

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806
e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26

Sayı/Issue: 49

Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: 26 Sayı: 49 Yıl: 2024 (Haziran)	Volume: 26 Issue: 49 Year: 2024 (June)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Doç. Dr. Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Ayşe KAYA Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Doç. Dr. Abdurrahman HENDEK Dr. Öğr. Üyesi Aysegül METE Dil Editörü/Language Editor Dr. Öğr. Üyesi Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖÇE Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Enes TARHAN Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya, 2024 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Taramım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenice, Adapazarı Tel: +90 (264) 273 52 53 – Faks: +90 (264) 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54050 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 – Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Ziya ERDİNÇ (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY (Sakarya Üniversitesi)</p> <p>Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Emekli) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Bolu A.İ.B. Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mürteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modarrés Uni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zarqa University) Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 387-395 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıntı-Gayriticari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial (CC BY-NC 4.0) International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 3- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 5- EBSCOHOST (2010)
- 6- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 7- PhilPapers (2017)
- 8- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 9- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 10- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 11- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 12- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 13- Scientific World Index (2017)
- 14- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atf Dizini (2017)
- 15- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 16- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 17- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 18- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 19- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 20- Science Library Index (2017)
- 21- OpenAIRE (2017)
- 22- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 23- Scientific Indexing Services (2017)
- 24- İdealonline (2017)
- 25- WORLDCAT (2017)
- 26- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 27- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 28- MLA - Modern Language Association (2018)
- 29- ATLA Religion Database (2019)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

Yahudilikten İhtidâ Etmış Bir Sahâbî: Abdullah b. Selâm ve Hadis Rivayeti / *A Companion who Converted from Judaism: Abdallah ibn Salâm and Hadith Narration*

Dr. Öğr. Üyesi Zübeyde Özben Dokak
1-26

İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinin Siyer Kısımında Başvurduğu Muhteva Tenkidi Kıstasları ve Garâbet Tabirini Muhteva Tenkidi Bağlamında Kullanımı / *The Content Criticism Criteria of Ibn Kathîr in the Sîra Section of His Kitâb al-Bidâya wa al-nihâya and the Usage of the Term Gharîb in the Context of Content Criticism*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Çalgan
27-52

Hadis Rivâyet Etmekten Alıkoyan Unsurlar / *Factors That Prevent from Narrating Hadith*

Dr. Öğr. Üyesi Sait İnan
53-78

Ayna Nöronlar ve Sosyal Öğrenme Kuramları Açısından İmanda Taklidin Mahiyeti / *The Nature of Imitation in Faith in terms of Mirror Neurons and Social Learning Theories*

Doç. Dr. Seyithan Can
79-103

The Effects of Religious Rituals and Religious Coping Methods on the Grief Process and Posttraumatic Growth: A Qualitative Study /

Dini Ritüeller ve Dini Başa Çıkma Yöntemlerinin, Yas Süreci ve Travma Sonrası Büyüme Üzerindeki Etkileri: Nitel Bir Araştırma

Arş. Gör. Ayşe Gökmen – Arş. Gör. Said Sami
105-132

Üniversite Öğrencilerinin Tevbe Algısına Yönelik Metaforik Bir Araştırma / *A Metaphorical Research on University Students' Perception of Tawbah*

Arş. Gör. Dr. Esra İrk – Sümeyye Yıldırım – Ümran Erkorkmaz Çoban
133-160

**Dil Felsefesi Açısından “Allah”ı Adlandırmak / Naming “Allah”
from the Perspective of the Philosophy of Language**
Arş. Gör. Sümeyra Hatice Sandıkcı
161-182

**Câhız ve Antikite: Yunan Zoolojisinin Alımlanışı / Al-Jâhiz and
Antiquity: The Reception of Greek Zoology**
Dr. Veysel Eliş
183-211

**Katılım Bankacılığında Sorunlu Krediler, Varlık Yönetim Şirketleri
ile İlişkileri ve Seçilmiş Ülke Örnekleri / Non-Performing Loans in
Participation Banking, Relations with Asset Management Companies and
Selected Country Examples**
Öğr. Gör. Cemil Balkanlı
213-244

**Şâfiî'nin Zinanın Hürmet-i Musâhereyi Gerektirmediği Konusundaki
Görüüşünün Temellendirilmesi / Justification of al-Shafi'i's View that
Adultery Does Not Require Hurmat al-Musâheraha**
Dr. Öğr. Üyesi Selman Demirboğa
245-274

**Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi / Chronology of the
Presence of Sultan of Ottomans**
Dr. Rıdvan Kara
275-302

**Fâtîmî Devlet Adamı Üstâz Cevzer es-Sıkillî (ö. 362/973) / Fâtîmid
Statesman Ustâdh Jawdhar al-Şıkillî (d. 362/973)**
Arş. Gör. Dr. Furkan Erbaş
303-325

**Hicri II-IV. Asır Kıraat İhticâcı Uygulamalarının Sonraki Dönem Kı-
raat İhticâcı Uygulamalarına Etkileri: Neşru'l-Kırâati'l-'Aşr Özelinde
Bir İnceleme / The Effects of the Qirâ'at İhtijâj Practices of the II-IVth Century
of Hijra on the Qirâ'at İhtijâj Practices of the Lat-er Period: A Study on Nashr
Al-Qirâ'at al-'Ashr**
Öğr. Gör. Dr. Mehmet Kılıç – Dr. Muhammed Pilgir
327-352

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî. *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye li-fehmi'l-hadîsi'n-nebevî*

Arş. Gör. Dr. Fatih Muhammet Yüksel
353-360

Mehmet Kılıçarslan. *Müşkilü'l-Kur'ân -I- Lafız ve İ'râb Kaynaklı İşkâl*

Arş. Gör. Harun Bozkurt
361-369

John Best. *Bilişsel Psikoloji*. çev. Rüçhan Gökdağ

Arş. Gör. Üsame Balıkçı
371-377

Hüseyin Zamur. *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat*

Dr. Öğr. Üyesi Ersin Çelik
379-386

Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

387-395

İbnü'n-Nefis ve Fâdil b. Nâtık Adlı Eseri / Ibn al-Nafis and his

Treatise of Fâdil ibn Nâtık

Dr. Ali Kürşat Turgut

(Makale Düzeltmesi)

Editör'den

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 49. sayısında on üç araştırma makalesi, dört kitap değerlendirmesi ve bir de düzeltme makalesi yayımlıyoruz. Bu sayıya kadar 10-12 makale yayımlarken bundan sonra yayın kalitemize hanel getirmeme şartıyla yayın sayısını 12-15 makaleye çıkmayı planlıyoruz. Bu sayımızda da öncekilerde olduğu gibi yayın yelpazesini mümkün olduğunca geniş tutmaya çalıştık ve hadis, kelam, tefsir, fıkıh, İslam tarihi, felsefe, din eğitimi, İslam ekonomisi ve Arap dili gibi alanlarda araştırma ve emek mahsulü çalışmalara yer verdik. Her sayıda dikkat ettiğimiz gibi tüm yayın sürecini özenle devam ettirmeye gayret ederek yazarların akademik çalışmalarını en güzel şekilde okurlara ulaştırabilmesine imkân vermekteyiz. Dergimize ilgi gösteren araştırmacılara ve okurlara teşekkür ederiz. Bununla beraber bu sürecin sağlıklı işleminde önemli rolü olan ve hiçbir karşılık beklemezsiniz dergimize katkı sunan değerli hakemlerimize de içtenlikle teşekkür ederiz.

Ayrıca fakülte dergimizin gelişmesi için her zaman olduğu gibi elinden gelen desteğini esirgemeyen ve yayın kuruluna rahat bir çalışma ortamı sunan dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza da dergi ekibi olarak teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Emrah KAYA

Editör

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**Yahudilikten İhtidâ Etmış Bir Sahâbî: Abdullah b. Selâm
ve Hadis Rivayeti**

*A Companion who Converted from Judaism: Abdallah ibn
Salâm and Hadith Narration*

Zübeyde Özben Dokak

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı –
Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Hadith

zozben@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8456-1467>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/06/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atıf/Citation: Özben Dokak, Zübeyde. “Yahudilikten İhtidâ Etmış Bir Sahâbî: Abdullah b. Selâm ve Hadis Rivayeti”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 1-26. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1429735>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Hz. Peygamber'in ashâbı, bir takım şahsî özellikleri açısından hadis rivayetine farklı şekillerde katkı sunmuşlardır. Bu çalışmada da Yahudilikten ihtidâ etmiş bir sahâbî olması özelliğiyle dikkatleri çeken Abdullah b. Selâm ve hadis rivayeti ele alınmıştır. Müslüman olmadan önce Medine Yahudilerinin önemli ilim adamlarından biri olan Abdullah b. Selâm, Müslümanlar arasında da ilmî açıdan önemli bir yere sahip olmuştur. Sahâbîlerin ona sorular yönelterek onun eski dinine dair ilminden istifade ettikleri görülmektedir. Hatta Hz. Peygamber dahi bazı hususlarda onun Tevrat bilgisinden yararlanmıştı. Abdullah b. Selâm, hakkında birtakım ayetler nazil olan, aynı zamanda pek çok ayetin tefsirinde de kendisinden bahsedilen bir sahâbîdir Kur'an'ın Yahudi kökenli olduğuna dair iddialarda adının zikredilmesi de Abdullah b. Selâm'ı önemli bir isim kılmaktadır. Hadis rivayeti açısından bakıldığında Abdullah b. Selâm'ın yetmiş beş rivayeti tespit edilmiştir. Bu yetmiş beş rivayet içerik olarak incelendiğinde ise aslında bunların toplamda elli rivayetin farklı versiyonları olduğu görülmektedir. Bu rivayetler çerçevesinde Abdullah b. Selâm'dan rivayette bulunan elli râvî tespit edilmiştir. Bunlar içerisinde sahâbî, muhadram ve tâbînden olanlar bulunmaktadır. İsrâiliyat üzerinden eleştiriye maruz kalan Abdullah b. Selâm'ın mevkuf rivayetleri içerikleri itibarıyla incelendiğinde İsrâiliyat konularıyla alakalı olabilecek yirmi iki tane mevkuf rivayeti olduğu görülmüştür. Bu rivayetlerin içeriği genel itibarıyla yaratılış, peygamberler tarihi, ahiret ahvâli, kıyamet alametleri, fiten ve melâhîm ile alakalıdır. Bu tür rivayetlerinin miktarı göz önünde bulundurulduğunda aslında onun İsrâiliyat konusunda çok abartılacak bir etkisinin bulunmadığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Abdullah b. Selâm, Sahâbî, Yahudilik, İsrâiliyat.

Abstract

The companions of the Prophet contributed to hadith narration in different ways in terms of some of their personal characteristics. In this study, Abdallah ibn Salâm, a companion who converted from Judaism, and his hadith narration are discussed. Abdallah ibn Salâm, one of the leading scholars of the Jews, confirmed the Prophet and became a Muslim based on his knowledge of the characteristics of the last prophet, who was reported to come in the Torah. At the time of the Prophet, he was given a number of duties. It is noteworthy that these tasks were especially for his former co-religionists. He demonstrated the sincerity of his Muslim faith by performing these duties. After the Prophet's death, he generally had good relations with the caliphs. He took an active part in some events during the reign of Khalif Umar. He supported Khalif Uthman in his most difficult moment, when the rebels wanted to kill him, and advised Khalif Ali by giving him his predictions about the future. He was one of the most important scholars of the Jews of Medina before he became a Muslim, and after his conversion to Islam, he had an important place among the Muslims in terms of knowledge. From time to time, the companions asked him questions and benefited from his knowledge of his old religion. It was found that Hazrat Umar, Abû Hurayra and Abdallah ibn Abbas asked him questions in this context. It is seen that even the Prophet benefited from his knowledge of the Torah when necessary.

Abdallah ibn Salâm was one of the companions who were heralded with the good news of Paradise by the Prophet. It is also seen that a number of verses were revealed about him, and he is mentioned in the exegesis of many verses. In particular, in the exegesis of the verses that mention the believers, the followers of the covenant, those who were given knowledge, the pious, the distinguished, and those who were praised from among the Ahl al-Kitâb in general, these people are explained as Abdallah ibn Salâm and his friends. However, there are some verses in the commentaries that are reported to have been revealed as a warning to Abdallah ibn Salâm and his friends.

It is seen that there are some unfounded allegations about Abdallah ibn Salâm. His name is mentioned in the claims that the Qur'an is of Jewish origin, which have been voiced by Jews and some Orientalists since the Middle Ages. There are also claims that he was a mentor to the Prophet. However, when the narrative sources are scanned, it is seen that the Prophet benefited from Abdallah ibn Salâm's knowledge in only two matters. These two issues are the punishment of stoning Jews for adultery and the reason why the people of Quba were praised by Allah. There are also some unfounded claims about his historical personality. There are orientalists who want to make the date of his conversion to Islam later and even claim that he had actually converted

to save the Jewish people by sacrificing himself. However, when historical and narrative sources are examined, it is seen that these claims do not have any solid basis. Abu Reyya, on the other hand, criticized Abdallah ibn Salâm on the basis of Israiliyat. According to him, Abdallah ibn Salâm pretended to be a sincere Muslim and fabricated lies in the name of the Prophet as a trap to wear down Islam, even though he did not actually accept Islam. However, Abdallah ibn Salâm, who converted to Islam at a time when the Muslims were still weak, showed his sincerity by performing the duties assigned to him against his former co-religionists, the Jews. Moreover, there is no insinuation from the companions or the successors that his Islam was a deception; on the contrary, there are narrations praising him.

Seventy-five narrations of Abdallah ibn Salâm, who was one of the Muqillun and had the highest number of narrations among the Companions who converted from Judaism, were identified. Fourteen of these seventy-five narrations were found to have sahih isnads, thirty-eight were found to have hasan isnads, nineteen were found to have weak isnads, three narrations had a narrator who was an muttahaam bi al-waz' in the isnad, and one narration was found to be mawdu. Accordingly, sixty-nine percent of the narrations narrated from Abdallah ibn Salâm are in the sahih or hasan category. In addition, when these seventy-five narrations are analyzed in terms of content, it is seen that there are different versions of fifty narrations in total. Within the framework of these narrations, fifty narrators who narrated from Abdallah ibn Salâm were identified. These include the Companions, Muhadrams, and those from among the successors.

When the mawquf narrations of 'Abdallah ibn Salâm, one of the Companions who were subjected to criticism on the basis of Israiliyat, were examined in terms of their subject matter, twenty-two mawquf narrations that could be included in Israiliyat were identified. These narrations are mostly found in mu'jam and musannaf type works. The content of these narrations is generally related to the creation, the history of the prophets, the hereafter, the signs of the apocalypse, fiten and melahim. Although there is insufficient information on why 'Abdallah ibn Salâm narrated such narrations, it is likely that he narrated them in order to satisfy the curiosity of the Companions on the relevant topics. Considering the amount of such narrations of Abdallah ibn Salâm, which have different degrees of authenticity, it is possible to conclude that he did not have an exaggerated influence on the subject of Israiliyat. In addition, when such narrations are taken into consideration, the groundlessness of Abu Reyya's claim that Abdallah ibn Salâm actually became a Muslim in order to corrupt Islam becomes evident. Because if he wanted to corrupt Islam, he would have narrated these narrations on the basis of the Prophet. However, he did not attribute these narrations to the Prophet, rather, he sometimes stated that they were based on the Torah and he transmitted them in his own words.

Keywords: Hadith, Abdallah ibn Salâm, Companion, Judaism, Israiliyat.

Giriş

Hız. Peygamber'in ilk muhatapları olan sahâbîler, onun sünnetinin korunması ve sonraki nesillere aktarılması hususunda önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bu haseple onlar hadis isnad zincirindeki ilk halkayı oluşturmaktadırlar. Birer râvî olarak sahâbenin tamamı hadis tenkidi bağlamında âdil kabul edilse de onların hem hayat hikayelerinin hem de hadis rivayet tarzlarının incelenmesi sünneti doğru anlama ve değerlendirme yönündeki gayretlere katkı sunacaktır.

Hız. Peygamber'in ashâbı, şahsî hayatları, birikimleri, tecrübeleri ve rivayet tarzları açısından hadis rivayetine farklı şekillerde katkı sunmuşlardır. Bu isimlerden biri de Abdullah b. Selâm'dır. Ancak Abdullah b. Selâm'ın hadis alanında yeterli ve derinlikli çalışmalara konu olmadığı görülmektedir. Ab-

dullah b. Selâm hakkında İslam Tarihi alanında bir yüksek lisans tezi yapılmış¹ ve bazı genel nitelikli çalışmalar içerisinde kendisinden bahsedilmiştir.² Bu makalede ise Yahudilikten ihtidâ etmiş bir sahâbî olması sebebiyle dikkatleri çeken Abdullah b. Selâm ve hadis rivayeti çeşitli açılardan ele alınacaktır. Müslüman olmadan önce Medine'deki Yahudilerin önde gelen ilim adamlarından biri olması bu ismi önemli kılan hususlardan biridir. Abdullah b. Selâm, Müslüman olduktan sonra ise cennetle müjdelenmiş ve ashâb tarafından ilim sahibi bir kimse olarak takdim edilmiştir. Ayrıca hakkında birtakım ayetlerin nazil olduğu yönünde nakiller bulunan Abdullah b. Selâm'ın tefsirlerde pek çok ayetin açıklamasında ismi zikredilmektedir. Yine onunla ilgili dikkat çeken başka bir husus, özellikle Yahudiler ve birtakım oryantalistler tarafından hakkında bazı asılsız iddiaların öne sürülmüş olmasıdır. Hadis rivayeti açısından ise onu incelemeye değer kılan en önemli durum, Hz. Peygamber hayattayken Yahudilikten ihtidâ etmiş olanlar içerisinde en çok hadis rivayet eden kişi olması ve İsrâilî haberlerin nakli konusunda kendisinden çokça bahsediliyor olmasıdır.

Bu çalışmada Abdullah b. Selâm ön plana çıkan bazı hususiyetleri dikkate alınarak farklı açılardan ele alınmıştır. Öncelikle Abdullah b. Selâm'ın Müslümanlığı kabulünden önceki konumu, İslâm'a girişi, Hz. Peygamber'in hayatı döneminde ve sonrasında yaşadıkları bağlamında tarihî şahsiyeti incelenmiştir. Ardından bazı rivayetler üzerinden ilmî hayatı ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Hakkında birtakım ayetler nâzil olan ve bazı hadislerle konu olan Abdullah b. Selâm bu açılardan da ele alınmıştır. Abdullah b. Selâm hakkında Yahudiler ve bazı oryantalistler tarafından dillendirilen iddialar da zikredilerek değerlendirilmiştir. Son olarak ise Abdullah b. Selâm'ın hadis rivayeti ile ilgili bazı hususlar incelenmiştir. Özellikle İsrâiliyat konusundaki etkinliğini ortaya koymak amacıyla rivayetleri içerik açısından değerlendirilerek İsrâiliyatla alakalı olanlar tespit edilmiştir.

1. Tarih Sahnesinde Abdullah b. Selâm

Abdullah b. Selâm b. el-Hâris el-İsrâilî el-Ensârî, Medîne civarında bulunan üç Yahudi kabilesinden biri olan Benî Kaynuka kabilesine mensuptur.³ Yûsuf

- 1 Mevlüt Poyraz, *Abdullah bin Selam ve İslâm Tarihindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).
- 2 bk. Mehmet Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018); Ömer Sabuncu, *Yahudi Asıllı Sahâbîler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019).
- 3 Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma`rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/265; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/102.

Peygamberin soyundan gelmektedir.⁴ İslâmiyet'e girmeden önceki ismi Husayn iken Müslüman olunca Hz. Peygamber ona Abdullah ismini vermiştir.⁵

Müslüman olmadan önce Medine'deki Yahudilerin önde gelen din adamlarından biri olan Abdullah b. Selâm'ın⁶ İslâm'a giriş tarihi ile ilgili üç farklı rivayet vardır. Bir rivayete göre Abdullah b. Selâm Hz. Peygamber Mekke'de iken Mekke'ye giderek Müslüman olmuş fakat Hz. Peygamber Medine'ye hicret edene kadar Müslümanlığını gizlemiştir.⁷ Ancak bu rivayet isnadındaki kopukluk sebebiyle zayıf sayılmıştır.⁸ Yine Hz. Peygamber'in vefatından iki yıl önce Müslüman olduğu şeklindeki rivayetin de şâz ve merdûd olduğu söylenmiştir.⁹ Kabul gören görüşe göre ise Abdullah b. Selâm, Allah Resulü'nün Medine'ye hicreti üzerine İslâm'ı kabul etmiştir. Onun hicretin dördüncü yılında gerçekleşen Benî Nadîr¹⁰ ve hicretin beşinci yılında gerçekleşen Benî Kurayza¹¹ muhasaralarında görev alması İslâm'ı kabulünün Hz. Peygamber'in vefatından iki yıl önce gibi geç bir vakitte olmadığını desteklemektedir.

Abdullah b. Selâm'ın Müslüman oluşu kaynaklarda ana hatlarıyla şu şekilde anlatılmaktadır; Abdullah b. Selâm bir gün hurma bahçesindeyken Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiğini işitir ve onun yanına gider. Onu ilk gördüğünde bu yüzün sahibinin bir yalancı olamayacağını anlar ve ona, cevaplarını yalnız bir peygamberin bilebileceği üç soru sorar.¹² Hz. Peygamber'in Cebrâil'in bildirmesiyle bu soruları cevaplama üzerine ise Müslüman olur. Daha sonra Abdullah b. Selâm Yahudilerin yalancı bir kavim olması sebebiyle kendisine iftira etmelerinden endişe ederek, Hz. Peygamber'den onun Müslüman olduğunu öğrenmelerinden önce Yahudilere kendisi hakkında ne dü-

4 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 3/921; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/265; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/414; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/102.

5 İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/921; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/265; Zehebî, *Siyer*, 2/414; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/102.

6 İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/921; Zehebî, *Siyer*, 2/413.

7 Ebü'l-Kâsim Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 14/322.

8 Ebü'l-Hasen Nureddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemi, *Mecmaü'z-zevâid ve menbâü'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 9/326.

9 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/103; Zehebî, *Siyer*, 2/414.

10 Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Eslemî el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 1/372.

11 Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/509; Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/75.

12 Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'e sorduğu sorular hakkında detaylı bilgi için bk. Aynur Uraler, *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltilikleri Sorular* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016).

şündüklerini sormasını ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber Yahudilere Abdullah b. Selâm'ı nasıl bir adam olarak tanıdıklarını sorar. Onlar da; "O bizim en âlimimizdir ve en âlimimizin oğludur, en hayırlımızdır ve en hayırlımızın oğludur." diyerek cevap verirler. Ancak onun Müslüman olduğunu öğrendikten sonra ise, "O bizim en şerlimizdir ve en şerlimizin oğludur" diyerek ona iftira etmeye başlarlar.¹³ Bununla birlikte Abdullah b. Selâm'ın İslâm'ı kabulünden sonra halası ve diğer bazı Yahudiler de Müslüman olurlar.¹⁴

Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'in hayatı dönemindeki faaliyetlerine bakıldığında tarih kaynaklarında Bedir savaşına katılanlar arasında isminin zikredilmediği görülmektedir. İbn Hacer (ö. 852/1449), Dâvûdî'nin ve Ebû Arûbe'nin onun Bedir ehlinde olduğunu iddia ettikleri bilgisine yer vermiş, ancak Ebû Arûbe bu konuda teferrüd ettiği için bu bilginin sabit olmadığını ifade etmiştir.¹⁵ İbn Sa'd (ö. 230/845) da onun Hendek ve sonrasındaki savaşlara katıldığı bilgisine yer vermiştir.¹⁶ Hicretin dördüncü yılında gerçekleşen Benî Nadîr muhasarasına katılan Abdullah b. Selâm, Hz. Peygamber tarafından Ebû Leylâ el-Mâzinî ile birlikte Benî Nadîr kabilesinin hurma ağaçlarını kesmekle görevlendirilmiştir. Ebû Leylâ acve hurmalarını, Abdullah b. Selâm ise levn adı verilen hurmaları kesmiştir. Müslümanlardan bazıları hurma ağaçlarının kesilmesi konusunda endişe edince Allah Teâlâ "Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız da Allah'ın izniyledir ve bu, yoldan çıkmışların burunlarını sürmesi içindir"¹⁷ ayetini indirerek müminlerin duyduğu endişeleri gidermiştir.¹⁸ Hendek savaşının ardından gerçekleşen Benî Kurayza kuşatması sonrasında esir alınan kadın ve çocukların muhafaza edilmesi vazifesi de Hz. Peygamber tarafından Abdullah b. Selâm'a verilmiştir.¹⁹

Abdullah b. Selâm'ın Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) dönemindeki faaliyetleri ile ilgili bir bilgiye tarih kitaplarında rastlanmamaktadır. Ancak Hz. Ömer (ö.

13 Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Menâkıbü'l-ensâr", 45, 51, "Tefsîr", 6; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 20/427; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/236; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr- Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/266; Zehebî, *Siyer*, 2/414-416; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/922; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/103.

14 Belâzürî, *Ensâb*, 1/266.

15 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 7/129; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1326/1908), 5/249.

16 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/249.

17 el-Haşr 59/5.

18 Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/372.

19 Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/509; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/75; Abdullah b. Selâm'ın katıldığı savaşlar hakkında detaylı bilgi için bk. Poyraz, *Abdullah bin Selam ve İslâm Tarihindeki Yeri*, 28-37.

23/644) dönemindeki bazı olaylarda aktif olarak yer aldığı görülmektedir. Abdullah b. Selâm, Hz. Ömer devrinde gerçekleşen Kudüs'ün fethine²⁰ ve Niha-vend savaşına katılmıştır.²¹ Ayrıca Hz. Ömer'in ashabın ileri gelenleri ile birlikte Câbiye'de yaptığı toplantıya da iştirak etmiştir.²² Abdullah b. Selâm Hz. Ömer'e olan sevgi ve saygısını onun cenaze namazının kılındığı esnada başucuna gelerek dile getirdiği şu sözlerle ifade etmiştir; "Siz Ömer'in namazını kılma hususunda beni geçseniz de onu övme hususunda beni geçemezsiniz. Sen ne güzel İslâm kardeşiydin ey Ömer! Ey Ömer, sen hak hususunda cömert, bâtil hususunda ise cimriydin, hoşnut olunması gerektiği zaman hoşnut olur, kızılması gerektiği zaman kızardın. Dürüstlüğün doruk noktasındaydın ve iyi bir zekâyâ sahiptin. Sen hiçbir zaman çokça metheden ya da gıybet eden birisi olmadın."²³

Hz. Osman'ın (ö. 35/656) evi isyancılar tarafından kuşatıldığında da Abdullah b. Selâm'ın önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu zor anında Abdullah b. Selâm ona yardım etmek için Hz. Osman'ın yanına gitmiştir. Ancak Hz. Osman, kendi yanında bulunmasındansa dışarı çıkıp onu öldürmek için toplanmış güruha nasihat etmesinin daha hayırlı olacağını söylemiştir. Hz. Osman'ın bu talebi, onun nezdinde Abdullah b. Selâm'ın insanlar tarafından nasihatine itibar edilebilecek bir kimse olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Abdullah b. Selâm Hz. Osman'ın talebini yerine getirerek âsîlerle konuşup, onları ikna etmeye ve onlara engel olmaya çalışmıştır. Hz. Osman'ın katledilmesi durumunda Müslümanların karşılaşabileceği felaketlere dikkat çekerek insanları uyarmaya çalışmış, Hz. Osman'ın öldürüldüğü günü Arapların helak olduğu gün olarak nitelemiştir. Ancak isyancılar onu dinlememiş ve Hz. Osman'ı şehit etmişlerdir.²⁴

Abdullah b. Selâm'ın Hz. Ali (ö. 40/661) döneminde ortaya çıkan olaylarda da Müslümanların geleceğini düşünerek nasihat etme yolunu tercih ettiği görülmektedir. Zira Hz. Ali Irak'a doğru giderken Rebeze'de onunla görüşmüş ve Hz. Peygamber'in minberini terk etmemesi gerektiğini, eğer terk ederse bir daha dönemeyeceğini söyleyerek onu uyarmıştır. Hatta onun bu uyarısı üzerine Hz. Ali'nin yanında bulunanlar Abdullah b. Selâm'ı öldürmek istemiş, Hz. Ali onlara Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'in ashâbından sâlih bir

20 Zehebî, *Siyer*, 2/414.

21 Zehebî, *Siyer*, 2/422.

22 Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 29/97.

23 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/369; Belâzürî, *Ensâb*, 10/443.

24 Ebü İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fuâd 'Abdülbâkî (Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", 47, "Menâkıb", 37; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/81; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 3/148; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/104.

kişi olduğunu söyleyerek engel olmuştur.²⁵ Abdullah b. Selâm'ın hem Hz. Osman'ın şehit edilmesi hem de Hz. Ali'nin Irak'a gitmesine yönelik öngörülleri maalesef ki gerçekleşmiştir. Abdullah b. Selâm h. 43 senesinde Muâviye'nin hilafeti döneminde Medine'de vefât etmiştir.²⁶

2. Bir İlim Adamı Olarak Abdullah b. Selâm

Abdullah b. Selâm Müslüman olmadan önce Medine'de yaşayan Yahudilerin ahbâr denilen önde gelen din âlimlerinden biriydi.²⁷ Tevrat'ı ve yorumunu Yahudi alimi olan babasından öğrenmişti. Babası bir gün ona Tevrat'ta bulunan Hz. Peygamber'in sıfatları, alâmetleri ve yapacağı işler ile ilgili âyeti anlatmış ve "Eğer o Hârun evladından olursa ona tâbi olurum, aksi takdirde ona tâbi olman" demişti. Ancak babası Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce vefat etmişti.²⁸ Hz. Peygamber'in Abdullah b. Selâm'ın Müslüman oluştundan sonra bu durumdan habersiz olan Yahudilere onun nasıl bir adam olduğunu sorduğunda onların, "O bizim en âlimimizdir ve en âlimimizin oğludur. Ve yine Abdullah bizim en hayırlımızdır ve en hayırlımızın oğludur"²⁹ demiş olmaları da onun ve babasının Yahudiler içinde itibar sahibi ilim adamları olduğunu göstermektedir.

Abdullah b. Selâm, İslâm'ı kabulünden sonra da Müslümanlar arasında ilmi açıdan önemli bir yere sahip olmuştur. Nitekim sahâbenin onu kendisinden ilim alınacak bir kimse olarak nitelediği görülmektedir. Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ölüm döşegindeyken yanında bulunanlar kendisinden onlara tavsiyelerde bulunmasını istemişlerdir. O da onlara ilmi kimlerin yanında bulabileceklerini bildirmiştir. Muâz b. Cebel'in ilim sahibi olarak saydığı dört kişinin içinde Abdullah b. Selâm da bulunmaktadır.³⁰ Yine Ebû Musâ el-Eşârî (ö. 42/662-63) oğlu Ebû Bürde'yi (ö. 104/722) Medîne'ye ahabdan ilim öğrenmeye gönderdiğinde Ebû Bürde Abdullah b. Selâm ile görüşerek ondan bir takım bilgiler almıştır.³¹ İbn Sa'd *Tabakât*'ta Abdullah b. Selâm'a "Ashâbdan

25 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu'r-Rûsûl ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 4/455; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 13/148; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/103.

26 İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/921; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/104.

27 İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/921; Zehebî, *Siyer*, 2/413.

28 Belâzürî, *Ensâb*, 1/266.

29 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/427, 21/349, 39/409; Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 1, "Menâkübü'l-ensâr", 45.

30 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/418; Tirmizî, "Menâküb", 37; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/353.

31 Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef li İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ût (Cidde: Dâru'l-Kible, 2006), 19/261.

ilim ve fetvâ ehli olanlar” başlığı altında yer vermiştir.³² İbn Hazm (ö. 456/1064) da onu çok fetva veren sahâbîler listesi içerisinde saymıştır.³³

Hiz. Peygamber ve sahâbe onun eski dinine dair olan ilminden ve Tevrat bilgisinden gerektiğinde istifade etmişlerdir. Mesela Hiz. Peygamber zina suçunun Tevrat’taki cezası konusunda kendisini aldatmaya çalışan Yahudilere karşı Abdullah b. Selâm’dan istifade ederek Tevrat’ta zinanın cezasının recm olduğu bilgisini ondan almıştır.³⁴ Abdullah b. Selâm’ın da Tevrat’taki bazı bilgileri teyit etmek için Hiz. Peygamber’e soru sorduğu görülmektedir. Nitekim bir gün Abdullah b. Selâm Tevrat’ta yer alan cuma günündeki icabet vaktiyle ilgili bilgiyi Hiz. Peygamber’e aktarmış, Hiz. Peygamber de bunu teyit etmiştir.³⁵ Daha sonraları bu icabet vaktinin tam olarak ne zaman olduğunu öğrenmek isteyen Ebû Hureyre (ö. 58/678) bunun yanıtını yine Abdullah b. Selâm’dan almıştır. Abdullah b. Selâm’ın cevabına göre bu vakit ikinci ile akşam arasındaki gündüzün son saatleridir.³⁶ Abdullah b. Selâm’ın bu cevabı büyük ihtimalle Tevrat’a dayanmaktadır.

Yine Hiz. Peygamber Tevbe Sûresi 108. ayette³⁷ temizliklerinden ötürü övülen Kuba halkının bu övgüye mazhar olmalarının sebebini sorduğunda cevap verenler içinde Abdullah b. Selâm’ın da olduğu anlaşılmaktadır. Verilen cevaba göre Tevrat’ta bulunan su ile istinca emrini yerine getirdikleri için Kuba halkı bu övgüyü hak etmişlerdir.³⁸ Ayrıca Abdullah b. Selâm’ın Hiz. Peygamber’e Tevrat’tan kendisi ile ilgili de bilgi aktardığı görülmektedir. Nitekim o, Hiz. Peygamber’in kıyamet gününde ümmetinin yaptıklarından ötürü yüzünün kızarmış bir vaziyette olacağını bizzat kendisine bildirmiştir.³⁹

32 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/350.

33 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî İbn Hazm, *Ashâbü'l-fütyâ mine's-sahâbeti ve't-tâbiîn ve men ba'dehüm alâ merâtibihim fi kesrati'l-fütyâ*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 84.

34 Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Mhammed Mustafâ el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b Sultân, 2004), “Hudûd”, 1; Buhârî, “Menâkıb”, 26, “Tefsîr”, 6, “Hudûd”, 24, 37; Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1955), “Hudûd”, 26; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Eymân”, 11.

35 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/198; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “İkâmetü's-salât”, 99.

36 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/208; İmam Mâlik, “Cum'a”, 16; Ebû Dâvûd, “Salât”, 206; Tirmizî, “Cum'a”, 2; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Cum'a”, 45.

37 “Orada asla namaza durma! Daha ilk gündün takvâ temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur; burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allah da arınmaya çalışanları sever.”

38 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/168; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 13/157.

39 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), “Mukaddime”, 14.

Sahâbenin zaman zaman Abdullah b. Selâm'a birtakım sorular yönelttiği görülmektedir. Bir rivayete göre Hz. Ömer, Abdullah b. Selâm'a "*Kendine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanır gibi tanurlar*"⁴⁰ ayetinin anlamını sormuş ve bu tanumanın nasıl gerçekleştiğini ondan öğrenmek istemiştir. Abdullah b. Selâm bu soruya Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in vasıflarını Tevrat'ta zikrettiği için onu şeksiz bir şekilde tanıdığını, fakat çocuk konusunda annenin ihanet etme ihtimalinin varlığını dile getirerek cevap vermiştir. Hatta Hz. Ömer aldığı cevaptan duyduğu memnuniyetle Abdullah b. Selâm'ı başından öpmüştür.⁴¹ Yine Hz. Ömer Abdullah b. Selâm'a ilim erbabının kimler olduğu ve insanların kalbinden ilmi çıkarmanın ne olduğu sorularını yöneltmiştir.⁴²

Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687-88) da Abdullah b. Selâm'a Kur'an ayetlerinde zikri geçen üç konu ile ilgili soru sorduğu nakledilmektedir. Onun Tevrat bilgisine dayanarak cevapladığı anlaşılan bu sorular, Kur'an'da zikri geçen Tübba'nın kim olduğu, Hz. Üzeyr'in kimliği ve Hz. Süleyman'ın hühdüdü aratma sebebi ile ilgilidir.⁴³

Yine bir rivayete göre Abdullah b. Selâm'a Hz. Osman'ın Tevrat'taki sıfatları sorulmuş o da "Hz. Osman'ı kıyamet gününde onu katleden ve yardımsız bırakanlar üzerinde hüküm verici olarak buluyoruz" cevabını vermiştir.⁴⁴

Abdullah b. Selâm'ın, ilmî şahsiyetinden bahsederken değinilmesi gereken bir konu da onun Müslüman olduktan sonra Tevrat'ı okumaya devam edip etmediği meselesidir. Zira yukarıda bahsi geçtiği üzere onun sahâbe ile paylaştığı bazı bilgilerinin kaynağının Tevrat olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum Abdullah b. Selâm'ın Müslüman olduktan sonra da bu bilgi kaynağını okumaya devam ettiği ihtimalini akla getirmektedir. Abdullah b. Selâm'ın oğlu Yûsuf'un babasından naklettiği bir rivayete göre Abdullah b. Selâm bir gün Hz. Peygamber'e Kur'an'ı ve Tevrat'ı okuduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de ona "Bir gece birini, bir gece de diğerini oku" buyurmuştur.⁴⁵ Dört farklı isnadını tespit ettiğimiz bu rivayetin bütün isnadları problemlili görünmektedir. Zira rivayetin *el-Mu'cemü'l-kebir*'deki isnadında

40 el-Bakara 2/146.

41 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 4/43; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/204.

42 Dârimî, "Mukaddime", 49.

43 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 16/571.

44 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/81.

45 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 13/155; Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/115; İbn Asâkir, *Târîh*, 29/131, 132.

yer alan Ğiyâs b. İbrâhîm kezzâb⁴⁶, *Târîhu Isbahân* ve *Târîhu Dımaşk'* taki isnadında yer alan İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Yahyâ müttehem bi'l-kizb ve metrûkü'l-hadîs olarak nitelenmiştir.⁴⁷ Yine *Târîhu Dımaşk'* taki diğer rivayetin senedinde yer alan Muhammed b. Ömer b. Vâkıd da metrûkü'l-hadîs olarak nitelenmiştir.⁴⁸

Bu rivayetin zayıf olduğunu söyleyen Zehebî (ö. 748/1348), rivayetin sahih kabul edilmesi durumunda nasıl anlaşılacağı ile ilgili de bir izah yapmıştır. Zehebî'ye göre Tevrat okumaya yönelik bu izin ancak değişime uğramamış Tevrat'ın tekrarı için bir ruhsat olarak değerlendirilebilir.⁴⁹ Aynı zamanda bu rivayet Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in yanında Tevrat'tan bazı kısımları okuması üzerine Resûlullah'ın bunu tasvip etmediğine dair rivayetlere⁵⁰ de muhalif görülmüştür.⁵¹ Ancak bu iki rivayeti Abdullah b. Selâm'ın konumunu göz önünde bulundurarak cem' etmek de mümkün olabilir. Zira Hz. Peygamber'in ona izin vermesindeki sebep, recm hadisesinde görüldüğü üzere onun Tevrat bilgisini Yahudilere karşı kullanması olabilir. Yine Abdullah b. Selâm Tevrat'a hâkim olduğu için hangi kısımların tahrif edildiğini tespit konusunda ona güveninden dolayı da Hz. Peygamber ona ruhsat tanımış olabilir. Kur'an'ın nüzulünün devam ettiği bir süreçte Tevrat'ı okumaları diğer sahâbîler için zihin karıştırıcı bir durum olsa da Abdullah b. Selâm Tevrat'ı iyi bildiği için Kur'an'ı ve Tevrat'ı ayırt edebilecek bilinçte olduğundan bu iznin ona has olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak buradaki izinin ibadet maksadıyla okuma için olmadığını söylemek daha doğru olacaktır.

Abdullah b. Selâm'a birtakım kitapların nispet edildiği görülmektedir. Fuad Sezgin GAS'ta onu genel tarih ve İslâm devleti tarihi alanında eser telif eden ilk kişi olarak zikretmektedir.⁵² Fuad Sezgin'in verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber'e sorduğu sorulardan oluşan "Mesâil" başlıklı bir çalışma, Sihir ve büyü ile ilgili bir risale, Hz. Peygamber'in fiillerini ve hadislerini içeren bir kitap ve Danyal Peygamber'in Kitabından bazı rivayetleri içeren bir risale Abdullah b. Selâm'a nispet edilmektedir.⁵³

46 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâri'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 6/311.

47 Zehebî, *Siyer*, 8/451-452.

48 Zehebî, *Siyer*, 9/457.

49 Zehebî, *Siyer*, 2/419.

50 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25/198, 30/280; Dârimî, "Mukaddime", 39.

51 Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 264; Hz. Ömer'in Tevrat okuma talebi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Özcan Hıdır, "Hz. Ömer'in Geçmiş Din ve Kültürlere Yönelik Tutumu", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 3/517-534.

52 Fuad Sezgin, *Tarihü't-türâsi'l-Arabî [GAS]: Ulûmü'l-Kur'an ve'l-hadîs* (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 1/119.

53 Sezgin, *Tarihü't-türâsi'l-Arabî [GAS]*, 1/121.

3. Ayetlere ve Hadislere Konu Olması Açısından Abdullah b. Selâm

Abdullah b. Selâm, hakkında ayet nâzil olan ve pek çok ayetin tefsirinde kendisinden bahsedilen bir sahâbîdir. Nitekim o, Hz. Osman'ı kuşatan âsilere yaptığı konuşmada kendisini takdim ederken iki ayetin kendisi hakkında nâzil olduğunu bildirmiştir.⁵⁴ Bu ayetlerden biri *“Ve de ki: “Ne dersiniz, ya o Allah'tan inmiş de siz onu inkâr etmişseniz! Üstelik İsrâiloğullarından bir tanık onun bir benzerine şahit olup iman ettiği halde siz büyüklük tasladınız. Şu kesindir ki Allah hak tanımayan topluluğu doğru yola iletmez.”*⁵⁵ ayetidir. Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) da yukarıda zikredildiği üzere Abdullah b. Selâm'ın cennetlik olduğu bilgisini verdiği rivayetin sonunda bu ayetin onun hakkında nâzil olduğunu söylemiştir.⁵⁶ Ancak Ahkâf Sûresi'nin Mekkî olmasına rağmen Abdullah b. Selâm'ın Medine döneminde İslâm'ı kabul etmiş olması bu ayetin yorumunu güçleştirmektedir. Bu durum Ahkâf Sûresi'nin Mekkî olduğu, ancak bu ayetin Medenî olduğu söylenilerek te'lîf edilmiştir.⁵⁷ Abdullah b. Selâm'ın kendi hakkında nâzil olduğunu söylediği diğer ayet ise *“O inkârcılar, “Sen peygamber değilsin” diyorlar. De ki: “Sizinle benim aramda şahit olarak bir Allah, bir de kitap bilgisine sahip olanlar yeter.”*⁵⁸ ayetidir. Bu ayette de kendisinde kitap ilminin bulunduğu bildirilen kişi, Hz. Muhammed'in Tevrat'ta yazılı olan peygamber olduğuna şahitlik eden Abdullah b. Selâm'dır.⁵⁹

Ayrıca bu iki ayet haricinde müfessirlerin çoğunluğunun Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirerek açıkladığı başka ayetler de bulunmaktadır. Özellikle Ehl-i Kitâb'tan iman edenler,⁶⁰ mîsâka uyanlar,⁶¹ kendilerine ilim verilenler,⁶²

54 Tirmizî, “Tefsîr”, 47; “Menâkıb”, 37.

55 el-Ahkâf 46/10.

56 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/59, 115; Buhârî, “Menâkıb”, 19; Müslim, “Fedâil”, 33.

57 Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/309; Bu konuda detaylı bilgi için bk. Sami Kılınçlı, “Mekkî Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler Bağlamında Tefsir Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2019), 831-853; Sami Kılınçlı, “Medenî Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler Bağlamında Tefsir Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 487-516.

58 er-Ra'd, 13/43.

59 Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002), 2/384; Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmîü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 16/501.

60 Âl-i İmrân, 3/110, 199; el-Kasas 28/52; el-Ankebût 29/47.

61 el-Bakara, 2/83.

62 el-Bakara 2/146; eş-Şuarâ 26/197; en-Nisâ 4/162; Sebe', 34/6; İsrâ, 17/107; el-Ankebût 29/49.

müttakîler,⁶³ seçkin kimseler⁶⁴ ve genel itibariyle ehl-i kitaptan övgüye mazhar olanlardan bahsedilen ayetlerin tefsirinde bu şahıslar, Abdullah b. Selâm ve arkadaşları olarak açıklanmaktadır.⁶⁵

Tefsirlerde Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarına uyarı niteliğinde nâzil olduğu bildirilen ayetler de bulunmaktadır. Mesela Bakara Sûresi 208. ayetin⁶⁶ Abdullah b. Selâm ve Yahudilikten ihtidâ eden diğer bazı kimselerin Hz. Peygamber'den gece namazlarında Tevrat okuma, sebt gününe saygı ve Tevrat'taki bazı şeylerle amel etme konusunda izin istemesi üzerine nâzil olduğu ve bu ayetle onlardan tamamıyla İslâm şeriatine uymalarının talep edildiği rivayet edilmektedir.⁶⁷ Nisâ Sûresi 136. ayetin⁶⁸ nüzul sebebinin de Abdullah b. Selâm ve diğer bazı ehl-i kitap müminlerinin Hz. Peygamber'e gelerek "Biz sana, senin getirdiğin kitaba, Mûsâ'ya, Tevrat'a ve Üzeyr'e iman ederiz, bunlar haricindeki kitapları ve peygamberleri inkar ederiz" demeleri olduğu aktarılmaktadır. Onlar böyle söyleyince Hz. Peygamber onlara Kuran'dan önceki bütün kitaplara iman etmeleri gerektiğini bildirmiş ve bu ayet nâzil olmuştur.⁶⁹ Ayrıca Abdullah b. Selâm ve arkadaşları, Müslüman olmalarından dolayı komşuları olan Yahudilerin onlara karşı düşmanlık gösterdiklerini ve onlarla konuşup görüşmediklerini, bu sebeple de mescid haricinde konuşacak kimse bulmadıklarını Hz. Peygamber'e aktarınca "Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."⁷⁰ ayetinin nazil olduğu nakledilmiştir. Bunun üzerine onlar da Allah'tan, Rasûlün'den ve müminlerden velî olarak razı olduk demişlerdir.⁷¹

Abdullah b. Selâm hadislere konu olması bakımından ele alındığında ise onun Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelenen sahâbîlerden biri olduğu görülmektedir. Nitekim, Muâz b. Cebel'den nakledilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber cennete girecek on kişinin onuncusunun Abdullah b.

63 Âl-i İmrân, 3/115.

64 Meryem, 19/58.

65 İlgili ayetlerin tefsiri için bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 1/120, 422, 2/55, 632, 3/386; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/107, 7/120-121, 498, 15/201, 19/397, 595, 20/352; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999), 1/180, 721; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfîş (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 4/175, 6/13, 13/138.

66 "Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin; çünkü o, apaçık düşmanımızdır."

67 Mukâtil, *Tefsîr*, 1/179-180; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/255-256; Begavî, *Meâlim*, 1/267.

68 "Ey iman edenler! Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Allah'ta, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse iyice sapmıştır."

69 Begavî, *Meâlim*, 1/712.

70 el-Mâide, 5/55.

71 Mukâtil, *Tefsîr*, 1/486; Begavî, *Meâlim*, 2/63; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/221.

Selâm olduğunu bildirmişdir.⁷² Sa'd b. Ebî Vakkâs da Hz. Peygamber'in Abdullah b. Selâm haricinde yeryüzünde gezen hiçbir kimse için "Bu cennet ehliendir" buyurduğunu işitmediğini dile getirmiştir.⁷³ Aynı zamanda Abdullah b. Selâm gördüğü bir rüyayı Hz. Peygamber'e anlatmış, Hz. Peygamber de bu rüyayı onun ölene kadar İslâmiyet üzere kalacağı şeklinde tâbir etmiştir. Abdullah b. Selâm daha sonraları kendisinin insanlar tarafından cennet ehlinden bir kimse olarak tavsîf edilmesinin sebebinin de bu rüyanın yorumu olduğunu söylemiştir.⁷⁴

4. Yahudi Algısında Abdullah b. Selâm

Orta çağdan beri dillendirilen Kur'an'ın Yahudi kökenli olduğu⁷⁵ iddialarında Abdullah b. Selâm'ın adı geçmektedir. Nitekim Petrus Alfonsi (ö. 504/1110) Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'e akıl hocalığı yapanlardan biri olduğunu iddia etmiştir.⁷⁶ Yahudilikten ihtidâ etmiş bir ilim adamı olan Samuel b. Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 570/1174) de *İfhâmü'l-Yehûd* adlı eserinde bahsettiği üzere Yahudiler, Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber üzerinde önemli bir etkisi olduğu, Hz. Peygamber'in ondan eğitim gördüğü ve Kur'an'ı onun telif ettiği, Kuran'daki icâz ve fesahatin ondan kaynaklandığı inancına sahiptirler.⁷⁷ Onun Yahudi inancına ait bu anlatsını Kahire Genizası'nda⁷⁸ bulunan 10. Yüzyıla ait İbranice el yazmaları da desteklemektedir. Bu yazmalarda on Yahudi büyüğünün Hz. Muhammed ile dost olduğu ve onun için Kur'an'ı yazdıklarından bahsedilmektedir. Yazmada isimleri zikredilen Yahudi büyükleri içerisinde Abdullah b. Selâm'ın da adı geçmektedir.⁷⁹

72 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/418; Tirmizî, "Menâkıb", 37.

73 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/59, 115; Buhârî, "Menâkıb", 19; Müslim, "Fedâil", 33.

74 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/203; Buhârî, "Menâkıb", 19; "Ta'bir", 19, 23; Müslim, "Fedâil", 148; İbn Mâce, "Rüyâ", 10.

75 Kur'an'ın Yahudi kökenli olduğu iddiası hakkında bk. Necmettin Salih Ekiz, *Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Abraham Geiger Örneği* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Özcan Hıdır, "İslâm'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 155-168.

76 Petrus Alfonsi, *Dialogue Against the Jews*, çev. Irven M. Resnick (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2006), 152.

77 Samuel b. Yahyâ b. Abbâs Mağribî, *Bezlü'l-mechûd fi ifhâmi'l-yehûd*, thk. Abdülvehhâb Tuveyle (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1989), 147.

78 "Geniza, sinagoglarda kullanılamayacak kadar eskimiş İbranice dinî kitapların ve kutsal araçların saklandığı ahşap bir oda veya bölüme verilen addır. 1897 yılında Fustat'ta Karaî Yahudilere ait bir sinagogun genizasında İslâm dünyasındaki Yahudilerle ilgili pek çok bilgi ihtiva eden dokümanlar bulunmuştur. Bu dokümanlar ile yine Mısır'ın el-Besâtîn beldesinin bir kabristanının genizası, 'Kahire Genizası' olarak meşhur olmuştur." Yehoshua Frenkel, "Gayri Müslim Tarihçilerin İslâm Tarihi Kaynaklarındaki Rivayetleri Kullanması", çev. Nuh Arslantaş, *Belleten* 77/279 (2013), 757 (Çevirenin notu).

79 Reuven Firestone, "Muhammad, the Jews, and the Composition of the Qur'an: Sacred History and Counter-History", *Religions* 10/1 (Ocak 2019), 7.

Benzer iddiaların 18. Yüzyıldan itibaren birtakım oryantalistler tarafından da dillendirildiği görülmektedir. Hadislerin Yahudi kökenli olduğunu dolaylı olarak ima eden Alman oryantalist Johann Andreas Fabricius (ö. 1769), Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'in yardımcıları arasında bulunduğu bahsetmiştir.⁸⁰ İslâm'ın Yahudi kökeni ile ilgili ilk müstakil eseri kalem alan⁸¹ ve Alman Yahudi cemaatinden olan Abraham Geiger (ö. 1874) ise çağdaşı olan Arapların da Hz. Peygamber'in öğretisinin orijinal olmadığı ve onun Yahudilikten alıntı yaptığına yönelik iddialara sahip olduklarını ortaya koymak için bazı ayetler zikretmiştir. Geiger, bu bağlamda ele aldığı "*Hiç kuşkusuz, 'Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır.*"⁸² ayetinde bahsedilen kişinin Abdullah b. Selâm olduğunu iddia etmiştir.⁸³ Yine Geiger, Hz. Peygamber'in kendi peygamberliğini ispat için Yahudilerden yararlandığını iddia ettiği kısımda "*Ve de ki: 'Ne dersiniz, ya o Allah'tan inmiş de siz onu inkâr etmişseniz! Üstelik İsrâiloğullarından bir tanık onun bir benzerine şahit olup iman ettiği halde siz büyüklük tasladınız.'*"⁸⁴ ayetinde bahsedilen şahidin Abdullah b. Selâm olarak yorumlanmasını da bu iddiasına delil olarak sunmaktadır.⁸⁵ Abdullah b. Selâm hakkındaki başka bir iddia da onun aslında kendini feda ederek Yahudi halkını kurtarmak için din değiştirmiş olduğudur.⁸⁶

Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'e hocalık yaptığı, onun üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu gibi iddiaların kabul edilemezliği bariz olmakla birlikte rivayet kaynakları tarandığında da sadece iki hususta Hz. Peygamber'in Abdullah b. Selâm'ın bilgisinden istifade ettiği görülmektedir. Bu iki konu da yukarıda ifade edildiği üzere zina eden Yahudilere uygulanacak recm cezası ve Kuba halkının Allah Teâlâ'nın övgüsüne mazhar olmasının sebebi ile ilgilidir.

Abdullah b. Selâm'ın tarihi şahsiyeti hakkında da bazı asılsız iddiaların var olduğu görülmektedir. İslâm Ansiklopedisi'ndeki Abdullah b. Selâm maddesini yazan Yahudi şarkiyatçı Horovitz (ö. 1931), Abdullah b. Selâm ile

80 Sabri Çap, "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri", *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Nâim*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 247.

81 Hıdır, "İslâm'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", 156.

82 en-Nahl 16/103.

83 Abraham Geiger, *Judaism and Islam* (Vepery: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898), 27.

84 el-Ahkâf 46/10.

85 Geiger, *Judaism and Islam*, 28.

86 Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 175.

İlgili İslâm tarihi kaynaklarıyla çelişen birtakım iddialar öne sürmüştür.⁸⁷ Horovitz, şazz ve merdûd olarak değerlendirilen⁸⁸ Abdullah b. Selâm'ın hicretin sekizinci yılında İslâm'ı kabul ettiği yönündeki rivayetin vakiya daha mutabık olduğunu iddia etmiştir. O bu iddiasını Abdullah b. Selâm'ın Medine'deki gazvelere iştirak etmemiş olması ile delillendirmekte, ayrıca Meğâzî kitaplarında bu minvaldeki bazı bilgileri de ehemmiyetsiz görerek rivayetlerdeki tezadı gidermek için sonradan bu metinlere dahil edilmiş olabileceklerini söylemektedir. Nitekim İslâmî kaynaklara göre Abdullah b. Selâm'ın hicretin dördüncü yılında gerçekleşen Benî Nadîr ve hicretin beşinci yılında gerçekleşen Benî Kurayza muhasaralarında görev icra etmesi Horovitz'in iddiasını çürütmektedir. Horovitz, Abdullah b. Selâm'ın hicret akabinde Hz. Peygamber'e üç soru sorarak İslâm'ı kabul ettiğine yönelik rivayetin de Yahudi müh tediler tarafından ortaya atılmış olabileceğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in onu cennetle müjdelediğine dair rivayetlerin sonradan şüyu bulunduğunu iddia etmiştir.⁸⁹ Horovitz'in İslâm tarihi kaynaklarıyla çelişen bu delilsiz iddiaları, onun bir Yahudi bilginin İslâm'ı kabulünü hazmedemeyişinden kaynaklanmış olmalıdır.

5. Hadis Râvisi ve İsrâilî Rivayetlerin Aktarıcısı Olarak Abdullah b. Selâm

Hz. Peygamber hayattayken Yahudilikten İslâm'a geçenler arasında en çok hadis rivayeti bulunan kişi Abdullah b. Selâm'dır.⁹⁰ Ayrıca Hz. Peygamber ile hicretten itibaren on yıl birlikteliği olan Abdullah b. Selâm, rivayet ettiği hadislerin sayısı bakımından mukillûn sahâbilerdendir. Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) *Müsned*'indeki rivayet sayılarını aktaran İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Abdullah b. Selâm'ın rivayet sayısını yirmi beş olarak aktarmaktadır.⁹¹ İbn Hazm da onun rivayet ettiği hadis sayısını yirmi beş olarak vermektedir.⁹² Ancak günümüz dijital veri tabanları kullanılarak yapılan taramalarda rivayet sayısının daha fazla olduğu görülmektedir. Otuz üç hadis kitabını tarayan Câmîu Hâdimî'l-Harameyn veri tabanında yapılan taramada mükerrerleriyle birlikte merfû ve mevkuף rivayetlerinin toplamı iki yüz elli dokuzu bulmaktadır. Bin dört yüz kaynağı tarayan Cevâmîu'l-Kelîm veri tabanında yapılan taramaya göre ise tekrarsız yetmiş beş rivayeti bulunduğu tarafımızca tespit

87 bk. Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/134.

88 Zehebî, *Siyer*, 2/414; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/103.

89 Josef Horovitz, "Abd Allah b. Salam", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1/1/41-42.

90 Yahudilikten ihtida eden sahâbiler hakkında bilgi için bk. Sabuncu, *Yahudi Asıllı Sahâbiler*.

91 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu Fuhumi Ehli'l-Eser fi Uyyûni't-Târîh ve's-Siyer* (Beyrut: y.y., 1997), 266.

92 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahiri İbn İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvat ve mâ li-kulli vâhidin mine'l-aded*, thk. Müsad Abdülhamîd es-Sa'dî (Kahire: Mektebetü's-Sâî, ts.), 40.

edilmiştir.⁹³ Bu yetmiş beş rivayetin isnadları sıhhat bakımından incelendiğinde on dört tanesinin sahih isnatlarla, otuz sekizinin hasen isnatlarla, on dokuzunun zayıf isnatlarla nakledildiği, üç rivayetin isnadında müttehem bi'l-vaz' râvî yer aldığı, bir rivayetin ise mevzû olduğu görülmektedir. Buna göre Abdullah b. Selâm'dan nakledilen rivayetlerin %69'u sahih veya hasen kategorisinde yer almaktadır. Ayrıca bu yetmiş beş rivayet içerik olarak incelendiğinde aslında toplamda elli rivayetin farklı versiyonları olduğu görülmektedir.

Bu rivayetler göz önünde bulundurulduğunda Abdullah b. Selâm'dan rivayette bulunan elli râvî olduğu görülmektedir. Bunlar içerisinde Ebû Hu-reyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Muğaffel, kendi oğulları Yûsuf ve Muhammed gibi sahâbî olanlar, Amr b. Meymûn, Rib'î b. Hirâş, Rebî' b. Huseym gibi muhadram olanlar ve Eflâh, Said İbnü'l-Müseyyeb, Atâ b. Yesâr , Ebû Saîd el-Makbûrî, Ebû Bürde, Kays b. Ubâd, Hareşe b. el-Hürr, Zürâre b. Evfâ , Ebû Seleme b. Abdurrahmân gibi tâbiûndan olanlar bulunmaktadır. Abdullah b. Selâm'dan en çok rivayette bulunan, on sekiz rivayetle oğlu Yûsuf olmuştur. Onun ardından ise sekiz rivayetle Ebû Seleme b. Abdurrahmân gelmektedir.

Abdullah b. Selâm'ın Kütüb-i Tis'a'da yer alan rivayet sayılarına bakıldığında Buhârî'nin *Sahîh*'inde beş,⁹⁴ Müslim'in *Sahîh*'inde üç,⁹⁵ Tirmizî'nin *Câmi*'inde altı,⁹⁶ Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde üç,⁹⁷ Nesâî'nin *Sünen*'inde bir,⁹⁸ İbn Mâce'nin *Sünen*'inde sekiz,⁹⁹ İmam Mâlik'in *Muvatta*'nda bir,¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde on dört,¹⁰¹ Dârimî'nin *Sünen*'inde ise beş¹⁰² rivayeti bulunduğu görülmektedir. Bu sayılara merfu ve mevkuf rivayetleri dahildir.

Abdullah b. Selâm, İsrâiliyatla ilgili çalışmalarda en çok ismi zikredilen sahâbîlerden biridir. Mesela hadislere karşı şüpheci bir yaklaşım sergileyen Ebû Reyve (ö. 1970) Abdullah b. Selâm'ı İsrâiliyat üzerinden eleştirmiştir. Ona göre Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Abdullah b. Selâm da İslâm'ı yıpratmak amacıyla bir tuzak olarak gerçekten İslâm'ı kabul etmediği halde

93 Bu veri tabanları hakkında bilgi için bk. Muhammed Enes Topgül, "'Cevâmîu'l-Kelim' ve 'Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn' Adlı Dijital Hadis Veri Tabanları Üzerine Notlar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 49 (2023), 167-176.

94 Buhârî, "Menâkibü'l-ensâr", 19, "Ta'bîr", 19, 23, "İ'tisâm", 16.

95 Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 148, 149, 150.

96 Tirmizî, "Salât", 354, "Sıfâtü'l-kıyâme", 42, "Tefsîru'l-Kur'ân", 47, 62, "Menâkib", 1, 37.

97 Ebû Dâvud, "Salât", 206, 218, "Edeb", 21.

98 Nesâî, "Cuma", 45.

99 İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 83, 99, 174, "Etme", 1, "Ticârât", 59, "Edeb", 32; "Ta'bîr", 10.

100 İmam Mâlik, "Cuma", 16.

101 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/2543, 10/5685-5690.

102 Dârimî, "Mukaddime", 6, 14, 38, "Salât", 156, "İsti'zân", 4, "Cihad", 1;

samimi bir Müslüman gibi görünmüş, İslâm'a hurafeler sokmuş ve Hz. Peygamber adına yalanlar uydurarak iftiralar atmıştır.¹⁰³ Halbuki Müslümanların henüz zayıf olduğu bir dönemde İslâm'ı seçen Abdullah b. Selâm, gazvelerde eski dindaşları olan Yahudilere karşı kendisine verilen görevleri icra ederek samimiyetini göstermiştir. Ayrıca ashâbdan ya da tâbîünden onun Müslümanlığının aldatmaca olduğuna dair herhangi bir ima nakledilmemiş, aksine onu öven rivayetler aktarılmıştır.

Ahmet Emin de tefsir konusunda Vehb b. Münebbih ve Ka'b el-Ahbâr gibi Abdullah b. Selâm'ın da sahâbeye Tevrat'tan ve Tevrat'ın şerhinden bazı bilgiler naklettiğini, ashâbın da bu bilgileri Kur'an ayetlerinin yanında zikretmekte bir beis görmediklerini bu sebeple de İsrâîlî tefsir rivayetlerinin çoğaldığını dile getirmiştir.¹⁰⁴ Sahâbîlerin merak ettikleri konuları önceki kitapların bilgisine sahip olan bu şahıslara sorarak öğrenmek istemeleri gayet doğal bir durumdur. Burada önemli olan Tevrat kaynaklı bu bilgilerin Hz. Peygamber'e aitmiş gibi nakledilmemiş olması ve onlardan gelen rivayetlerin sıhhatidir.

İsrâiliyatla ilgili bu iddialardan dolayı Abdullah b. Selâm'ın rivayetlerinin içerik açısından incelenmesi onun İsrâiliyat konusundaki etkinliğini ortaya koymak açısından önemlidir. İsrâiliyat, Yahudilikten ve Hıristiyanlık'tan İslâmî kaynaklara aktarıldığı kabul edilen bilgiler için kullanılan bir terimdir. İsrâilî rivayetlerin muhtevası daha ziyade peygamberler tarihi, peygamberlerin geçmişi ve geleceği, idareciler, halifeler, saltanatların çöküşü, mehdî, kıyamet alametleri ve fiten ve melâhim konularıyla alakalıdır.¹⁰⁵ Bu tür rivayetlerin özellikle Abdullah b. Selâm gibi eski dinlerinde bilgin sayılıp sonradan İslâm'ı seçenler tarafından nakledildiği görülmektedir. Hadisçilerin İsrâiliyat türü rivayetlere eserlerinde yer vermelerinde, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmanızda sakınca yoktur"¹⁰⁶ şeklindeki hadisin etkisi olmuştur.¹⁰⁷ İsrâiliyat türü rivayetler sıhhat bakımından sahih, uydurma ve doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda hakkında hüküm verilmeyenler olmak üzere üç kısımda değerlendirilmiştir.¹⁰⁸ Muhaddisler diğer rivayetlere uyguladıkları tenkit

103 Mahmûd Ebû Reyve, *Advâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difâ' ani'l-hadîs* (Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.), 118-119.

104 Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 489.

105 İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/195.

106 Buhârî, "Enbiyâ", 50; Tirmizî, "İlim", 13; Ebû Dâvûd, "İlim", 11.

107 Bu hadisin değerlendirmesi için bk. Hıdır, *Yahudi kültürü ve Hadisler*, 237-253; Veysel Özdemir, "İsrâiliyyât Türü Rivayetlerin Hükümünü Belirleme Açısından 've Haddisü an Benî İsrâile ve lâ Harace...' Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 307-325.

108 Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/10.

yöntemini İsrâiliyat içeren rivayetlere de uygulamalarının yanında bu tür rivayetler konusunda daha da titiz davranmışlardır. Özellikle bir rivayetin hükmen merfû sayılabilmesi için bu türden rivayetlerin İsrâiliyata dayanmasına ihtimam gösterilmiş ve İsrâilî haberler nakleden sahâbilerin rivayetlerinde daha özenli davranılmıştır.¹⁰⁹

İsrâilî haberler daha ziyade mevkuf rivayetlerde yer almaktadır. Abdullah b. Selâm'ın mevkuf rivayetleri de içerikleri itibariyle incelendiğinde İsrâiliyat konularıyla alakalı olabilecek yirmi iki tane mevkuf rivayeti tespit edilmiştir. Bu rivayetler Kâinatın ve Hz. Adem'in yaratıldığı gün,¹¹⁰ insanın yaratılışı,¹¹¹ Cennet ve cehennem konumu ve sırttan geçiş,¹¹² Hz. Peygamber'in Tevrat'taki sıfatları,¹¹³ Hz. Peygamber'in kıyamet gününde Rabbinin yanındaki konumu,¹¹⁴ kıyamet günü ümmetinin yaptıklarından dolayı Hz. Peygamber'in yüzünün kızarması,¹¹⁵ Hz. Osman'ın katlinin ardından yaşanacaklar,¹¹⁶ Hz. Ali'nin Irak'a gitmesinin ardından başına gelecekler,¹¹⁷ Hicrî kırkıncı yılda Müslümanlar arasında sulh olacağı,¹¹⁸ Şâm'dan yükselecek çılgılık,¹¹⁹ Medine'de meydana gelecek olan sel,¹²⁰ Hz. Âdem,¹²¹ Hz. İbrâhîm,¹²² Hz. İsmail,¹²³ Hz. Mûsâ'nın Cebrâil ile diyalogu,¹²⁴ Makâm-ı İbrâhîm,¹²⁵ Hz. İsâ'nın

109 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar fi tavzihi Nuh-beti'l-fiker fi mustalahi'l-ehli'l-eser*, thk. Nüreddîn İtr (Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000), 106.

110 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9/92; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1352), 9/3.

111 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 14/345.

112 Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 4/568.

113 Dârimî, "Mukaddime", 6; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 14/349.

114 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 14/353; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dârü'r-Râye, 1989), 1/60.

115 Dârimî, "Mukaddime", 14.

116 Ebû Urve es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbürrahmân el-Azâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 11/445 (Abdürezzâk'ın *Musannef* inin sonunda); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 21/319, 438.

117 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 2/295; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 14/312; Hallâl, *es-Sünne*, 1/180.

118 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 18/392; Hallâl, *es-Sünne*, 1/180.

119 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 10/306; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/550.

120 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Şirketu Ğarrâs, 1425/2004), 2/66.

121 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 19/578.

122 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 14/348.

123 Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/555.

124 Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî, *eş-Şerî'a*, thk. Abdullâh b. Ömer b. Suleymân el-Demîcî (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1420/1999), 3/1188.

125 Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*, thk. Abdulmelik Abdullâh Dehîş (Beyrut: Dâru Hadar, 1414/1994), 442.

defnedileceği yer,¹²⁶ Hz. Mûsâ'ya Allah tarafından öğretilen zikir ve dua,¹²⁷ İbn Abbâs'ın üç ayetle ilgili sorusu,¹²⁸ Deccâl,¹²⁹ Yecüc ve mecüc¹³⁰ konuları ile ilgilidir. İsrâiliyata dahil edilebilecek bu yirmi iki rivayetin isnadlarının sıhhat durumuna bakıldığında ise dört tanesinin zayıf, iki tanesinin mevzu geri kalan on altı tanesinin ise sahih veya hasen isnatlarla nakledildiği görülmektedir. Aynı zamanda bu rivayetler daha ziyade mu'cem ve musannef türü eserlerde yer almaktadır.

Bu rivayetlerin içeriği genel itibariyle yaratılış, peygamberler tarihi, ahiret ahvâli, kıyamet alametleri, fiten ve melâhîm ile alakalıdır. Abdullah b. Selâm'ın bu tür rivayetleri neden aktardığına dair yeterli bilgi bulunmasa da muhtemelen o, ashâbın ilgili konulardaki merakını gidermek üzere bu haberleri nakletmiş olmalıdır. Çünkü bu tür konular çoğu insanın merakını celbeden hususlardır ve muhtemelen Tevrat bilgini olarak tanınan Abdullah b. Selâm bunlarla ilgili sorulara muhatap olmuştur. Abdullah b. Selâm bu soruları Tevrat bilgisine dayanarak cevaplamış olabilir. Ancak bunlar içerisinde Hz. Peygamber'den işittiği halde ona nispet etmeden aktardığı bilgilerin bulunması da ihtimal dahilindedir. Ayrıca onun geleceğe dair özellikle yönetim ve siyasetle ilgili verdiği bazı bilgilerin tecrübelerine ve Tevrat'tan öğrendiği tarihi anlatılara dayanarak yapmış olduğu yorum veya öngörü olması da muhtemeldir.

Abdullah b. Selâm'ın bu tür rivayetlerinin miktarı göz önünde bulundurulduğunda aslında onun İsrâiliyat konusunda çok abartılacak bir etkisinin bulunmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca bu rivayetler değerlendirildiğinde Ebû Reyeye'nin Abdullah b. Selâm'ın aslında İslâm'ı ifsat için Müslüman olduğu iddiasının asılsızlığı da ortaya çıkmaktadır. Çünkü o eğer İslâm'ı ifsat etmek isteseydi bu rivayetleri Hz. Peygamber'e dayandırarak nakletmesi gerekirdi. Ancak o, bu haberleri Hz. Peygamber'e isnâd ederek değil, zaman zaman Tevrat'a dayandığını ifade ederek ve kendi sözü olarak nakletmiştir.

Sonuç

Abdullah b. Selâm, Tevrat'ta geleceği bildirilen son peygamberin özellikleri hakkındaki bilgisine dayanarak Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber zamanında kendisine birtakım görevler verilmiştir. Bu görevlerin özellikle onun eski dindaşlarına yönelik görevler olması dikkati çekmektedir. O kendisine verilen bu görevleri icra ederek Müslümanlıktaki samimiyeti göstermiştir.

126 Tirmizî, *Sünen*, "Menâkıb", 3; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 14/335.

127 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 19/42; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. İvadullâh b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, ts.), 1/306.

128 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 16/571.

129 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 21/211; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 13/157.

130 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 21/241.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra ise genel itibariyle halifelerle iyi ilişkiler içinde olmuştur. Hız. Osman'ı en zor zamanında desteklemiş, Hız. Ali'ye ise gelecekle ilgili öngörülerini bildirerek nasihatte bulunmuştur. Müslüman olmadan önce Medine Yahudilerinin önemli ilim adamlarından biri olduğu gibi İslâm'ı kabulünden sonra da Müslümanlar arasında ilmî açıdan önemli bir yere sahip olmuştur. Zaman zaman sahâbe ona sorular yönelterek onun eski dinine dair olan ilminden istifade etmişlerdir. Hız. Ömer, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Abbâs'ın ona bu çerçevede sorular sorduğu tespit edilmiştir. Hatta Hız. Peygamber'in dahi gerektiğinde onun Tevrat bilgisinden istifade ettiği görülmektedir.

Hız. Peygamber tarafından cennetle müjdelenen Abdullah b. Selâm hakkında birtakım ayetlerin nazil olduğu ve pek çok ayetin tefsirinde kendisinden bahsedildiği görülmektedir. Özellikle ehl-i kitaptan övgüye mazhar olanlardan bahsedilen ayetlerin tefsirinde bu şahıslar, Abdullah b. Selâm ve arkadaşları olarak açıklanmaktadır. Ayrıca tefsirlerde Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarına uyarı niteliğinde nâzil olduğu bildirilen bazı ayetler de bulunmaktadır.

Orta çağdan beri Yahudiler ve bazı oryantalistler tarafından dillendirilen Kur'an'ın Yahudi kökenli olduğuna dair iddialarda Abdullah b. Selâm'ın adı geçmektedir. Ayrıca onun tarihi şahsiyeti hakkında da bazı asılsız iddialar bulunmaktadır. Ancak tarih ve rivayet kaynakları tarandığında bu iddiaların herhangi bir sağlam mesnedi olmadığı görülmektedir.

Mukillundan olmakla birlikte Yahudilikten ihtidâ etmiş sahâbîler içerisinde en fazla rivayete sahip olan Abdullah b. Selâm'ın yetmiş beş rivayeti tespit edilmiştir. Bu yetmiş beş rivayetin on dört tanesinin sahih isnatlarla, otuz sekizinin hasen isnatlarla, on dokuzunun zayıf isnatlarla nakledildiği, üç rivayetin isnadında müttehem bi'l-vaz' râvî yer aldığı, bir rivayetin ise mevzû olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Abdullah b. Selâm'dan nakledilen rivayetlerin %69'u sahih veya hasen kategorisinde yer almaktadır. Ayrıca bu yetmiş beş rivayet içerik olarak incelendiğinde aslında toplamda elli rivayetin farklı versiyonları olduğu görülmektedir. Abdullah b. Selâm'dan rivayette bulunan elli râvî tespit edilmiştir. Bunlar içerisinde sahâbî, muhadram ve tâbiînden olanlar bulunmaktadır.

İsrâiliyat üzerinden eleştiriye maruz kalan Abdullah b. Selâm'ın mevkuf rivayetleri konusu itibariyle incelendiğinde İsrâiliyata dahil edilebilecek yirmi iki tane mevkuf rivayeti tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin içeriği genel itibariyle yaratılış, peygamberler tarihi, ahiret ahvâli, kıyamet alametleri, fiten ve melâhîm ile alakalıdır. Abdullah b. Selâm'ın farklı sıhhat derecelerine sahip olan bu tür rivayetlerinin miktarı göz önünde bulundurulduğunda aslında onun İsrâiliyat konusunda çok abartılacak bir etkisinin bulunmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Ayrıca onun bu haberleri Hız. Peygamber'e

isnâd ederek değil, zaman zaman Tevrat'a dayandığını ifade ederek ve kendi sözü olarak nakletmiş olması da İslâm'ı ifsat için Müslüman olduğu iddiasının asılsızlığını ortaya koymaktadır.

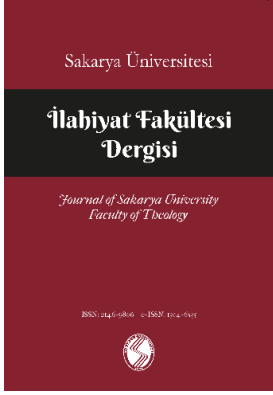
Kaynakça

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn. *eş-Şerî'a*. thk. Abdullâh b. Ömer b. Süleymân el-Demîcî. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alfonsi, Petrus. *Dialogue Against the Jews*. çev. Irven M. Resnick. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2006.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr- Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1352.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Çap, Sabri. "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*. ed. İbrahim Özçoşar vd. 233-262. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1412/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî. *Târîhu İsbahân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Ebû Reyve, Mahmûd. *Advâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difâ' ani'l-hadis*. Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. *Arap Olmayan Sahâbîler*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Ekiz, Necmettin Salih. *Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Abraham Geiger Örneği*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Emin, Ahmet. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Fâkihî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*. thk. Abdümelik Abdullâh Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadar, 1414/1994.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Firestone, Reuven. "Muhammad, the Jews, and the Composition of the Qur'an: Sacred History and Counter-History". *Religions* 10/1 (Ocak 2019), 63. <https://doi.org/10.3390/rel10010063>
- Frenkel, Yehoshua. "Gayri Müslim Tarihçilerin İslâm Tarihi Kaynaklarındaki Rivayetleri Kullanması". çev. Nuh Arslantaş. *Belleten* 77/279 (2013), 741-764.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. Vepery: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun. *es-Sünne*. thk. Atiyye ez-Zehrânî. 3 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 1989.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Heysemi, Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebî Bekr. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Hıdır, Özcan. "Hz. Ömer'in Geçmiş Din ve Kültürlere Yönelik Tutumu". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 3/517-534. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Hıdır, Özcan. "İslâm'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 155-168.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Horovitz, Josef. "Abd Allah b. Salam". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/41-42. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Musannef li İbn Ebî Şeybe*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 21 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble, 2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*. thk. Muhibbüddîn el-Hafîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, b.y., 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmiyye, 1326/1908.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi'l-ehli'l-eser*. thk. Nüreddîn İtr. Dımaşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *Ashâbü'l-fütyâ mine's-sahâbeti ve't-tâbiîn ve men ba'dehüm alâ merâtibihim fi kesrati'l-fütyâ*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahiri. *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât ve mâ li-kulli vâhidin mine'l-aded*. thk. Müsad Abdülhamîd es-Sa'dî. Kahire: Mektebetü's-Sâî, ts.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 5 Cilt. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telkîhu fuhumi ehli'l-eser fi uyûni't-târîh ve's-siyer*. Beyrut: y.y., 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'ri-feti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Kılınçlı, Sami. "Medenî Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler Bağlamında Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 487-516.
- Kılınçlı, Sami. "Mekkî Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler Bağlamında Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2019), 831-853.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- Mağribî, Samuel b. Yahyâ b. Abbâs. *Bezlü'l-mechûd fi ifhâmi'l-yehûd*. thk. Abdülvehhâb Tuveyle. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1989.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta'*. thk. Mhammed Mustafâ el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyd b Sultân, 2004.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habîbürrahmân el-Azâmî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983 (Abdürrezzâk'ın *Musanef*'inin sonunda).
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özdemir, Veysel. "İsrâiliyyât Türü Rivâyetlerin Hükümünü Belirleme Açısından 've Haddisü an Benî İsrâile ve lâ Harace...' Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 307-325.
- Poyraz, Mevlüt. *Abdullah bin Selam ve İslâm Tarihindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

- Sabuncu, Ömer. *Yahudi Asıllı Sahabiler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Sezgin, Fuad. *Tarihü't-türâsi'l-Arabî [GAS]: Ulûmü'l-Kur'an ve'l-hadîs*. 10 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şirketu Ğarrâs, 1425/2004.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Ğamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Eosat*. thk. Târik b. İvadullâh b. Muhammed- Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Fuâd 'Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1975.
- Topgül, Muhammed Enes. "Cevâmiu'l-Kelim' ve 'Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn' Adlı Dijital Hadis Veri Tabanları Üzerine Notlar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 49 (2023), 167-176.
- Uraler, Aynur. *H. Peygamber'e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltilikleri Sorular*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Vâkıdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Eslemî. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.
- Wasserstrom, Steven M. *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.



Yahudilikten İhtidâ Etmiş Bir Sahâbî: Abdullah b. Selâm ve Hadis Rivayeti

Zübeyde Özben Dokak

Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Hadis Ana Bilim Dalı

zozben@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8456-1467>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Yahudilikten İhtidâ Etmiş Bir Sahâbî: Abdullah b. Selâm ve Hadis Rivayeti” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinin Siyer Kısımında
Başvurduğu Muhteva Tenkidi Kıstasları ve Garâbet Tabirini
Muhteva Tenkidi Bağlamında Kullanımı**

*The Content Criticism Criteria of Ibn Kathîr in the Sîra
Section of His Kitâb al-Bidâya wa al-nihâya and the Usage of
the Term Gharîb in the Context of Content Criticism*

Mehmet Ali Çalgan

Dr. Öğretim Üyesi, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana
Bilim Dalı – Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Hadith

mehmetcalgan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5780-5067>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 06/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atıf/Citation: Çalgan, Mehmet Ali. "İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinin Siyer Kısımında Başvurduğu Muhteva Tenkidi Kıstasları ve Garâbet Tabirini Muhteva Tenkidi Bağlamında Kullanımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 27-52. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1432913> .

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

İslâmî ilimlerin muhtelif dallarında birçok kıymetli eser vermiş olan İbn Kesir'in (ö. 774/1373) *el-Bidāye ve'n-nihāye* isimli eserinin siyer bölümü Hz. Peygamber'in (sav) hayatı, şemâli ve mucizelerini geniş bir şekilde ele almaktadır. İbn Kesir bu eserinde hadis ve siyer rivayetlerini titiz bir tenkid sürecinden geçirmiş ve muhtevayla ilgili dikkatini çeken sorunları dile getirmiştir. Bu kapsamda onun Kur'ân-ı Kerim'e, sahih hadislere ve sünnete, icmâa, akla, dinin temel öğretilerine ve sağlam târihî bilgilere muhalefet, nübüvvet/sahâbe kelamına benzememe, kalabalık bir grubun şahit olduğu bir olayın bir kişi tarafından aktarılması, naklini gerektiren birçok sebep bulunan bir olayın bir kişi tarafından aktarılması, metin içi tutarsızlık, lafız rekâketi, mana nekâreti, sezgisel tenkit ve israiliyât içirme gibi birçok muhteva tenkidi kıstasına başvurduğu görülmektedir. Ayrıca, İbn Kesir'in "garib", "garib cidden", "garâbet" gibi tabirleri zaman zaman teferrüde işaret etmek amacından ziyade açıkça muhteva tenkidi bağlamında kullandığı belirlenmiştir. Makalede İbn Kesir'in söz konusu eserinin Siyer kısmında başvurduğu muhteva tenkidi kıstaslarının sistematik ve kapsamlı bir tahlili ve garâbet tabirini muhteva tenkidi bağlamında kullanımının incelenmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin Tenkidi, Muhteva Tenkidi, İbn Kesir, *el-Bidāye ve'n-nihāye*.

Abstract

The Sira section of the work named *al-Bidāya wa al-nihāya* by Ibn Kathīr (d. 774/1373), who wrote many invaluable works in various branches of Islamic sciences, deals with the life, manners and miracles of the Prophet (pbuh) in a comprehensive manner. In this work, Ibn Kathīr criticized the hadith and sira narrations very carefully and expressed the problems that attracted his attention regarding the content of these narrations. It is observed that he made recourse to a number of criteria such as conflict with the Qur'ān, authentic hadiths and sunna, reasoning and historical facts, idjmā' and basic teachings of the religion, dissimilarity to the words of prophethood/companions, narration of an event witnessed by a large group by only one person, narration of an event by only one person for which there are a number of reasons for it to be widely circulated, inconsistency within the text, simplicity of words, problems regarding the meaning, intuitive criticism and inclusion of isrā'iliyyāt. In addition, it has been seen that Ibn Kathīr utilized expressions such as "gharīb" and "gharīb seriously", from time to time in the context of criticizing the content explicitly rather than to point out the singularity of the hadith.

Ibn Kathīr uses the expression "gharīb seriously" in cases where the content of the hadith poses a serious problem. When we look at the usages such as "seriously gharīb, even munkar or false" and "seriously munkar, even lie", it is inferred that as the content problem in particular hadith increases, the expressions "munkar" and in more advanced cases "lie" is preferred instead of the term "gharīb".

In our study, although we cannot include all the examples that we identified in the main text, the fact that we have shared thirty-seven examples from those we selected may give an idea about the extent of Ibn Kathīr's content criticism. Considering the importance of the subject of content criticism today and the discussions on this subject, we think that examining these criteria extensively and carefully and presenting convincing and sufficient evidence will make a significant contribution to clarifying these discussions. Ibn Kathīr also subjected nineteen Sahihayn hadiths to content criticism, revealed the incorrectness of some of the information in several examples and tried to explain the problematic points of others.

There are some claims that the hadith scholars have not sufficiently used reasoning in hadith criticism. In contrast to these claims, Ibn Kathīr utilized reasoning in the criticism of quite a number of hadiths. For this reason, we have emphasized those examples where Ibn Kathīr used the reasoning criterion in hadith criticism. Ibn Kathīr appealed to reason in criticizing the text by using clear expressions such as "it is meaningless", "it is extremely unreasonable and impossible" in some examples, and in some other examples by explaining in a more detailed way why the text is far from being reasonable. It might be useful to give an example of the use of this criterion for a better idea. In a hadith, it is stated that in one of the battles, people carried one brick, and Salmān al-Fārisī carried two bricks. Ibn Kathīr points out the irrationality in this situation as follows: "It is pointless to carry bricks while digging a ditch. It looks like the narrator got it mixed up."

Ibn Kathîr took into consideration the criterion of conformity with the Qur'ân, both in positive and negative terms. In other words, in some examples, he judged the weakness of the text by showing the existence of the problem of opposition to the Qur'ân, and in some other examples, he judged the sihha of the text by showing its conformity to the Qur'ân.

The variety of the content criticism criteria that Ibn Kathîr used, the numerical abundance of hadiths that are criticized in view of their content and the fact that the hadiths in the most reliable hadith sources such as Sahihayn can also be criticized are quite surprising. For this reason, we hope that this research's result will positively contribute to correcting the perception that hadith scholars are hesitant and unsuccessful in content criticism and determining the truth more accurately.

This research, which we conducted specifically on Ibn Kathîr, has also shown the need to examine the works of great hadith scholars such as Ibn Kathîr, who are prominent in hadith criticism, more carefully. As a matter of fact, the findings obtained from the works of hadith scholars in which they criticize hadiths will make more concrete contributions to the discussions related to content criticism. Briefly, the main goal of the article is to analyze the content criticism criteria used by Ibn Kathîr in the Sira section of his work in a systematic and comprehensive way and to scrutinize the use of the term gharîb in the context of content criticism.

Keywords: Hadith, Matn criticism, Content criticism, Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa al-nihâya*.

Giriş

İbn Kesir (ö. 774/1373) hadis, tefsir, tarih gibi islâmî ilimlerin muhtelif sahalarında *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, *İhtisârû 'Ulûmi'l-hadîs*, *el-Ahkâmü'l-kebîr*, *Câmi' u'l-mesânîd ve's-sünen* ve *el-Bidâye ve'n-nihâye* gibi dikkate değer eserler telif etmiş önemli bir hadis münekkididir. Zehebî ve Mizzî gibi büyük muhaddislere talebelik yapmış olan İbn Kesir bilhassa hadis tenkidindeki mahâreti ile tebârüz etmiştir.¹ O, *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinde tarihin başlangıcından kendi asrına kadar olan olayları, ayrıca eserinin sonunda kıyamet alâmetleri ve âhiret hayatını ele almıştır. Onun bu eserinin Siyer kısmı da Rasulullah'ın (sav) hayatının, şemâilinin ve mucizelerinin geniş bir şekilde anlatımına tahsis edilmiştir.² İbn Kesir eserinin bu bölümünde hadisleri sadece yoğun bir şekilde kullanmakla kalmamış, aynı zamanda kullandığı siyer ve hadis rivayetlerini titiz bir tenkit süzgecinden geçirmiştir. Hadis tenkidini sadece senedle sınırlandırmamış, hadislerin metinlerinin sıhhatini de tahkik etmiştir. Bu çalışmamızda İbn Kesir'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinin siyer bölümündeki metin tenkidi tabikatının bazı yönlerini mercek altına almak istiyoruz. Öncelikle konuyla ilgili önceki araştırmalar hakkında bilgi vermek, ardından çalışmamızın alana ne gibi katkı sağlayacağını belirtmek faydalı olacaktır.

1 İbn Kesir hakkında daha geniş bilgi için bk. Abdulkerim Özeydin, "İbn Kesir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Ocak 2024). İbn Kesir'in hadis tenkidi yönüyle ilgili kaynaklara biraz aşağıda daha geniş olarak yer verilecektir.

2 Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil İbn Kesir ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 2015). Eserin siyer bölümü 3 ile 6. ciltler arasında yer almaktadır.

Türkiye’de İbn Kesir’in siyer çalışmalarındaki hadisçiliği hakkında bir araştırma tespit edemedik. Öte yandan, İbn Kesir’in tüm eserlerindeki hadisçiliğini doktora tezinde inceleyen Paksoy’un çalışmasında metin tenkidini geniş bir şekilde ele almadığı görülmektedir. Tezinde yaklaşık beş sayfalık yer ayırdığı “Metin Tenkidi Yapması” başlıklı bölümde³ şu üç alt başlığa yer vermiştir: “Metindeki Garip ve Münker Hususlara İşaret Etmesi”, “Metnin Şaz Olduğunu Belirtmesi”, “Metni Tarih Açısından Tenkit Etmesi”. Kısaca yazar muhteva tenkidi konusunu kapsamlı ve sistematik bir şekilde incelememiştir. Örneğin, “Metindeki garip ve münker hususlara işaret etmesi” başlığı altında iki örnek serdetmiş ancak bu tabirlerin muhteva tenkidıyla alakasını başarılı bir şekilde kuramamıştır.⁴

Arap dünyasında ise araştırma konumuzla alakalı bazı çalışmaların yapıldığı tespit edilmiştir. 1998 senesinde, İbn Kesir’in *el-Bidâye ve’n-nihâye*’sinde hadis tenkidini inceleyen bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.⁵ Bu çalışmada sened tenkidi ve cerh-ta’ dîl konuları daha ağırlıklı işlenmiş, metinle alakalı garibu’l-hadis, fıkhu’l-hadis gibi metinle ilgili bazı konulara yer verilmiş, ancak bizim asıl alakadar olduğumuz muhteva tenkidi konusu sadece muhtelifu’l-hadis başlığı altında kısaca işlenmiştir. Bu kısımda Kur’an’a (iki örnek⁶), sahih hadislere (üç örnek) ve tarihî bilgilere (iki örnek) muhalefet konuları ele alınmıştır. Bu çalışmadaki bazı bilgiler hakkında değerlendirmelerimize makalenin birinci bölümünde yer vereceğiz.

Yine, İbn Kesir’in *el-Bidâye ve’n-nihâye*’sinin siyer bölümünde hadis tenkidini inceleyen bir doktora tezi 2017 senesinde yapılmıştır.⁷ Dört bölümden oluşan ve sened tenkidinin de genişçe ele alındığı tezde metin tenkidi tatbikatıyla ilgili bilgiler ikinci ve dördüncü bölümün bazı alt başlıklarında verilmiştir. Yazar bu bölümlerin “Metin Tenkidi”, İhtilafî Rivayetlerin Cem veya Tercih veya Reddi”, “Rivayetleri Sahih Nakil ve Sarih Akla Arz” gibi alt başlıkları altında herhangi bir alt başlıklandırmaya gitmeden tespit ettiği örnekleri toplu bir şekilde vermiştir. Ayrıca, yazar seçtiği örnekleri sadece alıntılama ile yetinmiş, onlar hakkında herhangi bir değerlendirme paylaşmamıştır. Bu hâliyle çalışma okuyucu açısından kullanışlı olmaktan oldukça uzaktır.

3 Kadir Paksoy, *İbn Kesir’in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 198-203.

4 Örneğin ikinci örnek hakkındaki şu değerlendirmesi yanlıştır: “İbn Kesir ‘Her ne kadar isnad yönünden bu rivayet hasen olsa da metninde garabet ve birçok elfazında ise nekarat vardır.’ diyerek bu hadisin sened yönünden muteber olmadığını belirtmiştir.” bk. Paksoy, *İbn Kesir’in Hayatı*, 199. Görüldüğü üzere İbn Kesir burada tam tersine hadisin senedinin muteber ancak metninin sorunlu olduğunu ifade etmektedir.

5 Eymen Mahmud Selim el-Umerî, *el-Menhecü’n-nakdî’l-hadisi inde İbn Kesir fi kitabihî el-Bidâye ve’n-nihâye* (Ammân: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

6 Bu örnekler eserin siyer bölümünün dışından seçilmiştir.

7 Gırman b. Abdullah eş-Şehrî, *Menhecü İbn Kesir en-nakdî li-merviyyâtî’s-sîreti’n-nebeviyye fi’l-Bidâye ve’n-nihâye* (Kasım: Kasım Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017).

Çalışmanın en temel sorunu İbn Kesir'in muhteva tenkidi kıstaslarının sistematik bir şekilde ele alınmamış olmasıdır. Örneğin yazar bir yerde oldukça genel ve müphem bir ifadeyle şöyle der: "İbn Kesir Rasulullah'nın (sav) sıfatları, O'na uygulanan sihir, O'nun zühdü, bereketi, cansız varlıkların O'nun için inlemeleri, mucizeleri ve şeriatının önceki şeriatları nesh etmesiyle alakalı rivayetlerden bir kısmını sahih nakle ve sarih akla arz etmiştir."⁸ Kısaca çalışmada her bir muhteva tenkidi kıstası için müstakil bir başlık bulunmamakta, dolayısıyla İbn Kesir'in hangi ölçütleri ne ölçüde kullandığı hakkında bir fikir edinmek mümkün olmamaktadır.

İbn Kesir'in siyer merviyâtını metin açısından tenkidini inceleyen bir makale 2003'te Süneydî isimli araştırmacı tarafından yayınlanmıştır.⁹ Bu araştırmanın yazarı İbn Kesir'in kullandığı muhteva tenkidi kıstaslarını sahih hadislerle (4 örnek), tarihi bilgilere (9 örnek), akla (5 örnek) ve teşrî tarihine uygunluk (6 örnek) olarak belirlemiştir. İbn Kesir'in siyer merviyâtını sened ve metin açısından tenkidini ele alan bir diğer makale de 2020'de hazırlanmıştır.¹⁰ Süneydî'nin çalışmasına oldukça benzeyen bu çalışmanın konu hakkında yukarıda bahsedilen araştırmalara önemli bir katkı sağladığını söylemek zordur. Bu çalışmada muhteva tenkidi kıstası olarak sadece sahih hadisler (4 örnek), tarihî bilgiler (3 örnek) ve akla muhalefet (3 örnek) ele alınmıştır.

Biz bu çalışmamızda öncelikle önceki çalışmalarda hiç değinilmemiş bir konu olan garabet tabirinin muhteva tenkidiyle bağlantısını kurmaya çalışacağız. Aslında sadece İbn Kesir özelinde değil, genel olarak hadis sahasında bu konuda yapılmış herhangi bir araştırmadan haberdar olmadığımızı kaydetmek isteriz. Ayrıca, çalışmamızda İbn Kesir'in kullanmış olduğu muhteva tenkidi kıstaslarını sistematik ve olabildiğince kapsamlı bir şekilde tahlil etmeye çalışacağız. Önceki araştırmalarda sadece Kur'ân-ı Kerim'e, sahih hadislerle, tarihî bilgilere, teşrî tarihine ve akla aykırılık kıstasları ele alınmış ve bu kıstaslar oldukça sınırlı sayıda örnekle desteklenmiştir. Halbuki bizim tetkikimize göre bunların yanında sünnete,¹¹ icmâa ve dinin temel öğretilerine

8 Şehrî, *Menhecü İbn Kesîr*, 368.

9 Abdurrahman b. Ali es-Süneydî, "Murâcaât İbn Kesîr ve nakduhû li-mutûn merviyâtî's-sîreti'n-nebeviyye", *Mecelle Âlemi'l-Kutub* 2003 (5/24), 383-405. Makalenin genişletilmiş hâli el-Mektebetu's-şâmile'de "Menhecîyyetu't-te'lîf fi's-sîre inde İbn Kesîr" ismiyle kitap olarak yayımlanmıştır. Çalışmanın makale versiyonu internette şebeketu'l-elûke web sayfasında bulunmakla beraber bu dosya makalenin orijinal formatında olmadığından sayfa numaralarına atıf mümkün değildir. Makalenin yayınlanmış haline ulaşamadığımızdan daha geniş olan kitap versiyonunu kullandık. Halil Hasan Zürkanî'nin "Menhec İbn Kesîr fi's-sîreti'n-nebeviyye" isimli, 2010'da *Mecelletu't-Turâsi'l-İlmiyyi'l-Arabî*'de (1/11, 27-56) yayımlanan makalesi Süneydî'nin mezkûr çalışmasının kelimesi kelimesine neredeyse tamamen aynıdır; dolayısıyla muhtemel bir intihal durumu gözükmemektedir. Bu sebeple makalemizde daha erken tarihli olan Süneydî'nin çalışmasını esas aldık.

10 Hakîme Hafzî - Siham Umâre, "Cuhûdu'l-hâfız İbn Kesîr fi nakd merviyâtî's-sîreti'n-nebeviyye", *Mecelletu Vahdeti'l-Umme* 2020 (7/14), 14-51.

11 Sünnete muhalefetle sahih hadislerle muhalefetin farkına ilgili bölümde değinilecektir.

muhalefet, nübüvvet kelamına benzememe, kalabalık bir grubun şahit olduğu bir olayın bir kişi tarafından aktarılması, naklini gerektiren birçok sebep bulunan bir olayın bir kişi tarafından aktarılması, metin içi tutarsızlık, lafız rekâketi, mana nekreti, sezgisel tenkit gibi kıstaslar da İbn Kesir tarafından çok sayıda hadiste kullanılmıştır. Çalışmamızda, tespit ettiğimiz bütün örneklerle araştırmamızın boyutlarını aşacağı için ana metinde yer veremediğimiz halde seçtiklerimizden otuz yedi örneği paylaşmamızın İbn Kesir'in metin tenkidinin boyutu hakkında bir fikir vereceğini ümit ediyoruz. Günümüzde muhteva tenkidi konusunun önemi ve bu husustaki tartışmalar dikkate alındığında bu kıstasların geniş ve dikkatli bir şekilde mercek altına alınması ve ikna edici ve yeterli seviyede delil sunulmasının bu tartışmaların vuzuha kavuşturulmasında önemli bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. İbn Kesir ayrıca yirmi tane *Sahihayn* hadisini muhteva tenkidine tâbi tutup bu hadislerin bir kısmında geçen bazı bilgilerin yanlışlığını ortaya koymuş, diğer bir kısmının ise işkâl noktalarını izaha çalışmıştır. Bu konuyu hacmine ve önemine binâen müstakil bir makalede incelemeyi düşünüyoruz.

Çalışmamızın birinci bölümünde garabet tabirinin muhteva tenkidi kapsamında kullanımı ele alınmıştır. İkinci bölümde ise İbn Kesir'in kullandığı muhtelif muhteva tenkidi kıstasları mercek altına alınmıştır. Çalışmamızda zikredilen örnek hadislerin tam metinlerini vermek yerine konularına işaret edilmiştir.

1. “*Garâbet*” Tabirinin Muhteva Tenkidi Kapsamında Kullanımı

Garib kelimesi bir hadis ıstılahı olarak, bir ravinin bir hadisle teferrüdünü ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.¹² Ancak İbn Kesir'in garib tabirini zaman zaman teferrüd manasında kullanmakla beraber bazen de muhteva tenkidi bağlamında da kullanması dikkat çekmektedir. Örneklerde görüleceği üzere, “*metni garib/ hadiste garâbet var çünkü ...*” kalıbıyla gelen ifadelerde gerekçe olarak teferrüd yerine Kur'an-ı Kerim'e, akla, icmâa muhalefet gibi durumların açık bir biçimde belirtilmesi İbn Kesir'in garib tabirini sadece bir hadisin teferrüd durumuna işaretin ötesinde hadisin metnindeki bir mana sorununa delalet etmek için de kullandığını göstermektedir. İbn Kesir, bir sonraki alt başlıkta bazı örnekleri görüleceği üzere, mana sorununun daha büyük olduğu durumlarda “*garib cidden*” ya da “*garâbe şedîde*” tabirlerini kullanır. “*Cidden garib, bilakis münker veya mevzu*”¹³ ve “*cidden münker, bilakis yalan*”¹⁴

12 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV yayınları, 2018), 101-102; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV yayınları, 2021), 93-94; Salahattin Polat, “Garib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Ocak 2024).

13 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/94.

14 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/296.

gibi kullanımlara bakıldığında bir hadisteki mana sorunu arttıkça “garib” ifadesi yerine “münker” ve daha ileri durumlarda “mevzu/yalan” tabirlerinin tercih edildiği görülmektedir. Ayrıca, “*cidden gariptir; ma’ruf olan ise*”¹⁵ ve “*cidden gariptir; doğrusu (savâb) ise*”¹⁶ şeklindeki kullanımlar da garib tabirinin zıt anlamlısı olarak ma’ruf ve savâb tabirlerine işaret etmekte, dolayısıyla garib ifadesinin bir mana sorununa işaret için kullanıldığını göstermektedir. Son olarak, “*Bunda hem lafız hem de mana cihetiyle garâbet vardır.*”¹⁷ ifadesi lafız garabetiyle teferrüdün, mana garabetiyle ise hadisteki bir mana sorununun kastedildiğini daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

İbn Kesir’in garib/garâbet tabirlerini muhteva tenkidi kapsamında kullandığını birçok örnek üzerinde göstermek mümkün olmakla beraber bu tabirlerin bu amaçla kullanıldığına dair daha önce yapılmış bir araştırmaya rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Üstelik İbn Kesir üzerine yapılmış bazı araştırmalarda garib tabirinin kullanımı ele alınmış, ancak belirttiğimiz sonuca ulaşılmamış ve bazı hatalı çıkarımlar dahi yapılmıştır.

Örneğin, “garib” tabirinin İbn Kesir’in *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm* isimli eserinde kullanımını inceleyen bir araştırmada bu tabirin irsal, tedlis, inkıta, teferrüd, ızdırab, şaz olma ve nekâret gibi birçok duruma işaret etmek için kullanıldığı ve buradan hareketle İbn Kesir’in bu tabiri genel olarak hadisin zayıflığını beyan etmek için kullandığı sonucuna ulaşılmıştır.¹⁸ Yazarın bu sonuca ulaşmasının sebebi İbn Kesir’in bir hadis hakkındaki garib hükmünün yanı sıra sened ve metinle ilgili verdiği diğer hükümlerin sanki garib hükmüyle ilişkiliymiş gibi algılanmış olmasıdır. Halbuki “garib, senedi munkatı” örneğinde olduğu gibi, bir hadisin senedi ve metni hakkında yapılan değerlendirmelerin birbiriyle bağlantılı olması zaruri değildir.

Araştırmamızın giriş bölümünde çalışması hakkında bilgi verdiğimiz Umerî, yüksek lisans tezinde İbn Kesir’in teferrüdü beyanı konulu bir başlık altında müellifin bu amaçla “garib” ve “garib cidden” tabirlerini kullandığını belirtmiş, “garib” ıstılahı hakkında usul kitaplarındaki standart bilgileri paylaşmış ancak “garib” ile “garib cidden” tabiri arasında bir fark gözetmemiş ve bu iki tabirin muhteva tenkidiyle alakasına değinmemiştir.¹⁹ Öncelikle yazarın İbn Kesir’in eserinde bu kavramları muhteva tenkidiyle bağlantılı kullanmasına değinmemesi elbette bir eksikliktir. Ayrıca, “garib” ve “garib cidden” tabirleri arasındaki farka dikkat edilmemesi de ayrı bir sorundur. Zira sadece

15 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/495.

16 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/17.

17 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/326-327.

18 Muhammed b. Ali b. Abdullah, *Medlûlu mustalahi'l-garib inde'l-İmâm İbn Kesir dirâsetun nakdiyyetun tabîkiyyetun min hilâl tefsîrihi* (Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye bi Gazze, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 220-221.

19 Umerî, *el-Menhecû'n-nakdî'l-hadîsi inde İbn Kesir fi kitabihî el-Bidâye ve'n-nihâye*, 134.

teferrüdü beyan için garib tabiri yeterli olup özellikle “cidden garib” denilmesi gerekmemektedir. İbn Kesir’in “garib cidden” tabirini bilhassa mana sorununun büyüklüğünü ifade için kullandığı örneklerde rahatlıkla anlaşılacaktır.

Bu bölümde ilk olarak İbn Kesir’in “garib/garâbet” tabirini muhteva tenkidi bağlamında kullandığı birtakım örneklere yer verilecektir. “Garib cidden” tabirinin kullanıldığı birtakım örnekler ise ayrı bir alt başlıkta değerlendirilecektir. Ayrıca garabetle yakın anlamından dolayı “nekâret” tabirinin kullanıldığı bazı örneklere de müstakil bir başlık altında kısaca işaret edilecektir.

İbn Kesir’in Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde geçen bir hadisi makul bulmadığı için garib olarak nitelemesi dikkat çekici bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hadise göre Rasulullah Kâbe’den geri çevrilmek korkusundan dolayı kırân hacı yapmıştır.²⁰ İbn Kesir söz konusu hadisi şöyle tenkit eder: “*Metin yönünden garib oluşunun sebebi ise ‘Kâbe’den geri çevrilme korkusuyla kırân yaptı’ sözüdür. Yüce Allah İslam’ı kuvvetlendirmiş, Harem bölgesini fethetmiş, bir önceki sene hac mevsiminde Mina’da bundan böyle hiçbir müşrikin hac yapamayacağı ilan edilmiş ve Rasulullah’ın beraberinde veda haccında kırk bine yakın insan bulunmuş²¹ iken Hz. Peygamber’i Kâbe’den geri çevirecek olan kim olabilir ki?*”²² Görüldüğü üzere veda haccının içinde cereyan ettiği şartlar son derece emniyetli iken mezkûr haberde bir korku durumunun ifade edilmesi aklın yadırgayacağı bir husustur ve “garib” tabiri açıkça bu mana sorunuyla ilişkili olarak kullanılmıştır.

Yine o, Kâbe’nin yeniden inşasıyla alakalı bir haberin içeriğini şöyle tenkit eder: “*(Haberdeki) şu söz bir garâbet içerir: ‘(Hz. Peygamber) ergenliğe ulaştığında’. Halbuki meşhur olan bilgiye göre Rasulullah (sav) otuz beş yaşındayken bu olay olmuştur.*”²³ Görüldüğü üzere buradaki “*ve fihî mine’l-garâbe kavluhû ...*” ifadesi garabet tabirinin muhteva tenkidi kapsamında kullanıldığını göstermektedir. İbn Kesir bir başka haberin tenkidi sadedinde “*ve fihî garâbe*

20 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/586.

21 Zürkânî (ö. 1122/1710) Veda Haccı için Rasulullah (sav) ile birlikte doksan bin, yüz on dört bin hatta daha fazla insanın yola çıktığına dair haberlerin bulunduğunu, ancak Mekke’de beraberindekilerin daha da fazla olduğunu zira Mekke halkının, ayrıca Hz. Ali ile birlikte Yemen’den gelenlerin de onlara hac sırasında katıldığını belirtir. bk. Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf Zürkânî, *Şerhu’l-Mevâhibi’l-ledünniyye*, thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1996), 4/146. Öte yandan, İbn Kesir’in verdiği kırk bin rakamı İbnü’l-Cevzî tarafından hadis hâfızı Ebû Zür’a er-Râzî’den (ö. 264/878) nakledilmiştir. bk. Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü’l-Cevzî, *Telkîhu fühûmi ehlî’l-eser fi’uyûni’t-târîh ve’s-siyer* (Beyrût: Şeriketu Dâri’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, 1997), 73.

22 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 5/164.

23 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 3/97.

ve hüve ..." der ve Fatıha sûresinin ilk inen sûre oluşunu gerekçe olarak gösterir.²⁴ Görüldüğü üzere, sahih hadislere muhalefet müellifin verdiği garâbet hükmünün sebebinin oluşturmaktadır.

Bu misallere ilaveten, Ahmed b. Hanbel'in aktardığı bir habere göre, Muâviye, Hz. Peygamber'in hac ve umrenin birleştirilmesini yasakladığını beyan eder.²⁵ İbn Kesir mezkûr haberin senedinin iyi olduğunu ancak hac ve umrenin birleştirilmesi yasağına dair *ifadenin garib görüldüğünü (yustağrab)* belirtir. Müellif sahih hadislerde Rasulullah'ın kırân haccı yaptığının geçtiğini, veda haccına kırk bin sahabinin şahit olduğunu, eğer kırân haccını yasaklamış olsaydı bu kadar sahâbîden sadece birinin bu haberi aktarmada tek kalmayacağını belirterek hadisin bu haliyle mahfuz olamayacağını kaydeder. İbn Kesir bu hadisin râvi tasarrufuna maruz kaldığını düşünür. Müellifin saydığı ihtimallerden birine göre hadisin aslında, mut'anın yasaklanması vardır. Râvi bunu müt'a (temettü') haccı olarak düşünmüştür; halbuki kast edilen müt'a nikahıdır.²⁶ Burada "müt'a haccı" ifadesiyle yukarıda geçtiği üzere hac ve umrenin birleştirilmesi kastedilmektedir.

1.1. "Garib Cidden" Tabirinin Kullanımı

Yukarıda bahsedildiği üzere "garib cidden" tabiriyle mana sorununun daha büyük gözüktüğü durumlar ifade edilmiştir. Aşağıda bununla alakalı bazı örneklerle yer verilecektir.

Kurban Bayramı'nda hacıların giyimiyle ilgili bir hüküm içeren bir hadisin ardından İbn Kesir "*Bu hadis cidden gariptir zira ulemadan hiç kimsenin bu görüşte olduğunu bilmiyorum.*" diyerek ilgili hadisin icmâa muhalif bir hüküm içerdiğini ve bu sebeple "*cidden garib*" şeklinde ifade ettiği bir mana sorununun ortaya çıktığını kaydeder.²⁷

Yine, İbn Kesir'in "*İbn İshak'ın Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Mekke'den Habeşistan'a hicret edenler arasında zikretmesi cidden gariptir.*" şeklindeki değerlendirmesi bu tabirin muhteva tenkidi bağlamında kullanımını ispatlayan bir diğer örnektir.²⁸ Bilindiği üzere, Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ra) Mekke'den değil, Yemen'den Habeşistan'a gitmiş ve daha sonra oradan Medine'ye geçmiştir.²⁹

Bir haberde Selmân-ı Fârisî'nin hanîf dini arayışı sırasında Şam'da bir yerde her sene ortaya çıkan ve kendisine gelen hastaları iyileştiren bir insana yönlendirildiği, bu insanı arayıp bulduğu, ona arzusunu söylediğinde bu ki-

24 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/198.

25 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/78.

26 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/172-173.

27 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/261.

28 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/285.

29 Buhârî, "*Farzu'l-humus*", 15. Ayrıca bk. Yaşar Kandemir, "*Ebû Mûsâ el-Eş'arî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Şubat 2024).

şinin Selmân'a "Bu din ile gönderilecek olan peygamberin zamanı yaklaşmıştır." dediği anlatılmaktadır. Haberin devamında bu olayı kendisine anlatan Selmân'a Hz. Peygamber'in "Eğer doğru söylüyorsan İsa b. Meryem ile karşılaşmışsın demektir." dediği yer almaktadır. İbn Kesir haberin bu kısmını, yani tam da bu sözü "*cidden garib bilakis münker*" olarak değerlendirir ("*kaoluhu ... garibun cidden bel münker*") ve gerekçe olarak fetret süresinin ve Selmân'ın yaşının böyle bir karşılaşmaya elvermeyeceğini ifade eder.³⁰

İbn Kesir, Cîrâne umresinin Zilkade ayında yapıldığı hususunda neredeyse bir icmân bulunduğunu belirtir. Bu umrenin Şevval ayında gerçekleştirildiğinin zikredildiği bir haberi bu sebepten ötürü "*garib cidden*" olarak tavsiye eder.³¹

Yine, Mescid-i nebevînin inşasında Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın Hz. Peygamber'in ardından birer taş koymaları üzerine Rasulullah'ın "Bunlar benden sonra devleti yönetecek olanlardır." dediğinin anlatıldığı bir haberi İbn Kesir "*Bu hadis bu siyakla cidden gariptir. Maruf olan ise ...*" sözleriyle tenkit etmiştir.³² Bu örnekte "garib" ile "maruf" tabirlerinin zıt anlamda kullanımı önemlidir zira genelde marufun zıttı olarak münker tabiri kullanılmaktadır. Bir başka örnekte ise "*Bu cidden gariptir, doğrusu ise ...*" şeklinde bir kullanım bulunmakta, burada da "garib" ile "savab" tabirleri zıt anlamda kullanılmaktadır.³³ Dolayısıyla burada garib tabiriyle teferrüdün değil, bir mana sorununun kastedildiği anlaşılmaktadır.

Son olarak İbn Kesir, Abdullah b. Amr b. Âs tarafından nakledilen ve Kâbe'nin yeryüzünden iki bin sene evvel var olduğuna dair bir haberi "*Cidden garib. Sanki Abdullah'ın Yermük günü elde ettiği ve içinde pek çok israiliyat bulunan iki yükten (gelen bir haber)*" diyerek muhtevasını israiliyat içermesi sebebiyle tenkit eder.³⁴

1.2. "Nekâret" Tabirinin Kullanımı

Garâbet kavramıyla yakından alakalı bir diğer kavram mananın yadırganmasını ifade eden nekârettir. Yukarıda bahsedildiği üzere, mana sorununun daha da büyük gözüktüğü durumlarda İbn Kesir nekâret tabirini kullanmıştır. Aşağıda bu hususa işaret eden bazı örnekler yer verilmiştir.

Bir haberde Veda haccından dönüşte Gadîr-i Hum denilen mevkide Mâide sûresinin 3. ayetinin nâzil olduğu ve zilhicce ayının on sekizinci gününde tutulan orucun altmış aylık oruca tekabül ettiği bildirilmektedir. İbn Kesir bu

30 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/119-120.

31 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/641.

32 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/495.

33 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/17.

34 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/94-95.

haberi “*cidden münker, bilakis yalan*” olarak niteler ve sebep olarak sahih hadislerde³⁵ bu ayetin arefe gününde nazil olduğunun belirtildiğini kaydeder. İbn Kesir tenkidini şöyle sürdürür: “Sahih hadislerde mana olarak geçtiğine göre Ramazan ayı orucu on aylık oruca tekabül eder. O halde nasıl olur da bir günlük oruç altmış aylık oruca denk gelir. Bu batıldır.”³⁶ Görüldüğü üzere burada müellif söz konusu haberi makul bulmamıştır. İbn Kesir'in bu sözünün ilk cümlesinin açıklamasını Nevevî'nin izahında bulmak mümkündür. İşaret edilen ve metni “Kim Ramazan ayını ve ardından Şevval ayından altı gün oruç tutarsa tüm zamanını oruçla geçirmiş gibidir.” şeklinde olan hadisin³⁷ şerhi sadedinde Nevevî ulemânın söz konusu hadisi şöyle açıkladıklarını söyler: İyilikler on katıyla mükafatlandırıldığı için Ramazan ayı orucu on aylık oruca, altı gün Şevval orucu da iki aylık oruca tekabül eder ve böylece insan bir sene boyunca tüm zamanını oruçla geçirmiş gibi olur.³⁸

Tirmizî'nin *Sünen*'inde naklettiği bir habere göre bir kişi Hz. Hasan'ı Muâviye'ye biat ettiği için ayıplar. Bunun üzerine Hz. Hasan o kişiye kendisini ayıplamamasını, Rasulullah'ın (sav) Ümeyye oğullarının kendi minberinde hutbe verdiği dair bir rüya gördüğünü ve buna üzülmediğini söyler. Hz. Hasan'ın aktarımına göre bunun üzerine hem Kevser hem de Kadir sûreleri nazil olur. Hadisin devamında “‘Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır.’ ki Ümeyye oğulları senden sonra bu kadar müddet hüküm sürecektir ey Muhammed” şeklinde bir ifade yer almaktadır. (*إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا وَنَزَّلَتْ: {*)³⁹ Hadisin devamında râvi Emevî devletinin müddetini hesapladıklarında bu kadar -yani bin ay- tuttuğunu ekler. İbn Kesir burada çok dikkatli bir aklı muhakeme yapar. Buna göre, bu hadiste görünüşte Emevîler kınanmaktadır ve bunu vurgulamak için Emevîlerin hüküm sürecekleri bin ayın Kadir gecesinden daha az hayırlı olduğuna dikkat çekilmektedir. Ancak Kadir gecesi zaten çok faziletli bir gece olup bu gecenin Emevîlerin devletinden üstün tutulması, onların devletinin kınandığı manasına gelmez. Bu durumda hadisin maksadı hasıl olmamış olur. Müellif ayrıca Emevîlerin hükmünün doksan iki sene sürdüğünü, bin ayın ise seksen üç seneye tekabül ettiğini dolayısıyla hadisteki hesabın da yanlış olduğunu yani hadis metninin vakıya aykırılık arz ettiğini bildirir.⁴⁰ Görüldüğü üzere İbn Kesir hem akla hem vakıya muvafakat kıstaslarını dik-kate almıştır. Onun “*Bütün bunlar bu hadisin nekâretine delalet eder.*”⁴¹ ifadesi

35 Buhârî, “İmân”, 32.

36 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/296.

37 Müslim, “Sıyâm”, 204.

38 Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc* (b.y.: Müessesese Kurtuba, 1414/1994), 8/81.

39 Tirmizî, “Tefsîr”, 85.

40 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/363.

41 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/364.

ise nekâret tabirini açıkça muhteva tenkidi bağlamında kullandığını göstermektedir.

Başka bir haberde Hz. Ali'nin "Ben en büyük sıddığım. Benden sonra bunu yalancı ve iftiracı dışında kimse söylemez. Rasulullah ile birlikte insanlardan yedi sene önce namaz kıldım." dediği nakledilmektedir. İbn Kesir şu sözlerle bu haberi tenkit eder: "Bu hadis her hâliyle münkerdir. Ali (ra) böyle bir söz söylemez. Ayrıca nasıl olur da insanlardan yedi sene önce namaz kılabilir? Böyle bir şey tasavvur dahi edilemez!"⁴² Dikkat edilirse müellif haberin nekâretini, Hz. Ali'nin söyleyeceği bir söze benzememesine ve içeriğinin gerçeklikten çok uzak oluşuna bağlamaktadır.

Yine, bir haberde Rasulullah'ın miracda bir meleğin ezan okuduğunu duyması anlatılmaktadır. İbn Kesir tenkit sadedinde "Bu sahih değil, bilakis münkerdir... Eğer Allah Rasulü isra gecesinde bunu duymuş olsaydı, hicretin ardından namaza çağrı için bunu emretmesi beklenirdi."⁴³ Görüldüğü üzere münker hükmü akla uygun olmamaya bağlanmıştır.

İbn Kesir'in veda haccıyla ilgili bir haberi⁴⁴ değerlendirme sadedinde sarfetmiş olduğu şu ifade de nekâret-muhteva tenkidi ilişkisini göstermektedir: "Şu lafızda şiddetli bir nekâret söz konusudur: 'umre yapmadı' (lafzuhû fihi nekâre şedide ve hüve kavluhû lem ya'temir)" Söz konusu haberde Hz. Aişe Rasulullah'ın (sav) ifrad haccı yaptığını ve umre yapmadığını (وَأَفْرَدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) anlatılmaktadır. İbn Kesir nekâretin sebebi olarak gösterdiği umre yapılmamaya dair kısmın bir ihtimale göre makul bir açıklaması olabileceğini, ancak başka bir anlam vermeye göre sahih hadise muhalif ve ulemadan kimsenin katılmadığı bir görüş olduğunu kaydeder. İbn Kesir bu sözle Hz. Peygamber'in hacla beraber ve hacdan önce umre yapmadığı kastediliyor ise bunun, Hz. Peygamber'in ifrad haccı yaptığını söyleyenlerin görüşü olduğunu belirtir. Öte yandan, İbn Kesir bu sözle Hz. Peygamber'in hiç umre yapmadığının yani hacla beraber, hacdan önce ve hacdan sonra umre yapmadığının kastedildiği takdirde bunun ulemadan kimsenin katılmadığı bir görüş olduğunu, ayrıca Rasulullah'ın hacla beraber yaptığı umresi dışında, yaptığı dört umrenin de zilkade ayında olduğuna dair sahih hadislere de muhalif düştüğünü bildirir.⁴⁵ Görüldüğü üzere nekâret tabiri hadisteki bir mana sorununa işaret etmek için İbn Kesir tarafından kullanılmıştır.

İbn Kesir, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde naklettiği ve Hz. Peygamber'in (sav) Mekke'nin fethi senesinde vefat edeceğini söylemesini içeren bir hadisi⁴⁶ şöyle değerlendirir: "(Hadisin) lafzında şiddetli bir nekâret söz konusudur;

42 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/223.

43 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/516.

44 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/162-163.

45 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/136-137.

46 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/366.

bu da O'nun (sav) o sene vefat edeceğidir. Bu ise batıldır (ve fi lafzihî nekâre şedîde ve hüve kavluhû ...)" Daha sonra Mekke'nin fethinin ihtilafsız bir şekilde hicrî 8. senede gerçekleştiğini, Hz. Peygamber'in de yine ihtilafsız bir şekilde 11. senede vefat ettiğini belirtir.⁴⁷ "Garâbet" ve "Nekâret" tabirlerinin muhteva tenkidi bağlamında kullanımını gerekçeleri ile birlikte tablo halinde şöyle gösterebiliriz.

Tablo 1: "Garâbet" ve "Nekâret" Tabirlerinin Muhteva Tenkidi Bağlamında Kullanımı

Gerekeç	Haber	Gerekeç	Haber
<i>Akla muhalefet</i> (5 örnek)	Veda haccında korku; zilhicce 18. gün orucu; kadir gecesi Emevilerin saltanatından faziletli oluşu; Hz. Ali'nin 7 sene namazı; miracda bir meleğin ezan okuması	<i>İcmâa (hem fukahâ, hem ehl-i siyer icmâina) muhalefet</i> (5 örnek)	Şevval ayında Cirane umresi; Hz. Hamza'nın cenaze namazı ⁴⁸ ; hacıların giyimi; veda haccı; Rasulullah'ın Mekke'nin fethi senesinde vefatı
<i>Sahih hadise muhalefet</i>	Mâide sûresi 3. âyetinin nüzülü	<i>Tarihî bilgiye muhalefet</i>	Ümeyye oğullarının saltanatı
<i>Peygamber/Sahabe sözüne benzememe</i>	Hz. Ali'nin "ben siddik-ı ekberim..." sözü	<i>İsrâiliyat içirme</i>	Kâbe'nin tarihi
<i>Kalabalık bir grubun şahit olduğu bir olayın bir kişi tarafından aktarılması</i>	Muaviye'nin kırân haccının yasak olduğunu nakletmesi		
Not: Sahih hadis ve tarihi bilgi kıstaslarına sadece birer örnek yazılmıştır.			

2. İbn Kesir'in Başvurduğu Muhteva Tenkidi Kıstasları

Bu bölümde İbn Kesir'in eserinde başvurduğu muhteva tenkidi kıstaslarının sistematik ve kapsamlı bir incelemesini hedefliyoruz. İlk kıstas olarak İbn Kesir'in dikkate değer birçok tenkit örneği sunduğu akıl kıstasından başlamak istiyoruz. Diğer muhteva tenkidi kıstaslarından sahih hadislere ve tarihî bilgilere muhalefet İbn Kesir ve genel olarak muhaddisler tarafından en sık kullanılan kıstaslar oldukları için bunlar hakkında sadece birer örnek vermekle iktifa edeceğiz.

⁴⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/581-582.

⁴⁸ Bu örnek hakkında bilgi ikinci bölümde icmâ kıstası alt başlığında verilecektir.

2.1. Akla Uygunluk

İbn Kesir bazı örneklerde “*manasızdır*”, “*akla son derece uzak ve imkânsız bir durumdur*” gibi açık ifadeler kullanarak, bazı örneklerde de metnin makuliyetten uzak ve yersiz oluşunu daha geniş bir şekilde izah ederek metnin tenkidinde akla başvurmuştur.

Zilhicce ayının on sekizinci gününde tutulan orucun altmış aylık oruca tekabül ettiğine, Hz. Ali'nin insanlardan yedi sene önce namaz kıldığına,⁴⁹ Rasulullah'ın Kâbe'den geri çevrilmek korkusundan dolayı kıran haccı yaptığına, Ümeyye oğullarının kendi minberinde hutbe verdiklerini bir rüyada gördüğüne⁵⁰ ve miracda bir meleğin ezan okuduğunu duyduğuna dair hadislerin akıl yönüyle tenkidi birinci bölümde geçmiştir.⁵¹

Bu misallere ilaveten Muhacirlerle Ensâr arasında muâhâtının anlatıldığı bir haberde Rasulullah (sav) ile Hz. Ali'nin, Hz. Hamza ile de Zeyd b. Hârise'nin kardeş yapıldığı anlatılmaktadır. İbn Kesir muâhâtın maksadının muhacirlerle Ensârın birbiriyle kaynaştırılması olduğunu belirterek muhacirlerin kendi aralarında kardeş yapılmalarının “*manasız*” olduğunu ifade eder.⁵² Görüldüğü üzere müellifin tenkidi tamamen mantikî bir zemine dayanmaktadır zira bir muhacirin başka bir muhacirle kardeş yapılması söz konusu muâhâtın maksadına muhalif olup bu sebeple makul değildir. İbn Kesir bu iki örnekte ancak özel bir durum varsa vaziyetin anlaşılabilirliğini ekler.

Başka bir haberde Hendek gününde insanların birer tuğla, Selman-ı Fârisî'nin ise ikişer tuğla taşıdığı geçmektedir. İbn Kesir bu durumdaki akla aykırılığa şöyle işaret eder: “Hendek kazılmasında tuğla taşınması *manasızdır*. Görünüşe göre ravi karıştırmıştır.”⁵³

İbn Kesir isra hadisesiyle ilgili her bir rivayetin ayrı bir olay olarak kabul edilmesinin, yani birden çok defa isranın gerçekleştiğinin düşünülmesinin akla çok uzak bir durum olduğunu şu ifadelerle belirtir: “Zira tüm siyaklarda (anlatımlarda) peygamberlere selam verilmesi, onlarla tanışma ve namazın farz kılınması vardır. O hâlde nasıl olur da bütün bunların birden çok defa gerçekleştiği iddia edilebilir? *Bu akla son derece uzak ve imkânsız bir durumdur*”

49 Bu örneğe Hafzî ve Süneydî de akıl kistası başlığında işaret etmişlerdir. bk. Hafzî – Umâre, “Cuhûdu'l-hâfız İbn Kesîr fî nakd merviyâtı's-sîreti'n-nebeviyye”, 44; Süneydî, *Menheciiyyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesîr*, 51.

50 Bu örneğe Süneydî de akıl kistası örnekleri içinde işaret etmiştir. Süneydî, *Menheciiyyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesîr*, 53-54

51 Ayrıca müttefekun aleyh bir hadisin İbn Kesir tarafından akıl kistasıyla tenkidinin tahlili işaret ettiğimiz üzere müstakil bir makalede incelenecektir.

52 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/508.

53 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/494. Bu örneğe Süneydî ve Hafzî de işaret etmişlerdir. Süneydî, *Menheciiyyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesîr*, 51; Hafzî - Umâre, “Cuhûdu'l-hâfız İbn Kesîr fî nakd merviyâtı's-sîreti'n-nebeviyye”, 45.

(*hâza fi gâyeti'l-bu'd ve'l-istihâle*).⁵⁴ Görüldüğü üzere müellifin akıl yürütmesi gayet yerindedir ve yönelttiği tenkit tamamen akla aykırılıkla alakalıdır.

Yine İbn Kesir, Süheylî'nin Hassan b. Sabit'in korkak olduğuna dair bir haber aktardığını belirtir. Ancak İbn Kesir bu haberin doğruluğu halinde müşrik şairlerin Hassan'ı bu zaafı dolayısıyla hicvetmiş olmaları gerektiğini ama böyle bir hiciv haberi bulunmadığını ifade ederek bu haberin bu sebeple eleştirildiğini kaydeder.⁵⁵

İbn Kesir Hendek savaşı sırasında kaçırılan namazlar hakkında bazılarının unutmayı sebep gösterdiğini belirtir ve bu görüşü şöyle tenkit eder: "Böyle bir durumun namazı muhafaza konusunda hırsları/azimleri kuvvetli olan çok sayıda insanın başına gelmesi uzak bir ihtimaldir. Öğle, ikindi ve akşam namazlarını terk edip bunları yatsı vakti kıldıkları rivayet edilmişken nasıl böyle bir şey (unutma) olmuş olabilir ki?"⁵⁶ Burada eleştirilen, bir hadis değil bir hadis hakkındaki bir görüş olsa da müellifin aklî muhakemesini göstermesi açısından dikkate değerdir.⁵⁷ Hz. Ali için güneşin battıktan sonra geri çevrilmesine dair haberin akıl yönünden tenkidi aşağıda başka bir kıstasın içinde gelecektir.

2.2. Kur'an-ı Kerim'e Uygunluk

İbn Kesir gerek müspet gerekse menfi anlamda Kur'an'a uygunluk kıstasını dikkate almıştır. Diğer bir deyişle, bazı örneklerde Kur'an'a muhalefet illetinin varlığını göstererek metnin zaafına, diğer bazı örneklerde ise Kur'an'a muhalefet illetinden selameti göstererek metnin sıhhatine hükmetmiştir.⁵⁸

İbn Kesir Kâbe'nin Hz. Âdem zamanında bina edildiğine dair haberlerin Kâbe'yi ilk olarak Hz. İbrahim'in bina etmiş olmasını gerektiren Kur'an-ı Kerim'in zahirine muhalif olduğunu⁵⁹ ve bu sebeple sahih olmadığını kaydeder. Müellife göre bu haberler sahih hadislere de muhaliftir zira *Sahîhayn'*daki bir habere göre Kâbe Mescid-i Aksâ'dan kırk sene önce inşa edilmiştir.⁶⁰ Mescid-

54 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/352.

55 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/303.

56 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/304.

57 Bu örneğe Süneydî de işaret etmiştir. bk. Süneydî, *Menheciiyetu't-te'lif fi's-sîre inde İbn Kesir*, 51.

58 *Sahîhayn'* da geçen üç hadisin İbn Kesir tarafından Kur'an-ı Kerim kıstasıyla tenkidinin tahlili işaret ettiğimiz müstakil bir makalede incelenecektir.

59 İbn Kesir'in ifadesi şu şekildedir: "عَرَفَ طَاهِرَ الْقُرْآنِ يَقْتَضِي أَنَّ إِبْرَاهِيمَ أَوَّلَ مَنْ بَنَاهُ مُبْتَدِئًا، وَأَوَّلَ مَنْ أَسَّسَهُ." Bakara sûresinin 127. ayeti ("İbrahim İsmail'le birlikte o evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu: "Ey rabbimiz! Bizden bunu kabul buyur; şüphesiz sen işitensin, bilensin.") Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşasını anlatmaktadır. Burada Hz. İbrahim'in Kâbe'yi ilk olarak inşa ettiği açıkça zikredilmese de İbn Kesir'in belirttiği üzere Kur'an-ı Kerim'de Kâbe'nin Hz. İbrahim'den evvel inşa edildiğine dair bir bilginin geçmemesi, İbn Kesir açısından Kur'an'ın zâhirine göre Kâbe'yi ilk defa olarak onun inşa ettiğini göstermektedir.

60 Buhârî, "Enbiyâ", 12; Müslim, "Mesâcid", 1.

i Aksâ'yı Yâkub (as) inşa ettiğine göre Kâbe'nin Hz. Âdem tarafından değil, Hz. İbrahim tarafından inşa edilmiş olması gerekir.⁶¹

İbn Kesir eserinin pek çok yerinde hadislerle ayetlerin uyumuna dikkat çekmiştir. Bir örnek vermek gerekirse o, Hz. Peygamber hakkında önceki kitaplarda bilgilerin mevcudiyetine işaret eden ayetleri zikrettikten sonra Ne-caşi, Abdullah b. Selam, Selmân-ı Fârisî ve başkalarının kıssalarında da benzer bir durumun olduğunu hatırlatır.⁶² Bu muvafakat durumu, ilgili hadislerin Kur'an'a aykırılık illetinden selametini göstererek metinlerinin sıhhati için olumlu bir karine teşkil etmektedir.

2.3. Sünnete Uygunluk

Bir haberin sünnete uygunluğu ile kastımız haberdeki söz veya davranışın Allah Rasulü'nün (sav) her zamanki yaşam tarzıyla uyumlu olmasıdır. Mesela, hicretle ilgili bir haberde Sevr mağarasında Allah Rasulü'nün namaz kıldığı menkuldür. Müellif "Hz. Peygamber üzüldüğünde namaz kıları." diyerek bu olayda namaz kılmış olmasının, O'nun (sav) her zamanki yaşayış hâline yani sünnetine muvafık olduğunu kaydeder.⁶³ Dolayısıyla sahih sünnete uygunluk ilgili haberin sıhhati hakkında tek başına yeterli olmasa da burada olumlu bir karine olarak görülmüştür.

2.4. Sahih Hadislere Uygunluk

Muhaddislerin en sık başvurdukları muhteva tenkidi kıstası olan sahih hadislere uygunluk ölçüsünü İbn Kesir de pek çok yerde kullanmış olup iyi bilinen bir konu olduğu için burada sadece bir örneğe işaretin yeterli olacağını düşünüyoruz. Birinci bölümde Veda haccından dönüşte Gadîr-i Hum denilen mevkide Mâide sûresinin 3. âyetinin indiğine dair bir haberin mezkûr âyetin arefe gününde nâzil olduğunu haber veren sahih hadislere⁶⁴ muhalefet sebebiyle tenkid edildiğini görmüştük.⁶⁵

İbn Kesir muhacirlerle ensârın kardeş yapılmasının anlatıldığı bir haberde Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile Sa'd b. Muâz'ın eşleştirilmesini sahih hadislere muhalif bulur. Zira Sahîh-i Müslim'de aktarılan bir hadiste Ebû Ubeyde b.

61 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/94.

62 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/139. Nübüvvet mührü özelinde önceki kitap ehlinin Hz. Peygamber'e dair bilgileri hakkında daha geniş malumat için bk. Erdiñç Ahatlı, "Nübüvvet Mührü (Târîhî Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2001 (3), 293-294. Eski kitaplarda Hz. Peygamber'in geleceğinin müjdelenmesine yönelik bk. Erdiñç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 91-113.

63 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/445.

64 Buhârî, "İmân", 32.

65 Ayrıca Sahîhayn'da geçen yedi hadisin İbn Kesir tarafından sahih hadislere uygunluk/muhalefet kıstasıyla tenkidinin tahlili işaret ettiğimiz müstakil bir makalede incelenecektir.

Cerrâh'ın Sa'd b. Muâz ile değil, Ebû Talha ile kardeş yapıldığı hikaye edilmektedir.⁶⁶

2.5. İcmâa Uygunluk

İbn Kesir icmâa delalet eden çeşitli tabirleri sadece fukahanın icmâi için değil, siyer ulemasının icmâi için de kullanmıştır. Ehl-i siyerin bir hususta ittifakını belirtmek amacıyla "icmâ",⁶⁷ "muctema aleyh",⁶⁸ "lâ hilâf",⁶⁹ "lâ ihtilaf",⁷⁰ "el-meşhûr",⁷¹ "kavlû'l-cumhûr"⁷² gibi tabir ve ifadelere ya bizzat başvurmuş ya da başka bir âlimden nakletmiştir. Dolayısıyla bu başlık altında bu tür kullanımlara da yer vereceğiz.

Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi senesinde vefat edeceğini söylemesi, Cirane umresinin Şevval ayında yapılması, veda haccı ve hacıların giyimiyle ilgili haberlerin icmâi açısından tenkidi birinci bölümde geçmişti.⁷³

Mesela, bir hadiste Uhud savaşının ardından Hz. Hamza'nın cenaze namazının yetmiş defa kılındığı geçmektedir. İbn Kesir bu haber hakkında *garib* dedikten sonra gerekçe olarak Süheylî'nin "Şehirlerin ulemasından hiç kimse böyle bir şey söylememiştir." sözünü aktararak zikredilen haberdeki bilginin siyer âlimlerinin icmâi ettikleri bir bilgiye muhalif olduğunu kaydeder.⁷⁴ Dikkat edilirse burada *garib* tabiri muhteva tenkidi bağlamında kullanılmıştır.

2.6. Tarihî Bilgiye Uygunluk

Tarihî bilgiye uygunluk da sık kullanılan ve iyi bilinen bir kıstastır. Kadir gecesinin kendisinden faziletli olduğu bin ayın Emevîlerin saltanat süresine denk olduğuna dair hadisin⁷⁵ târihî bilgilere muhalefet ettiğine dair tenkit birinci bölümde geçmişti. Dolayısıyla burada bir diğer örneği paylaşmakla iktifa edeceğiz.⁷⁶

İbn İshâk'ın aktardığı bir haberde Varaka b. Nevfel'in Bilâl-i Habeşî müşrikler tarafından işkence görürken onun yanından geçtiği ve onu teselli ettiği anlatılmaktadır.⁷⁷ İbn Kesir bu haberin müşkil görüldüğünü zira Varaka'nın

66 Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 203.

67 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/485.

68 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/34, 4/107.

69 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/278.

70 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/282.

71 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/193, 226, 296, 309, 361, 476.

72 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/34.

73 Ayrıca Sahîhayn'da geçen bir hadisin İbn Kesir tarafından icmâi kıstasıyla tenkidinin tahlili işaret ettiğimiz müstakil bir makalede incelenecektir.

74 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/215.

75 Tirmizî, "Tefsîr", 85.

76 Ayrıca Sahîhayn'da geçen sekiz hadisin İbn Kesir tarafından târihî bilgilere uygunluk/muhalefet kıstasıyla tenkidinin tahlili işaret ettiğimiz müstakil bir makalede incelenecektir.

77 Ebû Muhammed Cemâleddin İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1/318.

vahyin fetreti döneminde vefat ettiğini, müslüman olan sahâbenin ise Müd-
dessir sûresinin ilk âyetinin nâzil olmasından sonra İslam'a girdiklerini dola-
yısıyla Varaka'nın azab gören sahâbeyle karşılaşmasının târihen mümkün ol-
madığını kaydeder.⁷⁸

2.7. Dinin Temel Öğretilerine Uygunluk

İbn Kesir bir bebeğin Rasulullah ile konuşmasından bahseden bir haber hak-
kında “*Bu aklın veya şeriatın yadırgayacağı bir şey değildir.*” der ve İsrailoğulları
arasında yaşayan Cüreyc isimli bir âbidin de bir bebeği konuşturmasıyla ilgili
hadise⁷⁹ işaret eder.⁸⁰ Dikkat edilirse bu örnekte haberin muhtevasının akla
ve şeriata muhalif olmadığı belirtilerek müspet manada bir tenkid yapılmıştır.
Diğer bir deyişle ilgili hadisin akla ve şeriata muhalefet şeklinde bir illetten
salim olduğu ifade edilmiştir. Elbette bu durum tek başına hadisin sıhhatini
temin etmezse de sıhhatin teyidinin bir parçasını oluşturmaktadır. Yani bu
muvafakat durumu metnin sıhhati için gerekli ancak yetersiz bir şarttır.

2.8. Lafız Rekâketi

Lafızların basitliği münekkitlerin dikkat ettiği bir özelliktir. Bir haberde Hz.
Ali ve Fatıma'ya bir gece bir miskinin, ertesi gece bir yetimin, diğer gece ise
bir esirin gelerek yemek istediği ve bunun üzerine İnsan sûresinin ilk âyetle-
rinin nazil olduğu anlatılır.⁸¹ İbn Kesir bu hadisin münker olduğunu, bazı
imamların ise söz konusu hadisi mevzû saydıklarını ve bunu lafızların
rekâketine dayandırdıklarını ifade eder. Ayrıca hadiste Hasan ve Hüseyin'in
ismi geçmektedir; bu sûre ise Mekkîdir. Dolayısıyla tarihî bilgi açısından da
uyumsuzluk mevcuttur.⁸²

İbn Kesir Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye “Ey Ali şunları yap; bunları yapma;
kim şunları yaparsa böyle böyle olur” şeklinde vasiyetlerde bulunduğunu an-
latan çeşitli haberlerin de lafızlarının basit ve manalarının düşük olduğunu
(بِالْفَاطِطِ رَكِيكَةً، وَمَعَايِنِ أَكْثَرُهَا سَخِيقَةً) kaydeder.⁸³

2.9. Mana Nekâreti

Mana nekareti münekkidin metnin manasını yadırgaması ve sorunlu görme-
sini ifade etmektedir. Bir önceki örnekte İbn Kesir'in haberin “*manasının dü-
şük*” olmasını tenkidi, mana nekareti bakımından tenkide de bir örnektir.

78 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/269.

79 Buhârî, “Mezâlim”, 35, “Enbiyâ”, 48, “Amel fi's-salât”, 7.

80 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/235-236.

81 İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir eş-Şeybânî, *Üsdü'l-gâbe*, thk. Adil Ah-
med Abdulmevcüd (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 7/230.

82 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/470-471.

83 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/355.

Bir diğer örnekte, “*Dünyanızdan üç şey bana sevdirdi: Güzel koku ve hanımlar. Gözümün aydınlığı ise namazdadır.*” şeklindeki bir haberde⁸⁴ geçen “üç şey” ifadesi İbn Kesir’e göre manayı sorunlu yapmaktadır. Nitekim namaz dünya işlerinden değil, bilakis ahiret işlerindedir.⁸⁵ Söz konusu hadisin mahfuz şekli şu şekildedir: “*Bana dünyadan şunlar sevdirdi: Güzel koku ve hanımlar. Gözümün aydınlığı ise namazdadır.*”⁸⁶ Görüldüğü üzere hadisin mahfuz hâlinde namaz dünyadan sayılmamıştır.

2.10. Sezgisel Tenkit

Münekkitler sahip oldukları güçlü tenkit melekesi ile bazen herhangi bir gerekçe göstermeden bir hadis hakkında sadece olumlu veya olumsuz bir his taşıdıklarını beyan edebilirler. Aşağıda İbn Kesir’in bu şekilde yaptığı hem olumlu hem de olumsuz tenkide birer örnek verilmiştir.

İbn Kesir, Ammar b. Yasir’in şehit edilmesiyle alakalı gaybî ihbarı içeren bir hadisi şöyle tenkit eder: “*Bu siyakın mevzu olduğu açıktır.*”⁸⁷ Görüldüğü üzere burada açıkça belli bir gerekçe gösterilmemiş olsa da münekkit sahip olduğu tenkit melekesiyle ilgili haberin mevzu olduğuna kanaat getirebilmektedir.

Yine, İbn Kesir’in, Hz. Abbas’ın ve Ebû Süfyân’ın Rasulullah (sav) peygamberliğini ilan ettiği sıralarda Yemen’e ticaret için gitmeleri ve orada bir Yahudi âlimiyle Hz. Peygamber hakkında konuşmalarını konu edinen bir haber hakkında “*Bu güzel bir siyaktır; ravilerden bir kısmı hakkında olumsuz konuşulmuş olsa bile üzerinde parlaklık, nur ve doğruluk parıltısı vardır.*” şeklindeki değerlendirmesi konumuz açısından önem arz etmektedir.⁸⁸ Görüldüğü üzere müellif senedin zayıflığına rağmen metin hakkında müspet bir kanaat serdetmiş ve gerekçe olarak belli bir kıstasa işaret etmeksizin sezgisel olarak böyle bir düşünceye sahip olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir deyişle senedin ve metnin sıhhatleri ayrı olarak değerlendirilmiş ve olumlu manada bir muhteva tenkidi yapılmıştır.

2.11. Nübüvvet /Sahabe Sözüne Benzememe

Hz. Ali’nin “*Ben en büyük sıddığım. Benden sonra bunu yalancı ve iftiracı dışında kimse söylemez. Rasulullah ile birlikte insanlardan yedi sene önce namaz kıldım.*” şeklindeki ifadesini içeren bir haberi İbn Kesir’in “*Bu hadis her hâliyle münkerdir. Ali (ra) böyle bir söz söylemez.* Ayrıca nasıl olur da insanlardan yedi sene

84 Aclûnî’nin (ö. 1162/1749) belirttiğine göre söz konusu hadis bu hatalı hâliyle bazı geç dönem eserlerde geçmekte olup hadisin farklı tarihlerinde böyle bir ifade yer almamaktadır. bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, thk. Yusuf Muhammed Ahmed (Dimaşk: Mek-tebetü’l-İlmi’l-Hadîs, 1422/2001), 1/387.

85 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 6/37.

86 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/307.

87 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/516.

88 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 3/126.

önce namaz kılabılır? Böyle bir şey tasavvur dahi edilemez!”⁸⁹ sözleriyle tenkidine birinci bölümde işaret etmiştik. Görüldüğü üzere müellif, bu ifadenin Hz. Ali’nin söyleyeceği bir söze benzememesini haberin tenkidinde akla muhalefetin yanında diğer bir gerekçe olarak sunmuştur. Bu kıstasla ilgili tespit edebildiğimiz tek örnek budur.

2.12. Naklini Gerektiren Birçok Sebep Bulunan Bir Olayın Bir Kişi Tarafından Aktarılması

İbn Kesir Hz. Peygamber’in duasıyla güneşin battıktan sonra ikinci namazını kılamayan Hz. Ali için geri çevrilmesini içeren haberi şu şekilde tenkit eder: “Böyle bir haberin kabulünde senedi muttasıl olsa da bir haber-i vahid kabul edilmez çünkü *bu konunun nakli için birçok sebep bulunur. Bu yüzden bu haberin tevatür ve istifaze yoluyla nakli gerekir.*”⁹⁰ Müellif ilgili haberin bir de akıl cihe-tiyle tenkit edilmesini şöyle aktarır: “Ali ikinci namazını kaçırdığı için güneşin geri döndürülüşü caiz olur da Hendek günü öğle, ikinci ve akşam namazını kaçırarak Rasulullah, muhacirler ve Ensar için güneş neden geri çevrilmez?”⁹¹ İbn Kesir söz konusu haberi teferrüdün ileri bir hâli olan kaynaklarda bulun-mama gerekçesiyle de eleştirir: “Malik ve Kütüb-i Sitte başta olmak üzere müsned, sünen, sahih ve hasen hadisleri toplayan kitapların sahiplerinin bu hadisi rivayeti terk etmeleri ve kitaplarına almamaları onların yanında bu hadisin bir aslının olmadığına yahut onlardan sonra uydurulduğunun en büyük delilidir.”⁹² Müellif ayrıca münekkitlerin merviyât bilgisinden faydalanarak bir hadisi tenkit etmelerine bu hadis özelinde şöyle ışık tutar: “Abdur-rezzak’ın ve şeyhi Sevrî’nin hadisleri imamlar nezdinde mahfuzdur. Onlar-dan gelen önemli bir haber asla bırakılmaz. O halde nasıl olur da böyle önemli bir hadisi Abdurrezzak’tan Hılf b. Salim gibi adalet ve zabtı bilinmeyen biri-sinden başka kimse nakletmemiş olur?”⁹³

89 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 3/223.

90 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 6/121-122.

91 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 6/121-122. Süneydî de bu örneği akıl kıstası kapsamında ver-miştir. bk. Süneydî, *Menhecîyyetu’t-te’lif fi’s-sîre inde İbn Kesîr*, 52.

92 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 6/128.

93 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 6/125. Musa Bağcı bir tebliğinde mezkûr hadisin ehl-i hadisçe metin tenkidine tabi tutulmadan kabul edildiğini, bu hadisi uydurma sayanların da İbn Tey-miyye hâricinde, metni tenkit etmeden sadece sened tenkidi yoluyla bu hükmü verdiklerini belirtmiştir. Bağcı söz konusu hadisin senedinin tenkidine dair İbnü’l-Cevzî, İbn Kesir, Ze-hebî ve İbn Kayyim el-Cevziyye’den bazı alıntılar yapmış, ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Ali b. el-Medinî’nin de bu hadisi asılsız saydıklarını kaydetmiştir. bk. Musa Bağcı, “Sünnet ve Ha-dislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis’in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi”, *Günü-müzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, ed. Salih Karacabey (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 74-79. Öncelikle, Ahatlı’nın isabetle belirttiği üzere anılan muhaddisler dâhil olmak üzere pek çok hadisçi tarafından uydurma olarak kabul edilen redd-i şems hadisinin ehl-i hadisin peygamber tasavvuruna örnek olarak gösterilmesi uygun gözükmemektedir. bk. Er-

2.13. Kalabalık Bir Grubun Şahit Olduğu Bir Olayın Bir Kişi Tarafından Aktarılması

Birinci bölümde Muâviye'nin kırân haccının yasak olduğunu nakletmesine dair hadisin tenkidinde bu kıstasa başvurulduğu görülmüştü. Bu kıstasla ilgili tespit edebildiğimiz tek örnek budur.

2.14. Metin İçi Tutarsızlık

Ahmed b. Hanbel'in aktardığı bir hadisin başında Hz. Aişe Rasulullah'ın veda haccında hem hacca hem umreye niyet ettiğini belirtirken hadisin sonunda "Rasulullah kaçırmaktan korktuğu haccı öne aldı, umreyi ise erteledi." demektedir.⁹⁴ İbn Kesir burada metin içi bir tutarsızlık görür ve bu durumu şöyle eleştirir: "(Aişe'nin metnin sonundaki) sözü *hadisin başıyla uyuşmamaktadır.*" (وَقَوْلُهُ: فَقَدَّمَ الْحَجَّ الَّذِي يَخَافُ فَوْتَهُ وَأَخَّرَ الْعُمْرَةَ. لَا يَلْتَمِمْ مَعَ أَوَّلِ الْحَدِيثِ: أَهْلًا بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ) Müellif daha sonra Aişe'nin bu son sözünü neyi kastetmiş olabileceğine dair iki ihtimal serdeder. İlk ihtimale göre Hz. Aişe Rasulullah'ın (sav) hacca ve umreye beraber niyet ettiğini, ancak önce haccın amellerini yapıp sonra umreye geçtiğini beyan etmiştir. İkinci ihtimale göre ise Hz. Aişe, Allah Rasulü'nün umreyi tamamen ertelediğini kastetmiştir ancak İbn Kesir bildiği kadarıyla ulemadan kimsenin bu görüşe kâil olmadığını belirtir.⁹⁵ Görüldüğü üzere, bir hadisin metninin kendi içindeki uyumu veya uyumsuzluğu da bir münekkît tarafından bir kıstas olarak değerlendirilebilmektedir.

diñç Ahatlı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi" Başlıklı Tebliğin Müzakeresi, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, ed. Salih Karacabey (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 91. Ayrıca Bağcı'nın "Reddü şems hadisinin uydurma veya sahih olduğunu söyleyen âlimler sadece isnat bakımından mevzu veya sahih olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü kaynaklarda onların metin açısından tenkidlerine dair bir bilgi mevcut değildir." şeklindeki ifadesi vâkıyı yansıtmamaktadır. Zira şaşırtıcı bir şekilde bizzat Bağcı'nın ilgili kaynaklarda alıntı yaptığı yerlerde İbnü'l-Cevzî, İbn Kesir ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin söz konusu hadisi metin açısından tenkitleri de yer almaktadır (Zehebî'nin metin tenkidi ise Bağcı'nın atıf yapmadığı başka bir eserinde geçmektedir. bk. Zehebî, *Tertîbu'l-mevzûât li'bni'l-Cevzî*, thk. Kemal Zağlûl (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 107. Bunlardan İbnü'l-Cevzî akla (güneşin geri gelmesiyle Hz. Ali'nin ikindiye yine edâ etmiş olmayacağı, dolayısıyla böyle bir olayın faydasız ve anlamsız oluşu) ve sahih hadislere muhalefet, Zehebî akla muhalefet (güneşin Hendek günü Hz. Peygamber ve ashâbın için geri çevrilmesinin daha öncelikli oluşu ve güneşin geri gelmesiyle Hz. Ali'nin ikindiye yine edâ etmiş olmayacağı) ve böyle önemli bir olayın yaygın biçimde bilinmesinin gereği, İbn Kayyim el-Cevziyye de yine böyle bir olayın meşhur olmaması, İbn Kesir de çalışmamızda anılan muhtevayla ilgili sebeplerle tenkit etmişlerdir. bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2008), 251-252; Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'if*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 1390/1970), 58.

94 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/183.

95 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/137.

2.15. İsrailiyât İçermesi

Kâbe'nin yeryüzünden iki bin sene evvel var olduğuna dair bir haberin israiliyât içermesi sebebiyle tenkidi birinci bölümde geçmişti. Bu bölümün sonunda müellifimizin başvurduğu muhteva tenkidi kıstaslarını tablo halinde şöyle gösterebiliriz.

Tablo 2: Başvurulan Muhteva Tenkidi Kıstasları

Gerekçe	Haber	Gerekçe	Haber
<i>Akla muhalefet</i> (8 örnek)	Muhacirlerin muâhata; Hendekte tuğla; birden çok isra; Veda haccında korku; zilhicce 18. gün orucu; kadir gecesi-nin Emevilerin saltanatından daha faziletli oluşu; Hz. Ali'nin 7 sene namazı; miracda bir meleğin ezan okuması	<i>İcmâa (hem fukahâ, hem ehl-i siyer icmâına) muhalefet</i> (5 örnek)	Şevval ayında Cirane umresi; Hz. Hamza'nın cenaze namazı; hacıların giyimi; veda haccı; Rasulullah'ın Mekke'nin fethi senesinde vefatı
<i>Kur'ân-ı Kerîm'e muhalefet</i> (2 örnek)	Kâbe'nin Hz. Âdem tarafından inşası; Peygamberlerin mirasçı bırakması	<i>Dinin öğretilerine uygunluk</i>	Bebeğin konuşması
<i>Sünnete muhalefet</i>	Mağarada namaz kılma	<i>Peygamber/Sahabe sözüne benzememe</i>	Hz. Ali'nin "ben sıddık-ı ekberim..." sözü
<i>Kalabalık bir grubun şahit olduğu bir olayın bir kişi tarafından aktarılması</i>	Muaviye'nin kıran haccının yasak olduğunu nakletmesi	<i>Naklini gerektiren birçok sebep bulunan bir olayın bir kişiden aktarılması</i>	Güneşin Hz. Ali için geri çevrilmesi

<i>Sahih hadise muhalefet</i>	Mâide sûresi 3. âyetin nüzûlü	<i>Tarihî bilgiye muhalefet</i>	Ümeyye oğullarının saltanatı
<i>Lafız rekâketi</i>	Miskin, yetim ve esirin yemek istemesi; Ali'ye vasiyet	<i>Mana nekâreti</i>	Dünyadan sevdirilen üç şey; Ali'ye vasiyet
<i>Sezgisel tenkit</i>	Ammar'ın şehadeti	<i>İsrâiliyat içirme</i>	Kâbe'nin tarihi
<i>Metin içi tutarsızlık</i>	Rasulullah'ın haccı	<i>Kaynaklarda bulunmama</i>	Güneşin Hz. Ali için geri çevrilmesi

Sonuç

İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs gibi önemli bir hadis usulü kitabı telif etmiş olan İbn Kesir *el-Bidâye ve'n-nihâye* isimli eserinde hadis tenkidini tatbikî olarak göstermiştir. O, usûl kitabında illet gibi muhteva tenkidiyle münasebeti olan bahislerde geniş izahlarda bulunmuş olsa da onun diğer eserlerinde yer alan hadis tenkidi tatbikatı illet kavramının mahiyetinin ve kapsamının vuzuha kavuşmasında ve İbn Kesir'in metin tenkidi zihniyetinin anlaşılmasında önemlidir.

Araştırmamız muhaddislerin kullandıkları bazı istilahların doğru medlûllerinin tespitinin de önem arz ettiğini göstermektedir. Zira araştırmamızın ulaştığı sonuçlara göre İbn Kesir *garâbet* ve *nekâret* kavramlarını sadece geç dönemde bu kavramlara yüklenen dar manada değil, bilakis bir hadisteki akla ve icmâa aykırılık gibi mana sorunlarına işaret edecek şekilde daha geniş bir anlamda kullanmıştır. Bu bulgu ise biraz önce değindiğimiz metin tenkidi tartışmalarının çözüme ve vuzuha kavuşturulmasına yardımcı olacaktır. Yine, ulaştığımız sonuçlara göre İbn Kesir Kur'an'a, akla, sünnete, icmâa, dinin öğretilerine uygunluk gibi birçok muhteva tenkidi kıstasını açık bir şekilde pek çok haberin tenkidinde uygulamıştır.

Araştırmamızın sınırlarını aşacağı için İbn Kesir'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* isimli eserinde tespit edebildiğimiz ve makalemizdeki başlıklara tekabül eden bütün bulgulara çalışmamızda yer verebilmiş değiliz. Bilhassa *garâbet*, *sahih* hadislerle ve sağlam *târihî* bilgilere muhalefet gerekçesiyle ilgili tenkit örnekleri bir hayli fazladır. Buna rağmen yine de çalışmamızın bulguları İbn Kesir'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* eserinde dikkate değer bir muhteva tenkidi mevcudiyetini göstermektedir. Nitekim gerek başvuru muhteva tenkidi kıstaslarının çeşitliliği, gerek metin bakımından tenkit edilen hadislerin sayısal çokluğu, gerekse *Sahîhayn* gibi en muteber hadis kaynaklarındaki haberlerin de

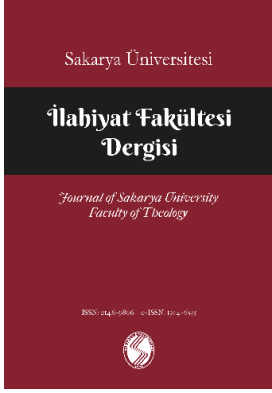
eleştirilebilmesi şaşırtıcıdır. Bu sebeple araştırma sonuçlarının muhaddislerin metin tenkidi konusunda çekimser ve başarısız oldukları algısının tashihi ve vakıanın daha doğru bir şekilde tespiti yönünde olumlu bir katkı sunacağını umuyoruz.

İbn Kesir özelinde yaptığımız bu araştırma, İbn Kesir gibi hadis tenkidinde öne çıkan büyük muhaddislerin eserlerinin daha dikkatli bir şekilde tedkik edilmesi gereğini de göstermiştir. Nitekim muhaddislerin tatbikatından elde edilen bulgular metin tenkidiyle alakalı tartışmalara daha somut katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ'*. thk. Yusuf Muhammed Ahmed. Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 1422/2001.
- Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Ahatlı, Erdinç. "Nübüvvet Mührü (Târîhî Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2001 (3), 281-302.
- Ahatlı, Erdinç. "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi" Başlıklı Tebliğin Müzakeresi. *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*. ed. Salih Karacabey. 89-93. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV yayınları, 2021.
- Bağcı, Musa. "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi". *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*. ed. Salih Karacabey. 67-88. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Hafzî, Hakîme - Siham Umâre. "Cuhûdu'l-hâfız İbn Kesîr fi nakd merviyâtî's-sîreti'n-nebeviyye". *Mecelletu Vahdeti'l-Umme* 2020 (7/14), 14-51.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbü'l-mevzûât*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2008.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Telkîhu fihûmi ehli'l-eser fi 'uyûni't-târîh ve's-siyer*. Beyrût: Şeriketu Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Üsdü'l-gâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka vd. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *el-Menâru'l-münîffi's-sahîh ve'd-da'îf*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1390/1970.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2015.
- Muhammed b. Ali b. Abdullah. *Medlûlu mustalahi'l-garîb inde'l-İmam İbn Kesîr dirâsetun nakdiyyetun tatbîkiyyetun min hilâl tefsîrihî*. Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye bi Gazze, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. b.y.: Müessesese Kurtuba, 1414/1994.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kesir-ebul-fida>
- Paksoy, Kadir. *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Polat, Salahattin. "Garib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/garib--hadis>.
- Süneydî, Abdurrahman b. Ali. "Murâcaât İbn Kesîr ve nakduhû li-mutûn merviyyâti's-sîreti'n-nebeviyye". *Mecelle Âlemi'l-Kutub* 2003 (5/24), 383-405.
- Süneydî, Abdurrahman b. Ali. *Menhecîyyetu't-te'lif fi's-sire inde İbn Kesir* (el-mektebetu's-şâmîle nüshası). Medine: Mucemma'u'l-Melik Fahd li-Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1431.
- Şehrî, Gırman b. Abdullah. *Menhecü İbn Kesîr en-nakdî li-merviyyâti's-sîreti'n-nebeviyye fi'l-Bidâye ve'n-nihâye*. Kasım: Kasım Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV yayınları, 2018.
- Umerî, Eymen Mahmud Selîm. *el-Menhecü'n-nakdî'l-hadîsi inde İbn Kesîr fi kitabihî el-Bidâye ve'n-nihâye*. Ammân: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tertîbu'l-mevzûât li'bni'l-Cevzî*. thk. Kemal Zaglûl. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*. thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.



İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinin Siyer Kısmında Başvurduğu Muhteva Tenkidi Kıstasları ve Garâbet Tabirini Muhteva Tenkidi Bağlamında Kullanımı

Mehmet Ali algan

Ardahan Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Ana Bilim Dalı

mehmetcalgan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5780-5067>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinin Siyer Kısmında Başvurduğu Muhteva Tenkidi Kıstasları ve Garâbet Tabirini Muhteva Tenkidi Bağlamında Kullanımı” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

Hadis Rivâyet Etmekten Alıkoyan Unsurlar

Factors that Prevent from Narrating Hadith

Sait İnan

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı – Dr., Gaziantep Islam Science and Technology
University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

sait.inan@gibtu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3850-9158>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atf/Citation: İnan, Sait. "Hadis Rivâyet Etmekten Alıkoyan Unsurlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 53-78. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.1439327>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Hadis rivâyet etmek konusunda bazı muhaddislerin ihtiyatlı bir tutum sergilediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Böyle bir tavra neden olan birçok unsur bulunmakla beraber hadis rivâyetinden geri bırakan etkenler genelde hadislerin asıllarını korumaya yönelik çabalar ve ravilerin konuyla ilgili hassasiyetleri zemininde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada hadis rivâyetine engel olan unsurlar tespit edilmeye çalışılmış, ancak sıhhat endişelerinin oluşturduğu hassasiyetler ve bu konu etrafında ifade edilen râvi titizlikleri ile ilgili hususlar dikkate alınmamıştır. Rivâyet etmekten alıkoyan unsurları kendi içinde güçlü ve zayıf olarak iki grupta ele almak mümkündür. Ancak makede davranış kalıplarına dönüşmeye sebep olan, etkin unsurlar ifade edilmiştir. Hadis rivâyetine engel olan durumlardan bir kısmı aktarım esnasında ortaya çıkabilecek eklemelere, azaltmalara ve yanlışlara karşı bir bilinç oluşturmak üzere ortaya çıkmıştır. Bunun yanında bir kısım çekinceler de rivâyet etmekten veya rivâyetin kendisinden değil, nakletmek için uygun şartların oluşmadığı harici unsurlardan kaynaklanmıştır. Son olarak hadis rivâyetini azaltan diğer bir unsur, râvilerin bu konuda takip ettiği yöntem ve tarzla ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivâyet, Râvi, Rivâyetten sakınma, Rivâyeti azaltma

Abstract

The position of Prophet Muhammad in Islamic society gave rise to the separation of his words and actions from the ordinary and evaluated as divine guidance. The combination of the transmission culture to which the Arab society was accustomed and the sense of curiosity about what the Prophet Muhammad said led to the emergence of a strong tradition of narration. This situation, which allowed all believers to talk about the Messenger of Allah, caused some problems with the accuracy and appropriateness of the narrations. In this field, where individual differences such as memory power, level of comprehension, and sense of responsibility are determinative, problems such as forgetting or adding to the hadith during narration have emerged. To prevent this situation, headings on avoiding narration have been opened in Hadith sources, and related narrations have been listed. However, most of these narrations were used to express the meticulousness of the Companions and tabi'ün in narrating and the extent of their sense of responsibility. From this perspective, it was emphasized that the Companions and tabi'ün had the intention of conveying the hadith correctly and preventing any negative consequences. While these determinations are accurate, they are incomplete on one side. The reasons underlying the practices of narrating less and being meticulous while narrating are not only efforts to increase the reliability of hadiths. There are different sensitivities to this issue. In this study, the reasons for the sensitivities around the subject of abstinence will be determined, and various approaches other than the concerns for the authenticity of the transmission will be attempted to be seen.

There are a multitude of factors that may influence an individual's decision to refrain from transmitting hadiths. Given the expansive nature of this field, a limitation will be imposed, and the subject will be examined within a narrower framework to facilitate sound evaluations. Accordingly, the news containing the words that signify a reduction in narration and abstinence from it will be identified, and the factors that precipitate this phenomenon will be sought to be discerned. Some of the factors that reduce narration are strong and effective. Some of them are weak, temporary factors. The article presents the elements that effectively influence behavioral patterns.

It is inherent to the nature of narration activities that they may give rise to certain difficulties. In these cases, where the delicate balance between narrating and acting upon it is in favor of narrating, some of the companions and tabi'ün stated that true knowledge is not to narrate a lot, but to act upon it. In cases where special efforts were required, such as internalizing the learned knowledge, it was preferred to understand and comprehend it rather than reaching a lot of knowledge. For this reason, some of the most renowned narrators of hadiths advised a reduction in the number of narrations and an emphasis on comprehension.

Some directives to reduce the narration of hadith stem from external factors that do not create suitable conditions for narration. In this context, the Prophet highlighted the potential for individuals to fabricate hadith narratives during periods of social unrest and instability and sought to cultivate awareness about the transmission and reception of hadith. This situation caused some reservations about the reception and transmission of hadith, with some individuals becoming

indifferent to the hadiths they heard due to these corruptions. Furthermore, numerous renowned hadith narrators throughout history have deemed it inappropriate to transmit hadith to individuals who lacked an understanding of the hadith in question and did not accord it the requisite value. They were meticulous in this regard, providing invaluable guidance that hadith should not be transmitted to everyone indiscriminately.

Another factor that decreases hadith narration is related to the method and style followed in this regard. In his teachings on hadith, the Prophet followed a gradual method, did not overload people with uninterrupted and excessive information, and did not tire his interlocutors. Some of the individuals renowned for their hadith narration activities were also not in a hurry in the transmission of hadith, guided by the teachings of the Messenger of Allah, and disinclined to engage in excessive narration. The transfer of experience between generations had a decisive effect on teaching activities which became more focused on application and practice. This interaction, which can be expressed as the teacher-student relationship in Islamic sciences, also manifested itself in the science of hadith. Some students indicated that their teachers narrated less and they narrated less.

Keywords: Hadith, Narration, Rāwī, Avoiding narration, Reducing narration.

Giriş

Hız. Muhammed'in İslâm dinindeki konumu, onun söylem ve eylemlerinin sıradanlıktan sıyrılmasına ve ilahi yönlendirmeler olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Arap toplumunun aşına olduğu nakilci kültür¹ ile Hız. Peygamber'in ne söylediğine dair merak duygusu bir araya gelince güçlü bir rivâyet geleneği ortaya çıkmıştır. Ancak bu durum Rasûlullâh'tan yapılan aktarımların doğruluğu ve yerindeliği hakkında bazı problemlere sebep olmuştur. Hafıza gücü, kavrayış düzeyi ve sorumluluk duygusu gibi bireysel farklılıkların belirleyici olduğu bir alanda; rivâyet sırasında unutmak, eksiltmek ve arttırmak gibi tehlikeler doğmuştur.² Hız. Peygamber bu konudaki suistimallere ve keyfiliğe engel olmak üzere kendi adına yapılan asılsız beyanları yalancılık olarak değerlendirmiş ve böylesine bir cürmü işleyenleri cehennemdeki yerine hazırlanmak tehdidiyle uyarmıştır.³

Hız. Peygamber'in ifade ettiği ikâzlar ve yönlendirmeler sadece kendi zamanını etkilemekle kalmamış, onu takip eden dönemlerde de bu uyarıların

1 Mahmud Şükri b. Abdillâh b. Mahmud el-Alûsî, *Bulûğu'l-erab fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, thk. Muhammed Behçet el-Eserî (Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, ts.), 1/38, 39.

2 Ebû Abdullâh İbn Mâce Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Mukaddime", 3.

3 Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 5/295; Ebû Bekr ibn Hemmâm b. Nafi' Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982), 6/109; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb Arnavud - Adil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000), 11/25; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1412/1991), "Mukaddime", 46; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beirut: Dâru Tevki'n-Necâd, 1422/2001), "Ehâdisü'l-enbiya", 49; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412/1991), "Mukaddime", 4.

etkisi devam etmiştir. Hadis kaynaklarında rivâyetten sakınma bâbları açılmış, konuyla ilgili merfu hadisler ile sahâbe ve tabiûn görüşleri sıralanmıştır.⁴ Ancak serdedilen haberlerin neredeyse hepsi selefin rivâyette gösterdiği titizliği, sorumluluk duygularının boyutlarını ifade etmek sadedinde kullanılmış, buradan hareketle sahâbe ve tabiûnun hadisi doğru nakletmek, herhangi bir suistimale kapı aralamamak düşüncesinde olduğu vurgulanmıştır. Bu tespitler her ne kadar doğru olsa da bir yanıyla eksiktir. Az rivâyet etmek, titizlik göstermek şeklindeki uygulamaların altında yatan nedenler sadece sıhhat düzeyini arttırmaya yönelik çabalar değildir. Bu konuda farklı hassasiyetlerin de olduğu görülmektedir. Bu çalışmada konu etrafında oluşan sakınmak türündeki hassasiyetlerin nedenleri tespit edilecek, aktarımın sıhhatine yönelik kaygıların dışında kalan farklı yaklaşımlar görülmeye çalışılacaktır.

Hadis naklinden geri durmaya neden olan çok sayıda unsur olabilir. Sınırları çok geniş olan bu alanda, konuyu ihata edip sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için bir sınırlandırmaya gidilecek ve mesele daha dar bir çerçeveden ele alınacaktır. Buna göre içerisinde rivâyeti azaltmak ve ondan geri durmak anlamına gelen lafızların yer aldığı haberler tespit edilecek, buna neden olan unsurlar görülmeye çalışılacaktır. Ancak “*Men kezebe aleyye*” gibi sıhhati korumaya yönelik hadisler çalışma alanımızın dışında tutulacaktır.

Klasik hadis eserlerinde çalışmaya kaynaklık eden rivâyetler için müstakil başlıklar açılmıştır. Buhârî (ö. 256/870), Kitabu’l-İlim’de,⁵ Dârimî (ö. 255/869), Müslim (ö. 261/875) ve İbn Mâce (ö. 273/887) Mukaddime bölümlerinde farklı başlıklar altında ilgili rivâyetleri sıralamışlardır.⁶ Râmhürmüzî (ö. 360/791) *el-Muhaddisü’l-fâsıl* isimli eserinde altı başlıkta rivâyetin kerih görüldüğü durumlarla ilgili haberleri zikretmiştir.⁷ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî* isimli eserinde yedi farklı başlıkta konuyla ilgili rivâyetleri ifade etmiştir.⁸ İbn Abdilber (ö. 463/1061) *Câmi’u beyâni’l-ilm’* de iki başlıkta konuyu ele almıştır.⁹ Fakat hadislerin sıhhatini korumaya yönelik reflekslerin dışında kalan, rivâyeti azaltmaya neden olan durumları müstakil olarak ele alan bir çalışma yoktur. Makale bu yönüyle özgün bir içeriğe sahiptir.

4 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/293; Dârimî, “Mukaddime”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 3; Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’i*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beirut: Dâru’l Fikir, 1391/1971), 549; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’*, thk. Muhmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü’l-Me’ârif, 1403/1982), 2/8.

5 Buhârî, “İlim”, 48, 49.

6 Dârimî, “Mukaddime”, 21, 25, 28, 41; Müslim, “Mukaddime”, 3; İbn Mâce, “Mukaddime”, 3.

7 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 549, 553, 566, 571, 579, 585.

8 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî*, 1/137, 327, 330, 331, 334, 335, 341.

9 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber el-Kurtûbî, *Câmi’u beyâni ilm*, thk. Ebu’l-Eşbâl ez-Züheyrî (Sudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1415/1994), 1/758, 2/998.

1. Rivâyet Etmekten Geri Bırakan Unsurlar

Hadis rivâyetinden alıkoyan unsurların ifade edileceği bu başlıkta davranış kalıplarına dönüşmeye sebep olan, etkin unsurlar ifade edilecektir. Sürekliliği olmayan, anlık değişkenlerin neden olduğu rivâyete engel durumlar dikkate alınmayacaktır. Örneğin abdestsizken ya da yaşı büyük olanın yanında rivâyet etmemek gibi hususlar aşılabilecek basit engellerdir. Bu hususların hadis rivâyetine engel teşkil ettiğini, külli değişimlere sebep olduğunu söylemek ikna edici olmayacaktır.

1.1. Rivâyet Etmek ve Amel İlişkisi

Hız. Peygamber'in hadisleri müminler açısından iki sorumluluk doğurmaktadır. Bunlardan ilki kişinin öğrendiklerini hayatına yansıtmasıdır. Kur'ân'da vurgu yapılan sâlih amel, ahlâk, ibadet, muamelât ve takva gibi hususlar bu sorumluluğun icrası ile mümkündür.¹⁰ İkinci sorumluluk ise kişinin öğrendiklerini bir başkasına aktarmasıdır. Tebliğ, irşat ve emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker¹¹ gibi görevlerin yerine getirilmesiyle tezahür imkânı bulan bu sorumluluk, bilginin bir başkasına aktarılmasını gerekli kılmaktadır.¹²

Bahsi geçen sorumluluk alanları nakletmeyi uzmanlık alanı haline getirmiş râviler açısından düşünüldüğünde, rivâyet etmek ve onunla amel etmeye titizlik göstermek gibi güçlükleri olan bir durum karşımıza çıkmaktadır. Burada sağlanması özel çaba gerektiren bir denge söz konusudur. Çünkü rivâyet etmeyi merkeze alan bir yaklaşımda öğrenilen her bilgi bir başkasına ulaştırılmak üzere muhafaza edilir ve bunların yayılması için gayret gösterilir. Ancak Hız. Peygamber'den sadır olan hususlar, öncelikle amel etmek için vaz edilmiştir. Bununla ilgili olarak bir hadiste Hız. Peygamber, İsrâ gecesi dudakları ateşten makaslarla kesilen bir grup görmüş ve bunların kim olduğunu Cebrail'e sormuştur. Cebrail onları iyiliği emredenler, nefislerini unutanlar, olarak nitelmiştir.¹³ Buhârî'deki bir rivâyette de kıyamet günü şiddetli azap gören bir insanın durumu betimlenmiş ve buna sebep olan husus, öğrettikleriyle amel etmemek olarak ifade edilmiştir.¹⁴ İlimle amel ve onu bir başkasına aktarmak konusunda Hız. Peygamber'in bir hedef olarak belirttiği şu hadis

10 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), el-Bakara 2/82, 129, 151, 172, 177, 189, Âl-i İmrân 3/164, en-Nisâ 4/57, el-A'râf 7/26, et-Tevbe 9/108, el-Hicr 15/99, Tâhâ 20/76, el-Furkân 25/70, el-Ankebût 29/7, ez-Zariyât 51/50, el-Mülk 67/2.

11 Dârimî, "Mukaddime", 46; Buhârî, "Enbiya", 50, "Şirket", 6; Müslim, "İman", 78; İbn Mâce, "Fiten", 20; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, es-Sünen, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, 1435/2014), "Melâhim", 17; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, es-Sünen, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1982), "İlim", 3, "Fiten", 11, 12, 70.

12 Bu sorumlulukların izlerini hadislerde görmek mümkündür. bk. Tirmizî, "Züh'd", 2.

13 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/223.

14 Buhârî, "Bedü'l-halk", 10.

önemli bir ölçü vermektedir. “Sadece şu iki kişiye gıpta edilir: İlki, Allah’ın verdiği malı yine Allah yolunda harcayan kimse; ikincisi ise Allah’ın verdiği ilimle amel eden ve onu bir başkasın öğretken kimse.”¹⁵

Rivâyet ve amel dengesinde belirtilen durumla ilgili olarak, rivâyet etmek amel etmeye engeldir, şeklinde bir yaklaşım yanlış olacaktır. Bildiğiyle amel etmek ve onu başkasına öğretmek imkânsız bir durum değildir. Fakat nakletmeyi meslek haline getiren bir kısım şahıslarda konuyla ilgili denge, rivâyet etmekten yana bir durum arz edince zamanla rivâyet etmeyi azaltan, onunla amel etmeyi önceleyen anlatımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Konuyla ilgili rivâyetler, meselenin anlaşılmasına katkı sunacaktır. Avn b. Abdullah’ın (ö. 115/733) bildirdiğine göre Abdullah b. Mes’ûd “İlim hadislerin çokluğuyla değildir, ilim kalpteki Allah korkusudur.” demiştir.¹⁶ Mâlik b. Enes (ö. 179/795), ilmin çok rivâyet etmek olmadığını, Allah tarafından kalbe koyulan bir nur olduğunu bildirmiştir.¹⁷ Mahled b. el-Hüseyn (ö. 191/807) “Hadis naklinden çok ahlaka ihtiyacımız var.”¹⁸ tespitiyle önemli bir ölçüye işaret etmiştir.

Bir kısım haberlerde ilimde önemli olanın, amel etmek olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu anlatımlarda direkt rivâyet etmekten bahsedilmese de erken dönemlerde ilim kelimesinin hadis anlamında kullanılmasından yola çıkarak hadis konusunda önemli olanın onu ezberlemek, almak olmadığı; önemli olanın onunla amel etmek olduğu sonucuna gidilecektir. İmam Şafîi’nin (ö. 204/820) “İlim hafızaya alınan şey değil, sana faydası olandır.”¹⁹ şeklindeki değerlendirmesi düşüncemizi desteklemektedir. Süfyân b. Uyeyne’den (ö. 198/814) nakledilen “Bu ilim ancak kendisine tabi olduğunda fayda verir.” rivâyeti de tespitimizi güçlendirmektedir.²⁰

Konuyla ilgili en dikkat çeken değerlendirmeden biri de Ebû İdrîs el-Havlânî’ye (ö. 80/699) ait olan “Kim yalnız nakletmek için hadis alırsa cennetin kokusunu alamaz”²¹ ifadeleridir. Bu haber amel niyeti taşımayan aktarımlar için bir engel teşkil edebilecek bir içeriğe sahiptir. Süfyân b Uyeyne (ö.

15 Buhârî, “İlim”, 15.

16 Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Horasanî el-Beyhakî, *el-Medhal ile’s-Süneni’l-Kübra*, thk. Muhammed Ziyaurrahman el-A’zamî (Kuveyt: Dâru’l-Hulefa Li’l-Kitabi’l-İslâmî, ts.), 314; Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1995), 9/102; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni ilm*, 1/758.

17 Ebu’l-Kâsim Abdurrahman b. Abdillâh el-Cevherî, *Müsnedü’l-Muvatta*, thk. Lütfü b. Muhammed es-Sağîr - Taha b. Ali (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1418/1997), 88; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, 558; Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâye ve takyîdi’s-semâ’*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Kahire / Tunus: Dâru’t-Turâs / Mektebetü’l-Atiyye, 1390/1970), 217; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî*, 2/174.

18 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, 559.

19 Beyhakî, *el-Medhal*, 325.

20 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, 558.

21 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/285; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni ilm*, 1/652.

198/814) kendisinden hadis nakletmek için gelen öğrencilerine “Önce bildiklerinizle amel edin, sonra size hadis naklederim”²² demiştir. Bahsi geçen haberlerin bütününde, rivâyet etmek ve amel dengesinde nakletmekten yana motivasyonların güçlü olduğu durumlarda, amelin önemsendiği ve rivâyet etmeyi azaltan bir tutum sergilendiği zahirdir.

1.2. Tefakkuh ve İçselleştirme Çabası

Kur’ân’ın “Size kendi içinizden elçi gönderdik. O size âyetlerimizi okuyor, sizi arındırıyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor ve bilmediklerinizi öğretiyor.”²³ âyetiyle söylemlerine ve “Onda sizin için güzel örneklikler vardır.”²⁴ âyetiyle de davranışlarına çok büyük anlamlar yüklediği Hz. Peygamber, toplum üzerinde ciddi etkiler uyandırmıştır. Sahâbenin Hz. Peygamber’i dinlerken başlarında kuş varmış hassasiyetiyle hareket etmeleri bu durumun açık bir göstergesidir.²⁵ Bu etki şüphesiz muhataplar açısından güçlü güdülenmelere ve derin fikri muhasebelere sebep olmuştur.

Hz. Peygamber kendisinin öğretmen olarak gönderildiğini ifade etmiştir.²⁶ Eğitim öğretim faaliyetleri belli bir süreç ve devamlılık isteyen uzun soluklu faaliyetlerdir. Özellikle iman ve amel gibi sabit, muhkem hale gelmesi ciddi çabalar ve uzun uğraşlar gerektiren meselelerde, meydana gelmesi beklenen neticelerin birden hâsıl olduğunu düşünmek doğru değildir. Öğrenen açısından derin anlayış gerektiren bu hususlar, hazmetmek ve içselleştirmek için belli bir zaman aralığını gerekli kılmaktadır. Sahâbenin Kur’ân’ı onarlı âyetler şeklinde öğrenmesinde bu yaklaşımın izini görmek mümkündür.²⁷ İmam Mâlik’in (ö. 179/795) naklettiği bilgiye göre İbn Ömer (ö. 73/693) Bakara sure-sini sekiz yılda öğrenmiştir.²⁸

Hadis rivâyeti açısından konu ele alındığında, hadislerin hemen nakledilmek üzere öğrenilmediği, onu öğrenen kişinin bir an önce bunları aktarmak düşüncesinde olmadığı görülmektedir. Hadisi alan kişideki anlama ve içselleştirme çabası böyle bir alışveriş döngüsüne engel teşkil edecek mahiyettedir. Kaynaklarımızda rivâyeti anlamayı önemseyen, anlayışı derin isimlere

22 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *İktizâu'l-ilmî'l-amel*, thk. Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1397/1977), 83.

23 el-Bakara 2/151.

24 el-Ahzâb 33/21.

25 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/394; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1.

26 İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

27 Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/743; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/170.

28 Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985), “Kur’ân”, 11.

dair çok sayıda haber bulunmaktadır.²⁹ Ancak daha çok rivâyeti azaltarak derinleşmeyi tavsiye eden anlatımları sıralamak konu açısından daha isabetli olacaktır. Süfyân b. Husayn'ın (ö. ?) bildirdiğine göre İbn Şübrüme (ö. 144/761) kendisine "Hadis rivâyet etmeyi azalt onu anla" demiştir.³⁰ Başka bir kaynakta İbn Şübrüme'nin aynı hitabı Hüseyim b. Beşir'e (ö. 183/799) yaptığı da nakledilmiştir.³¹ Mâlik b. Enes (ö. 179/796) ilim hususunda istekli olan gençlerini görünce onlara rivâyeti azaltmalarını, onda derinleşmelerini tavsiye etmiştir.³² " İbn Abdilber, Şu'be'nin "Bu hadisler sizi namazdan ve zikirden alıkoydu, onu bırakmaz mısınız?" ifadesini açıklarken "Burada eleştirilen husus, anlayış ve derinlik olmadan rivâyetleri çoğaltmaktır" demiş.³³

Bahsi geçen tefakkuh ve içselleştirme çabasını bütün râviler için genellemek elbette mümkün değildir. Sadece nakletmek için hadis öğrenen, aldığı hadisi anlamadan aktaran çok sayıda isim olduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim İbn Sîrîn (ö. 110/729) Kûfe'ye gittiğini, hadis talebinde olan 4000 kişi gördüğünü ve bunlardan ancak dört yüzünün anlayışta derinliğe ulaşabilecek insanlar olduğunu nakletmiştir.³⁴ Ancak hadis ilminde tanınmış bazı râvilerdeki anlama ve içselleştirme çabasının, rivâyet etmeyi azaltan bir boyuta ulaştığını ifade etmek mümkündür.

1.3. Toplumsal Yozlaşma

Hz. Peygamber bazı rivâyetlerde kendisinden sonra meydana gelecek savrulmalardan, tehlikelerden bahsetmiştir. Kıyametin alametlerinden ve onun yakınlığından bahseden neredeyse tüm hadislerde Hz. Peygamber ileride vuku bulacak fitnelere ve bozulmalara dikkat çekmiştir.³⁵ O, "Sakın benden sonra birbirinin boynunu vuran kâfilere dönüşmeyin."³⁶ ve fitnenin yaşandığı zamanlarda "...oturan, ayakta durandan, ayakta duran yürüyenden, yürüyende koşandan daha hayırlıdır."³⁷ şeklindeki uyarılarla ümmetinin takınması gereken tavırlardan da bahsetmiştir. Bu uyarılarda dikkat çekici diğer bir husus, bozulmaların Hz. Peygamber'den hemen sonra, yakın bir gelecekte beklenmesidir. Müslim "Kıyametin Yakın Olması" başlığında konuyla ilgili na-

29 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 241.

30 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 558.

31 Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân Veki', *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdulazîz Mustafa el-Merağî (Beirut / Riyad: Âlemü'l-Kutub / Mektebetü'l-Medâin, 1366/1947), 3/37.

32 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 559; Kâdî İyaz, *el-İlmâ'*, 1/216.

33 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni ilm*, 2/1029.

34 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 560.

35 Buhârî, "Kitâbu'l-fiten", 1, 5.

36 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/364; Buhârî, "Kitâbu'l-fiten", 8; Ebû Dâvûd, "Kitâbü's-sünne", 16.

37 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/207; Buhârî, "Kitâbu'l-fiten", 9; Müslim, "Fiten", 10.

killere yer vermiştir. Bunlardan birinde Hz. Peygamber kıyametle kendi arasındaki yakınlığı, şahadet parmağıyla orta parmağının yakınlığı olarak ifade etmiştir.³⁸

Hz. Peygamber'in bir bilinç ve farkındalık oluşturmak üzere anlattığı bu hâdiseler, hadis almak ve nakletmek konusunda birtakım çekincelere neden olmuş, bazı isimler bu bozulmalardan hareketle hadis almamıştır. Konuyla ilgili en net söylemleri İbn Abbâs'da (ö. 68/687) görmek mümkündür. O, rivâyetini dikkate almadığı Büseyr el-Adevî'den (ö. 81-90/701-709 arası) tepki alınca şunları söylemiştir: "Biz önceden Hz. Peygamber şöyle söyledi diyen birini iştince gözümüzü ona çevirir ve ona kulak kesilirdik. Ancak ne zaman ki sizler hırçın ve uysal develere bindiniz. Biz artık bildiğimiz hadislerden başkasını almaz olduk." demiştir.³⁹ Nevevî (ö. 676/1277) bu hadisi şerh ederken uysal ve hırçın develere binmek ibaresiyle ilgili olarak, "İnsanların istikameti kaybedip iyi ve kötü her yola girmesi"⁴⁰ şeklinde bir açıklama yapmıştır.

Ebû Hüreyre'ye ait diğer bir haberde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ahir zamanda birtakım deccallar ve yalancılar çıkacaktır. Bunlar sizin ve babalarınızın iştmediği hadisler getireceklerdir. Bunlardan sakınınız ki sizde bir fitneye sebep olmasınlar, sizi saptırmassınlar."⁴¹ Başka rivâyetlerde de deccal ve yalancılar ibaresi kullanılmadan "Ahir zamanda ümmetimden bir kısım insanlar çıkacak, sizin ve babalarınızın iştmediği hadisler söyleyecekler, bunlardan sakınınız." ibareleri yer almaktadır.⁴² Buradaki haberlerde her ne kadar hadislerin sıhhatine yönelik bir hassasiyet ve titizlik teması işlense de rivâyet konusunda çekinceye sevk eden unsur, İbn Abbâs'ın ifade ettiği üzere toplumda ve bireylerde meydana gelen savrulmalar ve sapmalardır.

İç karışıklıklar ve fitnenin yoğun olarak yaşandığı zamanlarda, bazı isimlerin takındığı tavırlar da hadis rivâyetinin azalmasında etkili olmuştur. Mu'tarrif b. Abdillâh (ö. 95/713), fitne zamanında yaklaşık dokuz yıl boyunca kimsese bir haber vermediğini, kimseden bir haber almadığını ifade etmiştir.⁴³ Benzer ifadeleri Şureyh b. Ertâd (ö. 80/699) da ifade etmiştir.⁴⁴ Süleymân el-Yeşkûrî (ö. ?) gibi bir isim bu karışıklıklarda vefat etmiş ve rivayetleri yayılma imkânı bulamamıştır.⁴⁵ Bununla beraber İbnü'l-Eş'as (ö. 67/687) isyanundan

38 Müslim, "Fiten", 134.

39 Müslim, "Mukaddime", 7; İbn Mâce, "İman ve Fedâilü's-sahâbe", 3.

40 Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihî Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392/1972), 1/80.

41 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/252; Müslim, "Mukaddime", 7.

42 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/252; Müslim, "Mukaddime", 7.

43 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakât*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1410/1989), 7/103.

44 Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'rr-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 12/442.

45 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifeü'r-ricâl*, thk. Vasiyullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), 2/487.

sonra kaçıp gizlenerek yaşamak zorunda kalan Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713)⁴⁶, hapse atılarak insanlardan tecrit edilen Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713),⁴⁷ gibi isimlerin rivâyetlerinin yayılma imkânı bulmaması, toplumsal huzursuzlukların hadis rivâyetine olumsuz etkisi adına son derece önemlidir.

Elbette bahsi geçen durumları hadis rivâyetine bütünüyle engel olan bir durum olarak değerlendirmek doğru değildir. Bununla beraber toplumsal yozlaşmanın rivâyet etmeyi azaltmak konusundaki rolüne dikkat çekmemek konu adına bir eksiklik olacaktır.

1.4. Ehil Olmayana Rivâyetin Hoş Karşılanmaması

İşittiği hadisi anlamayan, ona gereken değeri vermeyen veya onun muhafazasına özen göstermeyen birine hadis aktarmak birtakım problemlere sebep olacaktır. Tarih içerisinde hadis rivâyetiyle tanınan birçok isim bu konuda titizlik göstererek, herkese hadis nakledilmeyeceğine dair önemli yönlendirmelerde bulunmuşlardır.⁴⁸

Konuyla ilgili çok sayıda rivâyet bulmak mümkündür. İbn Ebi Şeybe (ö. 235/849), Râmhürmüzî (ö. 360/971) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ehil olmayana hadis nakledilmeyeceğini ifade eden başlıklar açarak ilgili rivâyetleri sıralamışlardır.⁴⁹ Bu rivâyetlerde Abdullah b. Mes'ûd'un "Kumaşımı ancak onu isteyen yanında yay"⁵⁰ ve "İlmi çoğaltınız, ancak domuzlara inci saçanlar gibi onu ehil olmayanlara vermeyiniz." dediği nakledilmiştir.⁵¹ Onun önde gelen talebelerinden Mesrûk (ö. 63/168) da hocasına benzer ifadelerde bulunmuştur.⁵²

Tâbiûnun önde gelen muhaddislerinden Saîd b. Cübeyr, (ö. 94/713) "Kumaşımı ancak onu isteyen yanında açarım"⁵³, Mutarrif b. Abdillâh ise "İştahı olmayana yemeğini yedirme" demiştir.⁵⁴ Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) bundan kastın hadis olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Ebû Kılâbe (ö. 104/722) daha açıklayıcı bir üslupla "Hadisi ancak onun kıymetini bilene tahdis et. Onu

46 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/273, 274, 275.

47 Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Bustî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1393/1973), 4/273.

48 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/327-331.

49 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/238; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 574; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/327.

50 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/238.

51 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 574.

52 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/327.

53 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/238.

54 Dârimî, "Mukaddime", 34; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/328.

55 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 591.

bilmeyene nakledersen bu ona zarar verir, fayda vermez.” şeklinde bir açıklama da bulunmuştur.⁵⁶ İçinde Saîd b. Cübeyr’in de bulunduğu bir gruba hitap eden İkrime (ö. 105/723) “İlmin bir karşılığı vardır onu almadan ilmi vermeyiniz” demiştir. Bu karşılık nedir diye soranlara da “Onu güzelce alabilecek olana vermektir.” cevabını vermiştir.⁵⁷ Zührî (ö. 124/742) ehil olmayanlara hadisleri yaymayı noksanlık, kusur olarak ifade etmiştir.⁵⁸ Hadisin bir harfini bile değiştirmediyini, zayi etmediğini söyleyen Abdulmelik b. Umeyr⁵⁹ (ö. 136/753) hadisi ehil olmayana vermeyi onu zayi etmek olarak tarif etmiştir.⁶⁰

Bazı isimlerin bu konuda sert diyeceğimiz tutum ve söylemleri de olmuştur. Bununla ilgili en keskin söylemler A’mes’ten (ö. 148/765) gelmiştir. O, Şu’be’nin (ö. 160/776) bir topluluğa hadis naklettiğini görünce “Sana yazıklar olsun, inciyi domuzların boynuna mı asıyorsun?” diyerek tepki göstermiştir.⁶¹ Başka bir olayda A’mes’ten bir kalabalığa hadis söylemesi istenmiş, o, kalabalığı bu iş için uygun görmeyince, tekrar aynı tepkiyi göstermiştir.⁶² Diğer bir rivâyette de A’mes, “Domuzların ayakları altına incileri atmayın” demiştir.⁶³ Buna benzer bir anlatım Mâlik’ten (ö. 179/795) de gelmiştir. O, ehil olmayana hadis rivâyet etmeyi domuzlara inci saçmak olarak nitelemiştir.⁶⁴ Başka bir yerde de her isteyene hadis aktarmayı ihanet olarak tarif etmiştir.⁶⁵

Bu başlıkta zikredilmesi gereken diğer bir husus da bid’at ehline rivâyetten sakınılması meselesidir. Kaynaklarda hadis aktaran bir kısım râvilerin, muhataplarını kontrol ettikleri ve bid’at ehli birileri olunca rivâyetten geri durdukları görülmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, “Bid’at Ehline Hadis Nakletmeyenler” başlığında konuyla ilgili 11 tane rivâyet sıralamıştır.⁶⁶ Bütününü ifade edip konuyu uzatmamak için dikkat çekici bir iki örnekle yetineceğiz. Nadr

56 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/238; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 571; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/328.

57 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 575; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni ilm*, 1/448; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/327.

58 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 571.

59 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 18/374.

60 İbn Ebî Amr Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: Tevzi'u'l-Mektebi'l-İslâmî, 1403/1982), 11/257; Beyhakî, *el-Medhal*, 365; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/328.

61 Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nadir, 1410/1989), 129; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni ilm*, 1/446; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/205.

62 Ali b. Ca'd, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, 123; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/205; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 6/346.

63 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/329.

64 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/329.

65 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/205.

66 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/331-333.

b. Şümeyl (ö. 204/820), Süleyman et-Teymî'nin (ö. 143/760) meclisindeki tanımadığı kişileri sorguladığını haber vermiştir. Yine onun bildirdiğine göre İbn Avn'ın (ö. 151/768) yanına Kaderî ve Mürcî kimseler geldiğinde o, yüzünü çevirmiş, hadis nakletmemiştir. Aslında bu konun hadis rivâyetine etkisi bir başlıkla değil, müstakil çalışmalarla ortaya koyulabilecek boyuttadır. Ancak konunun girişinde ifade edildiği üzere çalışmada rivâyeti azaltmak ve ondan geri durmak anlamına gelen lafızların yer aldığı haberler tespit edileceği için konu sadece bu yönüyle ele alınmıştır.

1.5. Hadis Rivâyetinde Teenni / Peş Peşe Rivâyetin Hoş Karşılanmaması

Hız. Peygamber dini tebliğ konusunda aceleci olmamaya, insanları bıktırmamaya özen göstermiştir.⁶⁷ Bu bir anlamda ona ait bir eğitim metodudur.⁶⁸ Bu metotta muhataba kısa zaman diliminde büyük sorumluluklar ve bilgiler yüklenmemiş, tedrici bir seyir izlenmiştir.⁶⁹ Perşembe günleri insanlara nasihatte bulunan Abdullah b. Mes'ûd'a bu dersleri her gün yapması için talep geldiğinde o, insanları bıktırmaktan endişe ettiğini ifade etmiş ve ardından "Hz. Peygamber bizi bıktırmamak için hassasiyet gösterir, bize uygun zamanlar gözetirdi." demiştir.⁷⁰ Ayrıca Abdullah, insanların istekli ve isteksiz zamanlarının olabileceğini, hadislerin istek duyulan zamanlarda öğretilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷¹ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de "İnsanlar size yöneldiğinde onlara hadis rivâyet ediniz, ancak ilgileri azaldığında bilin ki onların başka ihtiyaçları vardır."⁷² demiş ve meseleyi insani bir zeminde değerlendirmiştir.

Diğer bir rivâyette Ebû Hüreyre, Hz. Âişe (ö. 58/678) namazdayken odasının yakınına giderek, ona işittirecek tarzda peş peşe hadis söylemeye başlamıştır. Namaz bittikten sonra Hz. Aişe, yeğeni Urve'ye (ö. 94/713) şunları söylemiştir: "Eğer ona yetişebilseydim, Rasûlullâh senin söylediğin tarzda söylemezdi diyecektim."⁷³ Farklı rivâyetlerde Hz. Âişe'nin daha açıklayıcı ifade-

67 Buhârî, "İlim", 30, "Menâkıb", 23.

68 Emine Demil, "Hadisler Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Metodu", *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 5/2 (2019), 229, 230.

69 Mustafa Ağırman, "Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 117-118; Abdurrahman Ece, "Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Eğitim ve Öğretim Metodu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 300-301.

70 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/66; Buhârî, "İlim", 12.

71 Dârimî, "Mukaddime", 41; Buhârî, "İlim", 11.

72 Dârimî, "Mukaddime", 41.

73 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/358; Buhârî, "Menâkıb", 23; Müslim, "Fezâilu's-sahâbe", 160; Ebû Dâvûd, "İlim", 3.

lerle “Allah Rasûlü’nün sözlerinin arasında fasıla vardı, işitenler onu iyi anlardı.” demiştir.⁷⁴ Başka haberlerde ise Hz. Peygamber’in yavaş konuştuğuna, isteyeninin onun kelimelerini sayabileceğine dair anlatımlar zikredilmiştir.⁷⁵ İbn Hacer (ö. 852/1449) burada kastedilenin “Ağır ağır ve yerinde hadis söylemek”⁷⁶ olduğunu belirtmiştir. Sahâbeden İmrân b. Husayn (ö. 52/672) isterse hiç duraklamadan ve tekrara düşmeden iki gün boyunca art arda hadis nakledebileceğini, ancak bunu hoş karşılamadığını belirtmiştir.⁷⁷

Sahâbeden sonraki nesillerde de bu etkinin izlerini görmek mümkündür. Halid b. Mihrân’ın (ö. 142/758) bildirdiğine göre Ebû Kılâbe (ö. 104/722) kendilerine üç hadis aktarmış ve çok rivâyet ettim demiştir.⁷⁸ Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720), Ebû Kılâbe’den hadis nakletmesini istemiş o, çok rivâyet etmekten hoşlanmadığını söylemiştir.⁷⁹ Abdullah b. Dâvûd (ö. 213/829) bir fersah uzaklıktan A’meş’e (ö. 148/765) geldiğini, onun bir mecliste üçten fazla rivâyette bulunmadığını, bir defasında bunu dörde çıkarttığını bildirmiştir.⁸⁰ Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 194/810) da A’meş’in üç hadis rivâyet ettiğinde “Size sel geldi” dediğini belirtmiştir.⁸¹ Şu’be, Amr b. Dînâr (ö. 126/744) ile beş yüz kere karşılaştığını her beş sohbette bir hadis aldığını ve toplamda ondan yüz hadis işittiğini ifade etmiştir.⁸²

Bu noktada açıklanması gereken diğer bir husus, herhangi bir nedenden bahsetmeden, bazı isimlerin rivâyet etmediğini ifade eden anlatımlardır. Sahâbeden bazılarıyla uzun beraberlikler yaşadığı halde onlardan hiç hadis duymadığını veya tek bir hadis duyduğunu ifade eden isimlere ait çok sayıda haber vardır. Mesela Şa’bî, İbn Ömer’le (ö. 73/693) bir sene oturup kalktığını ancak ondan hadis namına bir şey işitmediğini aktarmıştır.⁸³ Benzer ifadeleri Mücâhîd b. Cebr (ö. 103/721) de kullanmıştır.⁸⁴ Sâib b. Yezîd (ö. 91/710), Sa’d b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) ile Medine’den Mekke’ye gittiğini, dönene kadara

74 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/520, 43/274; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 21; Tirmizî, “Menâkıb”, 19; Ahmed b. Ali Ebû Ya’lâ, *Müsnedü Ebî Ya’lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru’l-Me’ mûn li’t-Turâs, 1404/1983), 7/357.

75 Müslim, “Zühd”, 71; Ebû Dâvûd, “İlim”, 7; Ebû Ya’lâ, *Müsnedü Ebî Ya’lâ*, 8/136; Beyhakî, *el-Medhal*, 1/354.

76 Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, thk. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1379/1959), 6/578.

77 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/49.

78 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, 583; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî*, 1/207.

79 Ahmed b. Hanbel, *el-İle ve ma’rifetü’r-ricâl*, 2/211.

80 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî*, 1/207.

81 Ali b. Ca’d, *Müsnedü İbni’l-Ca’d*, 125; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, 583; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî*, 1/207.

82 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî*, 1/208.

83 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/294; Dârimî, “Mukaddime”, 28; İbn Mâce, “Mukaddime”, 3.

84 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/204.

ondan bir hadis işitmediğini nakletmiştir.⁸⁵ Sâib, başka bir rivâyette de Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) ve Mikdâd b. Esved (ö. 33/653) ile arkadaşlık ettiğini onlardan hadis duymadığını, ancak Talha'dan Uhud günü ile ilgili bir olay işittiğini bildirmiştir.⁸⁶ Talha b. Ubeydullah ile beraberliği olan Rebîa b. Abdillah (ö. 93/712) ondan bir hadisten başka bir şey işitmediğini nakletmiştir.⁸⁷ Bu anlatımlarda geçen şahısların neden böyle bir tutum sergilediklerine dair bir karine olmadığından dolayı hadis nakletmeme sebeplerini tespit etmek zordur. Hz. Peygamber'i ve hadislerini bilen isimlerden fazla rivâyet beklentisi ve bunun karşılık bulamaması olarak ifadelere dökülen bu anlatımlar, bunu dile getiren isimler açısından bir problem olabileceğini düşündürmektedir. Ancak "Bir rivâyet bile işitmedim." diyen Şa'bî, Sâib b. Yezîd, Rebîa b. Abdillah gibi isimlerin güvenilirliklerine gölge düşürecek bir kusur tespit edilememiştir.⁸⁸ Ayrıca yukarıda ele aldığımız başlıklar çerçevesinde bu isimler, ehil olmayan, anlayışı kusurlu kişiler de değillerdir. Bu isimlerden İbn Ömer'in 2630, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın 271, Abdurrahman b. Avf'ın 65, Mikdâd'ın 42, Talha b. Ubeydullah'ın 38 rivâyete sahip olması,⁸⁹ onların hiç nakletmemek gibi bir düşüncede olmadığını göstermektedir. Bu durumda bahsi geçen isimlerin bu başlıkta ortaya koyulan anlayışın gereği olarak rivâyet etmek konusunda teenni ile hareket ettiklerini, ihtiyaç duyulduğu anda hadis rivâyet ettiklerini ifade etmek mümkündür.⁹⁰

Hz. Peygamber'in tedrici bir eğitim metodu takip ederek insanlara aralıksız ve aşırı bilgi yüklemelerinde bulunmaması, muhataplarını bıktırmamak için onların öğrenmeye açık olduğu, uygun zamanları değerlendirmesi, anlatıklarının anlaşılması ve özümsemesi için aceleci olmayan bir üslupla müzakere ve tekrara imkân vermesi onun hadis iradında teenni ile hareket ettiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'den sonra gelen ve rivâyet faaliyetleriyle tanınan bazı isimlerin, Onun yönlendirme ve etkisiyle hadis naklinde aynı hassasiyeti göstermeleri çok rivâyet etmek hususunda caydırıcı bir etki oluşturmuştur.

85 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/294; Dârimî, "Mukaddime", 28; İbn Mâce, "Mukaddime", 3.

86 Buhârî, "Megâzi", 18.

87 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/10; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 98.

88 Şa'bî için bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/28-39; Sâib için bk. Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/22, 23; Rebîa için bk. Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (el-Hind: Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1326/1908), 3/257.

89 Buradaki rakamlar Bakî b. Mahled'in *Müsned*'ine göredir. bk. Mustafa Karataş, *Rivâyet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2017), 257-259.

90 Bekir Kuzudışlı, *Hadis Rivâyetinde Bağlam* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 98-99.

1.6. İhtilafa ve Fitneye Sebep Olmak Endişesi

Hız. Peygamber'in hadislerinde müminlerin birbiriyle olan ilişkilerinin seviyesini belirleyen önemli uyarılar vardır.⁹¹ Bunlardan önemli bir kısmı uzlaş-tıran, ihtilafı gideren ve duyarlı olmaya sevk eden yönlendirmelerdir. Mü-minleri bir binanın yapı taşları gibi birbirine bağlı,⁹² bir sıkıntıdan aynı oranda elem duyan bir vücudun uzuvları gibi duyarlı olarak tarif eden rivâyetler⁹³ bu konuda verilecek en güzel örneklerdir.

Hız. Peygamber'in ümmeti arasında meydana gelmesi muhtemel ihtilaflar konusunda hassasiyet göstermesinin önemli bir nedeni de dinin zarar gör-mesi endişesidir. Konuyla ilgili bir rivâyette O, bu hassasiyeti dile getiren şu ifadelerde bulunmuştur: "Size oruç, namaz ve sadakadan daha yüksek dere-cede olanı söyleyeyim mi? Bu amel insanların ilişkilerini düzeltmektedir; çünkü insanların arasının bozulması dinin kazınmasıdır."⁹⁴ Hız. Peygamber din ko-nusunda ihtilaf meydana gelmemesi için önemli uyarılarda bulunmuştur. Ko-nuyla ilgili olarak Abdullah b. Amr (ö. 65/684) şunları söylemiştir: "İki adam bir âyet hususunda ihtilâf ediyorlardı, sesleri Hız. Peygamber'in kulağına gitti. Rasûlullah kızarak şunları söyledi: Sizden öncekiler kitap hakkında ihtilâf et-tikleri için helâk oldular."⁹⁵ Toplumsal yozlaşma başlığında ele aldığımız üzere Hız. Peygamber fitne ve fesada çanak tutulmaması gerektiğini salık ver-miştir.

Bu başlıktaki ikâz ve yönlendirmeler hadis rivâyeti açısından düşünüldü-ğünde, bu durumun rivâyet etmek konusunda birtakım kısıtlamalara, engel-lemelere sebep olduğu görülmektedir. Özellikle insanların bilmediği, izahı kolay olmayan, ihtilafı hususları rahatça zikretmek onları birtakım yanlış an-layışlara, ihtilafa, fitne ve fesada sürükleyeceği için rivâyet etmekten geri du-ran, bunu tavsiye eden isimler görmek mümkündür. Konuyla ilgili olarak Hız. Ali (ö. 40/661) şunları söylemiştir: "İnsanlara bilecekleri şeyleri rivâyet edin, onların Allah ve Rasûlü'nü yalanlamalarını ister misiniz?"⁹⁶ İbn Hacer (ö. 852/1449) bu haberi şerh ederken bileceklerinden kasıt, anlamaları mümkün olanlar demiş; başka hadislerde "münkerleri bırakın" ziyadesinin yer aldı-ğını, bunun da anlaşılması zor olan hususlar olduğunu ifade etmiştir. İbn Ha- cer bu açıklamalardan sonra "Müteşâbih konulu hadisleri umuma aktarmaya

91 Müslim, "Kitâbu'l-Birr ve's-sıla", 1-51; Tirmizî, "Ebvâbu'l-Birr ve's-sıla", 1/87.

92 Buhârî, "Mezâlim", 6; Müslim, "Kitâbu'l-Birr ve's-sıla", 65; Tirmizî, Ebvâbu'l-Birr ve's-sıla", 18.

93 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/303; Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Kitâbu'l-Birr ve's-sıla", 66.

94 Tirmizî, "Sıfatı'l-kıyame", 56.

95 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/250; Müslim, "İlim", 2.

96 Buhârî, "İlim", 49; Beyhakî, *el-Medhal*, 362; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 2/108; İbn Abdilber, *Câmi' u beyâni ilm*, 2/1003.

gerek yoktur.” demiştir.⁹⁷ Konuyla ilgili diğer bir uyarı da Abdullah b. Mes’ûd’dan gelmiştir. O, “insanlara akıllarının ermediği bir şey nakledersen bu onlar için fitne olur” demiştir.⁹⁸ Yani “insanlara hitap eden müşhidler, haber verenler akıl ve anlayışı eksik olan topluluklara idrak edemeyecekleri, onları acze düşüren konularda rivâyette bulunurlarsa, bu onların bir kısmında fitneye, dalalete, şirke ve hayrete sebep olabilir.”⁹⁹ Hz. Ebû Bekir’in de benzer ifadelerini görmek mümkündür. Zehebî’nin (ö. 748/1348) “İbn Ebî Müleyke’nin (ö. 117/735) merâsillerindendir” diyerek zayıflığına vurgu yaptığı rivâyette Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Peygamber’in vefatından sonra insanları toplamış ve onlara hitâben “Siz ihtilafa düştüğünüz konularla ilgili rivâyette bulunuyorsunuz insanlar sizden sonra daha çok ihtilafa düşecekler. Rasûlullah’tan bir şey tahdis etmeyin, insanlar sorarlarsa bizimle sizin aranızda Kur’ân var deyin.” demiştir.¹⁰⁰

Hz. Peygamber ve Muâz b. Cebel (ö. 17/638) arasında geçen bir diyalog, konuyla olan ilişkisi açısından burada ifade edilmelidir. Bir yolculukta Hz. Peygamber bineğin üzerinde ve Muâz da onun arkasında giderlerken Allah Rasûlü üç defa Muâz’a seslenmiş, ardından şunları söylemiştir: “Allah’tan başka ilâh olmadığını ve Muhammed’in onun Rasûlü olduğunu kalben tasdik edip şahadet eden hiç kimse yoktur ki Allah ona ateşi haram kılmasın.” Bunun üzerine Muâz “Ey Allah’ın Rasûlü bunu insanlara müjdeleyeyim mi?” diye sormuş, Hz. Peygamber “Bunu yaparsan insanlar ona güvenip kalırlar demiştir.”¹⁰¹ Hadisin yanlış anlaşılmasıyla ilgili bir endişeyi dile getiren bu olay, bilgi aktarımında en önemli konulardan birine vurgu yapmaktadır. İletişimin kalitesi için her türlü imkân sağlansa da karşıya verilen bilgi muhataplar tarafından yanlış anlaşılıyorsa sağlıklı bir diyalogdan bahsetmek mümkün değildir. Hadis naklinde de aynı durum söz konusudur. Râvi dikkat gösterip rivâyeti aslına uygun olarak aktarsa da muhataplar hadisi yanlış yorumluyorsa ortaya istenmeyen bir sonuç çıkacaktır. Buna engel olmak için râvi ciddi kontroller yapacak veya rivâyet etmekten vaz geçecektir. Muâz’ın vefatına kadar gizlediği bu hadis insanları ihtilaf ve fitneye sürükleyecek bir içerikte değildir. Ancak insanların bu müjdeye bel bağlayıp yanlış bir tutum ser-

97 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/225.

98 Müslim, “Mukaddime”, 5; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni ilm*, 2/1003.

99 Ebû Yâsin Muhammed el-Emîn b. Abdullah b. Yûsuf b. Hasan el-Ürmî el-Hererî, *el-Kevekbü’l-vehhâc ve’r-ravzu’l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru’l-Minhâc - Dâru Tavkî’n-Necât, 1430/2009), 1/198.

100 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezkiretü’l-huffâz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/9. Bu rivâyetteki zaafiyet açık olarak ifade edilse de özellikle ilk kısım itibarıyla yukarıda kullandığımız iki rivâyete aynı içeriğe sahip olduğu için onu burada kullanmayı uygun gördük.

101 Buhârî, “İlim”, 49; Müslim, “İman”, 53.

gilemeleri mümkündür. Bu hadisle ilgili açıklamalarda; konuyla ilgili endişelerin ortadan kalkmasından sonra, ilmi gizlemek ve sorumluluk almak istemeyen Muâz, duyduklarını insanlara aktarmıştır.¹⁰²

Ebû Hüreyre'ye ait şu ifadeler de konu açısından önemlidir: "Rasûlullâh'tan iki kap dolusu ilim öğrendim. Bunlardan birisini insanlara yaydım. Eğer diğerini de insanlara yaysaydım boynum vurulurdu."¹⁰³ Başka rivâyetlerde öğrenilen hadis miktarı için farklı anlatımlar yer almaktadır,¹⁰⁴ ancak yayılmayan, gizlenen şeylerin neler olduğuna dair açıklamalar yoktur. Bu yönüyle onun ne sakladığına ya da niçin sakladığına dair kesin bir şey söylemek mümkün değildir.¹⁰⁵ Fakat gizlenen kısımlar söylendiğinde meydana gelecek tepkinin boyutu bazı değerlendirmelere imkân vermektedir. Ebû Hüreyre farklı rivâyetlerde bildiğim her şeyi nakletseydim "bana pislik atardınız,¹⁰⁶ bana mecnun derdiniz,¹⁰⁷ bana hayvan tersi atardınız,¹⁰⁸ beni taşlardınız"¹⁰⁹ gibi ifadeler kullanmıştır. Bir sahâbiyi şiddetli bir şekilde cezalandırmaya, kınamaya sebep olacak söylemler elbette sıradan meseleler değildir. İfadeye dökülmeyen bilgilerin açığa vurulmasıyla meydana gelmesi beklenen infial, gizlenen bilgilerin yanlış anlaşılmaya müsait, idraki kolay olmayan ve ihtilafa sebep olabilecek hususlar olduğunu düşündürmektedir. Bundan dolayı İbn Hacer yukarıda zikri geçen, Hz. Ali'ye dair rivâyeti şerh ederken "Müteşâbih konulu hadisleri umuma aktarmaya gerek yoktur" demiş ve Ebû Hüreyre'nin ifadelerini de aynı kapsamda değerlendirmiştir.¹¹⁰

Ebû Hüreyre'nin zikrettiği olası tepkiler, fazla hadis rivâyet etmekle eleştirilmesine rağmen bu işe devam ettiğinde karşılaşacağı muhtemel tehlikeler olarak da değerlendirilebilir. Yani bir fiili çok yaptığı için eleştiriliyorsa bunu daha da arttırdığında eleştirilerin dozu da artacaktır. Ebû Hüreyre'ye ait, "Ömer döneminde bu şekilde rivâyet etseydim beni kırbacıyla döverdi"¹¹¹ haberi de zahiren bu düşünceyi desteklemektedir. Ancak yukarıda zikri geçen

102 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/227. Hadisin şerhinde bu rivâyetle ilgili farklı değerlendirmelere de yer verilmiştir. Buna göre rivâyet çok erken dönemlere aittir. Henüz dini sorumlulukların ayrıntıları vahyedilmemiştir. Diğer bir görüşe göre aslında Muâz bunu sürekli gizlemelidir, fakat bu konuda azimli olamamıştır. Başka bir yaklaşıma göre de yasaklama, yani nehy mutlak değildir, (tenzihidir) mukayyedir. Muâz da konuyla ilgili endişelerin ortadan kalktığını görmüş ve rivâyeti ifade etmiştir. Ayrıca buradaki ateşin haram olması hiç cehenneme girmek değil, sonsuza kadar cehennemde kalmaktır. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/ 225-227.

103 Buhârî, "İlim", 42; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni ilm*, 2/1002.

104 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 1/556.

105 Sami Şahin, "Viâeyn Rivâyeti veya Ebû Hureyre'nin Ölümüne Sebep Olabilecek Gizli Bilgiler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 106.

106 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/562.

107 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/278, 4/247.

108 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/278, 4/247.

109 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 1/556.

110 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/225.

111 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/12.

olası tepkiler böyle bir yorumu mümkün kılmamaktadır. Zira boynunu vurmamak, öldürülmek gibi şiddetli tepki, çok ciddi kabahatleri düşündürmektedir. Bu nedenle buradaki çekinceyi yanlış anlayışlara, ihtilaflara sebep olmamak diye değerlendirmek daha doğru olacaktır.

1.7. Hoca Talebe Etkileşimi

Uygulamanın ön plana çıktığı ilmi faaliyetlerde nesiller arası tecrübe aktarımının belirleyici bir etkiye sahip olduğu bilinen bir husustur. İslâmî ilimlerde hoca talebe ilişkisi olarak ifade edebileceğimiz bu husus, ilmi hayatın merkezine yerleşmiştir.¹¹² Hoca ve öğrenci arasında yaşanan bu etkileşimin izlerini hadis rivâyetinde de görmek mümkündür. Bazı öğrenciler hocalarının az rivâyette bulunduğunu söyleyerek kendileri de az rivâyette bulunmuşlardır. Şa'bî (ö. 104/722) bu konuda yaşadığı bir çekinceyi ifade ederken “Önceki salihler çok hadis rivâyet etmeyi hoş karşılamazdı ...”¹¹³ demiştir. Tabiûndan olan Şa'bî'nin önceki salihler derken sahâbeyi kastettiği açıktır. Konuyla ilgili diğer bir haberde Rebîa b. Ebî Abdîrrahman'ın (ö. 136/753) yanına iki kişi gelmiş ve onlardan biri şunu sormuştur: “Niçin başkasının yanında bulduğumuz -başkasından öğrendiğimiz- hadisleri senin yanında bulamıyoruz?” Bunu üzerine o, şu cevabı vermiştir. “Benim bildiğim hadis çoktur, ancak Rebîa b. el-Hudayr (ö. 93/712), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ile uzun beraberlik yaşadığı halde Talha'dan bir tek rivâyetten başkasını işitmemiştir.”¹¹⁴ Rivâyetin devamında Talha'nın hadisi ifade edilmiş, farklı bir ayrıntıya yer verilmemiştir. Ancak çok hadis bildiği halde bunları nakletmeyen Rebîa b. Ebî Abdîrrahman, Talha b. Ubeydullah'ın az hadis söylediğini, bunu da Rebîa b. el-Hudayr'dan işittiğini belirtmiştir. Burada Talha'dan başlayan ve iki kişiyi etkileyen bir anlatım söz konusudur. Etkilenen ilk isim Rebîa b. el-Hudayr'dır. O, Hz. Peygamber döneminde doğmuş ve sahâbenin ileri gelenleriyle görüşmüştür.¹¹⁵ Onun güvenilir olduğu, rivâyetlerinin az olduğu açıkça ifade edilmiştir.¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ona ait bir tane rivâyet yer almaktadır.¹¹⁷ Etkilenen ikinci isim Rebîa b. Ebî Abdîrrahman'dır ve bu etkileşimi bize aktaran râvi odur. Onunla ilgili yapılan değerlendirmelerde çok güvenilir olduğu, Medine'de fetva verdiği, çok zeki olduğu ve sünneti en iyi bilen kişi

112 Harun Yılmaz, “Bir 7./13. Yüzyıl Âliminin Gözünden Eğitim: Nevevî'nin Hoca ve Talebe Âdâbına Dair Görüşleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/58 (26 Haziran 2020), 22.

113 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/313.

114 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/10; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 98; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 5/409; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 558.

115 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 9/120.

116 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/516.

117 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/10; Buhârî, “Sücüdu'l-Kurân”, 10; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 98.

olduğu nakledilmiştir.¹¹⁸ Buna rağmen Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, senesinde onun ismi geçen 19 rivâyet vardır.¹¹⁹ Bunlardan dört tanesi aynı içeriğe sahiptir, bazı lafız farklılıklarından dolayı tekrar edilmiştir. Tekrarlar çıkarıldığında 15 rivâyet kalmaktadır. Bu rivâyeti Rebîa'dan işitip nakleden Dâvûd b. Hâlid b. Dînâr'ın (ö. ?) da rivâyetlerinin sınırlı olduğu ifade edilmiştir.¹²⁰ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde onun bahsi geçen bu haberden başka bir rivâyeti yoktur.

Nesiller arası etkileşimin izini gördüğümüz diğer bir isim Sâib b. Yezîd'dir. O, yedi yaşındayken babasıyla beraber, Hz. Peygamber'in katıldığı hac farızasına iştirak etmiştir. Hz. Peygamber'e önemli hizmetlerde bulunan Alâ b. Hadramî (ö. 21/642) onun dayısıdır.¹²¹ Onun en önemli özelliklerinden biri sahâbenin ileri gelenleriyle uzun beraberlikler yaşamasıdır. O, beraberce yaşadığı isimleri zikrederken bunlardan hiç hadis duymadığını veya bir hadis duyduğunu nakletmiştir. Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) ile Medine'den Mekke'ye gittiğini, dönene kadara ondan bir hadis işitmediğini,¹²² ayrıca Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ve Mikdâd b. Esved (ö. 33/653) ile arkadaşlık ettiğini onlardan hadis duymadığını, ancak Talha'dan bir rivâyet işittiğini bildirmiştir.¹²³

Sâib'in az rivâyet etmek konusunda bahsettiği isimlerden etkilendiğini ifade etmek mümkündür. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden yaptığımız taramalarda, tekrarlar hariç senesinde onun ismi geçen 22 tane rivâyet tespit ettik.¹²⁴ Bunlardan 12 tanesi diğer sahâbilerden duydukları, 10 tanesini de doğrudan kendi naklettikleridir.¹²⁵ Bu 10 rivâyetten 6 tanesi kendi dönemine ait durum tespiti ve sahâbe uygulamaları,¹²⁶ geri kalan 4 tanesi ise Hz. Peygamber'e ait söz veya uygulamalardır.¹²⁷ Sâib'in toplam rivâyet sayısına bakıldığında, onun Hz. Peygamber'e yakın olmak ve sahâbenin ileri gelenleriyle beraber bulunmak gibi ayrıcalıklara sahip olmasına rağmen az rivâyette bulunduğu görülecektir. Şüphesiz böylesi bir sonuçta, kendi ifade ettiği isimlerin tutumları büyük bir etkiye sahiptir.

118 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 9/125, 128, 129.

119 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/506, 3/10, 18/120, 19/482, 21/55, 160, 25/118, 183, 185, 453, 456, 28/292, 513, 517, 37/125, 39/20, 21, 41/278, 45/173.

120 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 8/383.

121 Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 10/194.

122 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/294; Dârimî, "Mukaddime", 28; İbn Mâce, "Mukaddime", 3.

123 Buhârî, "Megâzi", 18.

124 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/258, 343, 553, 24/489, 491, 493, 494, 495, 497, 498, 499, 500, 502, 504, 25/122, 148, 28/80, 29/461, 462, 31/321, 36/243, 44/38.

125 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/489, 491, 493, 494, 495, 497, 498, 499, 502, 504.

126 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/489, 491, 494, 495, 498, 499.

127 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/493, 497, 502, 504.

1.8. Kur'ân'la Meşgûliyeti Azaltmamak Düşüncesi

Kur'ân'ın Müslümanlar arasındaki tartışılmaz otoritesi onu deliller hiyerarşisinde ilk basamakta tutmuş ve hayata yön veren en öncelikli rehber yapmıştır. Bu anlayış okumak, yazmak, anlamak, anlatmak ve yaşamak konusunda da ona büyük öncelik verilmesine sebep olmuş, konuyla ilgili bir rehavet ve ihmal yaşanmaması için büyük titizlikler gösterilmiştir.¹²⁸

Hz. Peygamber döneminde hadisleri yazmak konusundaki yasaklığın nedenine vurgu yapan açıklamalarda da görüleceği üzere Allah Rasûlü Kur'ân'la meşgûliyetin azalması endişesinden dolayı önceleri hadis yazımını yasaklamıştır.¹²⁹ Buradaki hassasiyeti hadis rivâyeti konusunda da gösteren bir yaklaşım görmek mümkündür. Konuyla ilgili rivâyette Hz. Ömer (ö. 23/644) Kûfe'ye göndereceği heyeti Medine'nin dışına kadar uğurlamış ve onlara şu tavsiyede bulunmuştur: "Sizler dilleriyle arı uğultusu gibi Kur'ân okuyan bir topluluğa gidiyorsunuz. Hadis rivâyetiyle onlara engel olmayınız. Ben sizin ortağınızım. Râvi -Karaza b. Ka'b (ö. 41/661)- bundan sonra bildiği halde hadis nakletmediğini söylemiştir."¹³⁰ Farklı rivâyetlerde açıkça "rivâyeti azaltın"¹³¹ "Onları hadisle meşgul etmeyin, Kur'ân'ı ön plana çıkarın" ibareleri kullanılmıştır.¹³² Bu rivâyetle ilgili yapılan değerlendirmelerde, Hz. Ömer'in ahkâm hadislerini kast etmediği, azaltılması istenen hususların kısas, savaşlar ve ihtilaflar olduğu ifade edilmiştir.¹³³ Ayrıca hadislerin yanlış anlaşılma endişesinden hareketle her hadisin nakledilmeyeceği ve seçici olunması gerektiği de yapılan yorumlar arasındadır.¹³⁴ Hz. Ömer'in hadisleri yazmak konusunda da ifade ettiği "yazılanlarla uğraşıp Allah'ın kitabını bir taraf bırakmak"¹³⁵ endişesi ve yazarların ellerindekileri toplayıp yakması¹³⁶ onun

128 Konuyla ilgili yönlendirme ve rivâyetler için bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1-32; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1-25.

129 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 386; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hasis şerhu İhtisâri Ulumi'l-Hadis* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435/2014), 285; Sait İnan, *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitâbeti* (Hz. Peygamber sonrası) (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 121.

130 Dârimî, "Mukaddime", 28.

131 İbn Mâce, "Mukaddime", 3.

132 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/83; İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni ilm*, 2/999.

133 Ebü Âsım Nebil b. Haşim Abdillâh el-Ğamrî, *Fethu'l-mennân şerh ve tahkik Kitâbu'd-Dârimî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Mektebetü'l-Mekkiye, 1419/1998), 2/431. Hz. Ömer'in "Amel edilenler dışında Rasûlullâh'tan rivâyeti azaltın" şeklindeki ifadesi buradaki yorumun isabetli olduğunu düşündürmektedir. Hz. Ömer her türlü rivâyeti azaltmayı istememiş burada seçici davranmıştır. bk. Ma'mer b. Raşid, *Cami'*, 11/262

134 Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadis*, thk. Muhammed Said Hatiboğlu (Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), 88.

135 Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi'*, 11/257; Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm* (Beyrut: İhyau Sünneti'n-Nebevi, ts.), 49; İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni ilm*, 1/274.

136 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 52,54.

çok rivâyet etmek konusunu da Kur'ân'la meşguliyeti azaltan bir husus olarak değerlendirdiğini göstermektedir.¹³⁷ Kasım b. Muhammed (ö. 107/725) de kendisinden hadis yazdırmasını isteyenlere Hz. Ömer'in verdiği tepkiye benzer bir karşılıkla "Ömer zamanında hadisler çoğaldı o, insanlardan yazdıkları hadisleri alıp yaktı..." şeklinde cevap vermiş, insanların bu talebini ret etmiştir.¹³⁸ Allah'ın indirdiği dışında başka şeyler yazmanın sakıncasını İbn Sîrîn'den bir rivâyetle aktaran Bekkâr b. Muhammed (ö. ?) bu haberin sonunda dedesinin, babasının ve İbn Avn'ın (ö. 151/768) bir hadisin bütününi içeren bir kitap edinmediğini ifade etmiştir.¹³⁹ Bahsi geçen bir kısım rivâyetlerde hadis kitâbeti ile ilgili menfi bir tutum ifade edilse de buna sebep olan husus, Allah'ın kitabını bir tarafa bırakmak, onunla meşguliyeti azaltmaktır.¹⁴⁰

Sonuç

Sayısı büyük rakamlarla ifade edilen, ciltler dolusu hadislere sahip olmak, Hz. Peygamber'in ve selevin her fırsat ve imkânda hadis naklettiğini düşündüren yanlış bir algıya sebep olmaktadır. Oysa böyle bir yaklaşım gerçeği yansıtmamaktadır. Nakletmenin merkeze alındığı rivâyet faaliyetleri, doğası gereği bazı olumsuzluklara sebep olabilmektedir. Aktarımın amaç haline geldiği durumlarda öğrenilen her bilgi bir başkasına ulaştırılmak üzere muhafaza edilmiş, bunların yayılması için özel çabalar gösterilmiştir. Rivâyet etmek ve onunla amel etmek arasındaki hassas dengenin rivâyet etmekten yana bir seyir izlediği bu durumlarda sahâbe ve tabiûndan bazı isimler, gerçek ilmin çok rivâyet etmek olmadığını, onunla amel etmenin önemli olduğunu ifade etmiş, ilim ehlini amel çizgisine çekmeye çalışmışlardır. Hazmetmek, içselleştirmek gibi özel çabaların gerektiği durumlarda çok bilgiye ulaşmaktan ziyade onu anlamak, idrak etmek yoluna gidilmiştir. Bundan dolayı hadis rivâyetiyle tanınmış bazı isimler, rivâyet etmeyi azaltıp onu anlama gayreti içerisine girmeye sevk eden yönlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu hususta ifade edilmesi gereken diğer bir durum Kur'ân'la meşguliyetin azalacağı endişesidir. Kur'ân'ın tartışılmaz otoritesi onu deliller hiyerarşisinde ilk basamakta tutmuş ve hayata yön veren en öncelikli rehber yapmıştır. Bazı isimler hadislerle çok meşgul olup Kur'ân'ın geri bırakılacağı endişesinden hareketle hadis rivâyetini azaltmayı tavsiye etmiştir.

137 Muhammed b. Abdilhadi es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî ale Süneni İbn Mace* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 1/15; Muhammed b. Ali İbn Adem b. Musa, *Meşâriku envâri'l-vehhace ve metâliu esrâri'l-behâce fi şerhi Süneni İbn Mace* (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1427/2006), 1/397; İnan, *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitâbeti* (Hz. Peygamber sonrası), 132,133; Ali Çelik, "Hz. Ömer'in Hadisçiliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 259-260.

138 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/143.

139 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/145.

140 İnan, *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitâbeti* (Hz. Peygamber sonrası), 143-149.

Hadis rivâyetinin azaltılmasına yönelik bir kısım yönlendirmeler rivâyet etmekten veya rivâyetin kendisinden değil, nakletmek için uygun şartların oluşmadığı harici unsurlardan kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber toplumsal yozlaşma ve fitnenin yaygınlaşacağı zamanlarda hadis konusunda yalan söyleyenlerin olacağına dikkat çekmiş, rivâyet etmek ve hadis almakla ilgili bir bilinç oluşturulmaya çalışmıştır. Bu durum hadis almak ve nakletmek konusunda birtakım çekincelere neden olmuş, bazı isimler bu bozulmalardan hareketle işittiği hadislerle kayıtsız kalmışlardır. Ayrıca tarih içerisinde hadis rivâyetiyle tanınan birçok isim, işittiği hadisi anlamayan, ona gereken değeri vermeyen birine hadis aktarmayı yanlış görmüş bu konuda titizlik göstererek, herkese hadis nakledilmeyeceğine dair önemli yönlendirmelerde bulunmuştur. Âyet ve hadislerin, birlik ve beraberliği özendirir; ihtilaf ve fesattan sakındıran öğretileri de hadis rivâyeti açısından önemli etkiler oluşturmuştur. İnsanların yanlış anlayacağı, izahı kolay olmayan, ihtilafli hususlarda rahatça rivâyette bulunmak, onları birtakım yanlışlara, ihtilafa, fitne ve fesada sürükleyeceği endişesiyle rivâyet etmekten geri duran, bunu tavsiye eden isimler görmek mümkündür.

Hadis rivâyetini azaltan diğer bir unsur da bu konuda takip edilen yöntem ve tarzla ilgilidir. Hadis rivâyeti bir çeşit eğitim faaliyetidir. Hz. Peygamber hadis öğretirken tedrici bir metot takip ederek insanlara aralıksız ve aşırı bilgi yüklemelerinde bulunmamış, muhataplarını bıktırmamıştır. Aceleci olmayan bir üslupla müzakere ve tekrara imkân vermiştir. Rivâyet faaliyetleriyle tanınan bazı isimler de Allah Rasûlü'nün yönlendirme ve etkisiyle hadis naklinde teenni ile hareket etmiş, çok rivâyeti hoş karşılamamıştır. Uygulamanın ön plana çıktığı öğretim faaliyetlerinde nesiller arası tecrübe aktarımının belirleyici bir etkisi olmuştur. İslâmî ilimlerde hoca talebe ilişkisi olarak ifade edebileceğimiz bu etkileşim hadis ilminde de kendisini göstermiştir. Bazı öğrenciler hocalarının az rivâyette bulunduğunu belirterek kendileri de az rivâyette bulunmuşlardır.

Kanaatimizce hadis rivâyetini arttırmayı hoş karşılamayan, onda ihtiyatlı olmaya sevk eden haberlerin genele yakını hadislerin asıllarını korumak konusundaki bilinç ve râvilerin konuyla ilgili titizlikleri olarak değerlendirilmiştir. Oysa rivâyet etmeyi azaltan, ondan sakındıran unsurlar sadece hadisin sıhhatini korumaya yönelik bir endişeden hareketle yapılmamıştır. Kimi zaman haberi aktaran râvilerin rivâyetle ilgili geliştirdikleri tutumlar, kimi zaman hedef kitlenin anlayış seviyesi ve onları yanlış yönlendirmek endişesi, kimi zaman da aktarımla ilgili yöntem ve teknikler hadis rivâyetinden geri bırakan unsurlar olarak kendisini göstermektedir. Hadis tarihi ve usûlünde, selefin rivâyet etmek konusundaki titizlikleri ifade edilirken bu hususlar da göz önüne alınarak onların rivâyet etmekten geri durduğu belirtilmelidir.

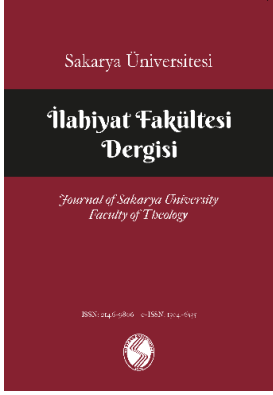
Çalışmaya yönelik belirtilmesi gereken en önemli sonuçlardan biri, ilgili rivâyetlerin günümüze taşınması gereken mesajları ile ilgilidir. Hadis rivâyetinden geri bırakan unsurlar sadece tarihi bir gerçeklik değildir. Din ve ilim adına birtakım faaliyetler yapmak düşüncesinde olan günümüz akademisyenleri, hocaları, nasihatçileri vb. kimseler de bu maddelerde ifade edilen hassasiyetler doğrultusunda hadise müracaat etmelidir. Muhatabın anlayış seviyesi ve ilmi birikimi göz önüne alınması gereken önemli bir değişkendir. Özellikle hedef kitlenin seçilemediği ve kontrol edilemediği televizyon, radyo ve sosyal medya gibi iletişim organlarında her fırsatta, her türlü rivâyeti geliş güzel bir şekilde ifade etmek olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Herhangi bir yanlış yönlendirmeye ve anlayışa sebep olmaktansa rivâyet etmektен geri durmak, muhaddislerin tercih ettiği bir prensip olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2005.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr ibn Hemmâm b. Nafi'. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982.
- Ağırman, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 100-123.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-İllet ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyullah b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnavud - Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- Ali b. Ca'd, Ebû'l-Hasen el-Cevherî. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nadir, 1410/1989.
- Alûsi, Mahmud Şükri b. Abdillâh b. Mahmud. *Bulûğu'l-erab fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. thk. Muhammed Behçet el-Eserî. Dâru'l-Kitâbî'l-Mısırî, 2. Basım, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Medhal ilâ Süneni'l-kübra*. thk. Muhammed Ziyaurrehman el-A'zamî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefa Li'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1422/2001.
- Cevherî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh. *Müsnedü'l-Muvatta*. thk. Lütfü b. Muhammed es-Sağır - Taha b. Ali. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1418/1997.
- Çelik, Ali. "Hz. Ömer'in Hadisciliği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 251-275.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahman b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1412/1991.
- Demil, Emine. "Hadisler Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Metodu". *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 5/2 (2019), 216-234.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, 1435/2014.

- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1983.
- Ece, Abdurrahman. "Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Eğitim ve Öğretim Metodu". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 291-314.
- Çamrî, Ebû Asım Nebil b. Haşim. *Fethu'l-Mennân şerh ve tahkik kitâbu'd-Dârimî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Mektebetü'l-Mekkiye, 1419/1998.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Şerefü ashâbi'l-hadis*. thk. Muhammed Said Hatiboğlu. Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Takyîdü'l-ilm*. Beyrut: İhyau Sünneti'n-Nebevî, ts.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Muhmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1982.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *İktizâu'l-ilmî'l-amel*. thk. Elbânî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1397/1977.
- Hererî, Ebû Yâsin Muhammed el-Emîn b. Abdullâh b. Yûsuf b. Hasan el-Ürmî. *el-Kevekbü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc - Dâru Tavkî'n-Necât, 1430/2009.
- İbn Abdilber el-Kurtûbî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'u beyâni ilm ve fadlih*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Sudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994.
- İbn Adem b. Musa, Muhammed b. Ali. *Meşâriku envâri'l-vehhâc ve metâliu esrâri'l-behhâc fi şerhi Süneni İbn Mace*. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1427/2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. el-Hind: Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1326/1908.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Bustî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakât*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1410/1989.
- İmam Mâlik, Mâlik b. Enes b. Mâlik. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- İnan, Sait. *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitâbeti (Hz. Peygamber sonrasi)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.

- Kâdî İyaz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Kahire / Tunus: Dâru't-Turâs / Mek-tebetü'l-Atikiyye, 1390/1970.
- Karataş, Mustafa. *Rivâyet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2017.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivâyetinde Bağlam*. Klasik Yayınları, 2020.
- Ma'mer b. Râşid, İbn Ebî Amr Râşid el-Ezdî. *el-Câmi'*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: Tevzî'u'l-Mektebi'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1982.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412/1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392/1972.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyme'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Accâc Hatib. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 3. Basım, 1391/1971.
- Sindî, Muhammed b. Abdilhadi. *Hâşiyetü's-Sindî ale Süneni İbn Mace*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Şahin, Sami. "Viâeyn Rivâyeti veya Ebû Hureyre'nin Ölümüne Sebep Olabilecek Gizli Bilgiler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 93-108.
- Şakir, Ahmed Muhammed. *el-Bâisü'l-hasis şerhu İhtisârî Ulumi'l-Hadis*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435/2014.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdul-mecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1403/1982.
- Veki', Ebu Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbârü'l-kudât*. thk. Abdulaziz Mustafa el-Merağî. 3 Cilt. Beyrut / Riyad: Âlemu'l-Kutub / Mektebetü'l-Medâin, 1366/1947.
- Yılmaz, Harun. "Bir 7./13. Yüzyıl Âliminin Gözünden Eğitim: Nevevî'nin Hoca ve Talebe Âdâbına Dair Görüşleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/58 (26 Haziran 2020), 1-23. <https://doi.org/10.15370/maruifd.758371>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb Arnavut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.



Hadis Rivâyet Etmekten Alıkoyan Unsurlar

Sait İnan

Gaziantep İslam Bilim
ve Teknoloji Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Hadis Ana Bilim Dalı

sait.inan@gibtu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3850-9158>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Hadis Rivâyet Etmekten Alıkoyan Unsurlar” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**Ayna Nöronlar ve Sosyal Öğrenme Kuramları Açısından
İmanda Taklidin Mahiyeti**

*The Nature of Imitation in Faith in terms of Mirror Neurons
and Social Learning Theories*

Seyithan Can

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı –
Assoc. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Kalam

seyithanacan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2336-4179>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 12/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atıf/Citation: Can, Seyithan. "Ayna Nöronlar ve Sosyal Öğrenme Kuramları Açısından İmanda Taklidin Mahiyeti". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 79-103. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1435587>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Müslümanların tarihsel süreçte iman konusunda yaşadığı tartışmalardan biri de imanda taklid meselesidir. Çalışmanın temel odak noktası, klasik kelâm literatüründeki taklidî imanla ilgili görüşleri, günümüz bilimsel verileri ve öğrenme kuramları ışığında kritize etmektir. Çalışmanın temel motivasyonlarından biri, inananların büyük kısmının iman anlayışının taklide dayalı olmasıdır. Bu bağlamda kelâm âlimlerinin tahkiki iman için temele aldıkları nazar ve istidlâlî Tanrı'nın varlığına dair kesin bir kanıt sağlayamadığını iddia ettik. Dolayısıyla kelâm ekollerinin tahkiki iman konusunda benimsedikleri nazar ve istidlâlî dayalı temellendirmenin yeterli olmadığı kanaatine vardık. Bu çerçevede kelâm ekollerinin imanı bilişsel sürece indirgeyen yaklaşımlarının, modern bilimdeki ayna nöronlar ve öğrenme kuramları açısından değerlendirilmesi gerektiğini öne sürdük. İnsan fizyolojisi üzerinde temellendirilen ayna nöronlar teorisiyle taklidin basit bir eylemsel benzerlik olmadığı, aynı zamanda bilişsel bir süreci de beraberinde getirdiği çıkarımını yaptık. Bununla beraber taklidin sosyal öğrenme kuramları ile ilişkisini ele alarak bunun tahkiki iman sürecindeki işlevi üzerinde durduk. Öğrenmenin sadece gözlemlenen davranışları taklid etmekle sınırlı olmadığını, bilişsel süreçlerin de önemli bir rol oynadığına vurgu yaptık.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İman, Taklid, Tahkik, Ayna Nöronlar, Sosyal Öğrenme

Abstract

This study confidently evaluates views on taqlid al-faith in classical theological literature, asserting that they can be assessed in light of neurobiology and modern learning theories. It is evident that a considerable number of believers base their understanding of faith in taqlid (mimicry). However, whether most people meet the criteria for achieving Tahqiq faith (research-based) remains uncertain. The criteria for achieving internalized faith are well-established and can be met with proper guidance and effort. This assertion is based on the perspectives of Muslim theologians on faith, which highlights the differences between taqlid and internalized faith. Taqlid faith is not based on reason. However, critical faith is based on reasoning and logical deductions, leading to the conclusion that Allah is the absolute creator of everything. It is important to note that while arguments based on reasoning and deduction alone may be insufficient to establish the existence of the divine in matters of faith, theological scholars assert that they are still a valuable tool in understanding and interpreting religious beliefs. Theological schools should reconsider their justification of the method of reasoning employed regarding the subject of internalized faith. Faith is not solely a cognitive process but also encompasses behavioral and emotional dimensions. This framework asserts that theological approaches that reduce faith in a cognitive process must be evaluated in the light of modern science's mirror neurons and learning theories. Mirror neurons, discovered by a group of scientists from the University of Parma, Italy, led by Giacomo Rizzolatti, are a crucial biological mechanism that significantly influences the way people relate to each other, empathy, and learning processes. The text clearly and confidently explains how mirror neurons in the brain respond to various experiential factors and how they affect cognitive function. It asserts that the theory of mirror neurons is grounded in human physiology and emphasizes that imitation involves both actional similarities and cognitive processes. The cognitive process in the theory of mirror neurons, whereby individuals believe in observing others, implies the use of reasoning. Additionally, the connection between imitation and social learning theories was examined, highlighting its crucial role in the development of genuine beliefs. Learning theories emphasize the interaction between individuals and their environment, highlighting the significance of social interactions such as modeling and imitation. Theological schools should reconsider their justification of the method of reasoning employed regarding the subject of the Tahqiqi (research-based) faith. Faith is not solely a cognitive process but also encompasses behavioral and emotional dimensions. This framework asserts that theological approaches that reduce faith in a cognitive process must be evaluated in the light of modern science's mirror neurons and learning theories. Mirror neurons, discovered by a group of scientists from the University of Parma, Italy, led by Giacomo Rizzolatti, are a crucial biological mechanism that significantly influences the way people relate to each other, empathy, and learning processes. The text clearly and confidently explains how mirror neurons in the brain respond to various experiential factors and how they affect cognitive function. It asserts that the theory of mirror neurons is grounded in human physiology and emphasizes that imitation involves both actional similarities and cognitive processes.

The cognitive process in the theory of mirror neurons, whereby individuals believe in observing others, implies the use of reasoning. Additionally, the connection between imitation and social learning theories was examined, highlighting its crucial role in the development of genuine beliefs. Learning theories emphasize the interaction between individuals and their environment, highlighting the significance of social interactions such as modeling and imitation. Bandura, one of the main proponents of this theory, argues that people learn by observing the behavior of others around them. He also emphasizes that learning is not limited to imitating observed behaviors but that cognitive processes also play an important role. Therefore, he argues that the process of learning by imitation depends not only on external factors but also on the internal thought processes of the individual. This study discusses the effects of imitation on human behavior and its relationship with cognitive processes within the framework of social learning theory. It has been argued that the process of modelling the behavior of the person being imitated overlaps with the process of inference and deduction underlying social cognitive theories. In addition, the interplay between the cognitive, emotional, and behavioral dimensions of faith is emphasized, and it is stated that the Prophet taught faith using live models, symbolic models, and verbal instructions in the Prophet's message, and that these teachings were observed and imitated by the Companions. The article is unique in its field as it is a multidisciplinary study.

Keywords: Kalam, Faith, Taqlid, Tahqiq, Mirror Neurons, Social Learning

Giriş

İslâm kelâmında iman, dini inançların temelini oluşturur. Bir bireyin Müslüman olabilmesi için Allah'a iman etmiş olması zorunludur. Her ne kadar bu konuda Müslümanlar arasında bir fikir birliği olsa da iman ile ilgili tarihsel süreçte birçok tartışmanın ortaya çıktığı da görülür. Büyük günah tartışmalarından sonra imanın tanımı, mahiyeti, iman-amel ilişkisi, imanda artma ek-silme gibi konularla beraber imanda taklid meselesi, önemli bir odak noktası haline gelmiştir. Öyle ki bu konu, âlimler arasında farklı yaklaşımlara sebebiyet vermiştir. Bazı kelâm âlimleri, imanın nazar ve istidlâl tahkike ulaştırılması gerektiğini belirtmiş ve insana bu konuda mükellefiyet yüklemişlerdir. Bazı âlimler de taklidî imanın geçerli olduğunu kabul etseler de eksik kaldığını ifade etmişlerdir. Tarihsel süreç içerisinde konuyla alakalı kıymetli ve nadide bir literatür ortaya konmuştur. Mevcut bilgi birikiminin değeri yadsınmaz olsa da günümüzün dinamik konjonktürüne ne ölçüde ve hangi açılardan ayak uydurduğu sorusunun akademik bir çerçevede ele alınması önem taşımaktadır. Bu bağlamda klasik literatürde sunulan teori ve görüşlerin güncel bilimsel veriler ışığında eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulması, bilgi birikimimizin güncel konjonktüre uyumunu sağlamanın temel adımıdır. Bizler de çalışmamızda kelâm ekollerinin taklidî imana dair görüşlerini ayna nöronlar ve modern öğrenme kuramlarıyla karşılaştırmalı bir şekilde analiz ederek, bu iki disiplinin taklidî imanı nasıl açıklayabileceğini incelemeye çalıştık.

Taklidî imanı tartışmaya açmamızın en önemli sebeplerinden biri inananların büyük bir kesiminin taklide dayalı bir iman anlayışına sahip olmalarıdır. Tahkike dayalı bir imana ulaşma noktasında belirli kriterler belirlenmiş olsa da insanların çoğunun bu kriterler bağlamında tahkikî imana ulaştığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla taklidî imana sahip insanların iman konusundaki durumlarının ne olacağı büyük bir muammaya dönüşmektedir.

Günümüzde var olan böyle büyük bir sorunu modern kuramlarla ele alıp değerlendirmenin ve yeni bir yol haritası çizmenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda kelâm ekollerinin taklidî iman anlayışlarını, ilintili olduğunu düşündüğümüz sosyal öğrenme kuramı ve Nörobiyolojinin gözde kuramlarından biri olan Ayna nöronlar teorisiyle ele aldık.

Çalışmada sistematik bir metot takip edilmiş ve ilk etapta kuramların açıklanmasıyla başlanmıştır. Taklidî imana dair birçok çalışma yapıldığının farkında olarak, konuyu okuyucuya tekrar hatırlatma bağlamında kelâm ekollerinin taklidî iman konusunda ortaya koymuş olduğu görüşleri kısaca ele almaya çalıştık. Kelâm ekollerinin taklidî imanla ilgili yaklaşımlarını ele aldığımız sonra Ayna nöronlar teorisi üzerinde durduk. Daha sonra modern dönemde ön plana çıkan öğrenme kuramlarından hareketle, davranış ve düşüncelerin şekillenmesinde taklid, gözlem ve etkileşimin mahiyetini inceledik. Ortaya çıkan analiz ve değerlendirmeleri kelâm ekollerinin taklidî iman anlayışları çerçevesinde kıyaslayarak bir sonuca varmaya gayret ettik.

Çalışmamızın özgünlüğü, kelâmın klasik konularını modern bilimin farklı disiplinleriyle ele almasında yatmaktadır. Bu sayede klasik kelâm literatüründe yer alan kavramların ve tartışmaların günümüz bilimsel bakış açısıyla yeniden yorumlanmasına ve değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır. Çalışmanın klasik kelâm konularına yeni disiplinlerle ele alınması bakımından önemli bir katkı sağlayacağına ve bu sayede yeni akademik araştırmalara kapı aralayacağına inanıyoruz.

1. Kelâm İlminde Taklidî İman

“e-m-n” harflerinin bir araya gelmesinden meydana gelen bir kelime olan iman, korkunun kaybolması manasına gelir.¹ Kelime anlamı, güvende olmak, korkunun zıttı manasında emniyette olmak şeklinde ifade edilmiştir.² Â-mene eyleminin if’âl kalıbında mastarı olan iman kelimesi de, tasdik manasına gelir.³ Tasdik ise, haber verenin dediğine her yönüyle uymak, onu doğru kabul etmek ve doğru görmektir.⁴ Ortaya konan bu anlamlarıyla ele alındığında iman; güven vermek, düşmandan emin olmak, güven duymak, itaat etmek, teslim olmak ve şeriati tüm yönleriyle kabul etmek demektir.⁵ İstilahî olarak;

1 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur’ân* (Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, ts.), 32.

2 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l Maarif, ts.), 1/140.

3 Ebü'l-Hasan el-Eş’arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*, thk. Ğurâbe Hammûde (Kahire: Matbatu Mısır Şirketi Musâheme Mısrıyye, 1955), 123.

4 Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu 'Akâidi'n-Neseфіyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2014), 113.

5 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1998), 212; Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 2005), 1176.

nebilere inanmak, itaat etmek ve din adına söyledikleri ve emrettikleri kaide-leri tasdik ederek, onlara teslim olmak anlamına gelir.⁶

İmanla ilgili irdeleyeceğimiz taklid ise; “argümanından bihaber olacak şekilde başkasının fikirlerini, söylediklerini ve davranışlarını olduğu gibi tekrarlamak, peşinden gitmek ve itaat etmektir.⁷ Taklidi yapan kişiye mukallid denir. Bu bağlamıyla mukallid; aklî ve naklî burhan aramaksızın birinden duyduğu söylem veya gördüğü davranışın doğruluğuna inanan kişidir.⁸ Kelâm ekollerinde mukallidin imanı, nazar ve istidlâlî terk etmesinden dolayı eksik kabul edilmiştir. Dolayısıyla usûlü’-d-dinde taklid, genel olarak caiz görülmemiştir.⁹ Mukallidin günahkâr olduğu noktasında fikir birliği olsa da imanının sıhhati ve geçerliliği noktasında farklı görüşler sergilenmiştir.¹⁰ Bu meseleyle ilgili farklı görüşleri üç grupta ele alabiliriz. Birinci gruptaki âlimler, nazar ve istidlâlî imanın geçerli olması için zorunlu kabul etmiş, düşünme, araştırma ve dayanak olmadan kabul edilen imanın geçerli olmadığını söylemişlerdir. Zira onlara göre imanın tam ve kusursuz bir şekilde geçerli olmasının temel şartı, nazar ve istidlâldir. İkinci gruptaki âlimler, “Allah’ın varlığını kabul ve O’na ortaklık olasılığını red noktasında sadece taklid de olsa yeterlidir” fikrini savunmaktadır. Öyle ki bu guruptakilerden bazıları, Tanrı’nın varlığını ispatta argüman getirmenin caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu düşünceleri kabul edenlerin temel argümanı, kelâm ilmiyle ilgilenmenin iyi olmadığına yönelik kabuldür. Üçüncü gruptaki âlimler, mukallidin imanının sahih olduğunu kabul eder. Ancak onlara göre insan, kendisini imana götüren merhalede düşünme, sorgulama ve delilden yola çıkmayı bıraktığı için günahkârdır.¹¹

Kelâm ekollerinin taklidî iman görüşlerine baktığımızda ise Mu’tezile taklidi; herhangi bir delil getirilmesini istemeksizin başkasının fikrinin kabul edilmesi olduğunu söyler. Bu yöntemin bilgiye ulaşmada bir araç olamayacağını savunan Mu’tezile, taklit yoluyla elde edilen imanın geçerli olmadığını

6 Râğîb el-İsfahânî, *Mufradetü el-fâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru’s-Semiye, 2009), 32; Muhammed b. Ebû Bekr Bâkîllânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhîd el-Kevserî (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyyetu li’t-Turasi, 2000), 55; Muhammed b. Ebû Bekr Bâkîllânî, *Kitâbu Temhîdî’l-Evâilî ve Talhîsî’-d-Delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetu Kütübî’s-Sekâfiyye, 1987), 930.

7 Tefvik Yücedoğru, “Mukallidin İmanı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 23.

8 Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, thk. İbrahim Ebyar (Beyrut: Dâru’l-Edyân li-Türâs, 1982), 72; Hatice Arpağuş, “İman Bağlamında Kelamda Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (24 Ocak 2009), 124.

9 Yücedoğru, “Mukallidin İmanı”, 25.

10 Recep Ardoğan, “Taklidî İmanın Geçerliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 41.

11 Kamil Güneş, “Eş’arî’de Mukallidin İmanı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2007), 10.

da öne sürer.¹² Mu'tezile'ye göre insanlar zahid olanları taklid etse de böyle bir taklid geçersizdir. Çünkü onlara göre zühd ve inziva hak yolda olmanın alameti değildir. Bununla beraber, çoğunluğun da taklid edilmesini kabul etmez. Çünkü onlara göre azınlık batıl yolda olmanın alameti olmadığı gibi çoğunluk da hak yol üzere olmanın alameti değildir. Kur'ân-ı Kerim'de "Onların çoğu bilmezler" (Duhan, 44/39), "Kullarımdan hakkıyla şükredenler azdır" (Sebe, 34/13) âyetleri bunun göstergesidir. Mu'tezile'ye göre taklidin geçersiz olmasının en mühim delillerinden bir tanesi de taklid edilen şahsın itikâd noktasında yanlışlardan ve cahillikten emin olmamasıdır.¹³ Ancak Mu'tezile bu noktada Hz. Peygambere uymayı diğer insanlara uymaktan ayırır ve bunun taklid olmadığını belirtir. Onlara göre taklid başkasının görüşünü akli veya nakli bir delile dayandırmadan kabullenmek demektir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in sözünün kabul edilmesinin sebebi ondan muciz bir bilginin ortaya çıkmasıdır.¹⁴ Ezcümle Mu'tezile, insan aklının iyi ve kötüyü kavrayabilecek kapasitede olmasından dolayı tahkikî imana ulaşılmasının bir zorunluluk olduğunu söyler ve mukallidin imanını geçerli görmez.¹⁵

Eş'arî (ö. 324/935-36), taklitle inanana mutlak manada mümin adını veremese de müşrik ve kafir olmadığını da söyler. Ona göre küfür, tevhid ve nübüvvetin bir arada bulunamayacağı kavramlardır. Eş'arî'nin iman hakkındaki bu görüşleri, âlimler tarafından yorumlanmış ve o'nun bu söylemlerinden taklid edenin mümin olmadığı şeklinde bir anlamın çıkmayacağı çıkarımı yapılmıştır. Alimlere göre bu görüşte Eş'arî'nin kast ettiği şey; imanın tam anlamıyla gerçekleşmediğidir.¹⁶ Bu görüşe destek mahiyetinde Eş'arî, delaleti iyi olsun veya olmasın, âlemin yaratıcısının birliği ve nübüvvetin doğruluğu meselesinde bazı hüccetleri bilmedikçe kişinin tam anlamıyla mümin sayılmayacağını iddia etmiştir.¹⁷

Eş'arî kelâm ekolünün taklid edenin imanı hususunda takındığı tutum ve ortaya koymuş olduğu tavır yeknesak değildir. Onlara göre, bir kişi dinin temel esaslarına delillerini bilmeksizin taklid yoluyla iman ederse onun genel durumuna bakılır. Şayet böyle bir durumda olan kimse hala zihninde bazı şüpheler taşıyorsa ve bu şüphelerden uzaklaşma gibi bir çaba göstermiyor da

12 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 60-64.

13 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 60-64.

14 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 60-64; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Tavit Tefkîk - Zeyd Siad (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, ts.), 12/124.

15 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 12/137-138.

16 Eyüp Said Kaya, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/461-465; Güneş, "Eş'arî de Mukallidin İmanı", 12.

17 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 281.

“benim imanıma bu tür şüphelerin zarar vereceğini düşünmüyorum” tarzında bir söylemde bulunuyorsa, bunun imanı konusunda Eş’arî âlimlerinin ihtilaf ettiklerini görmekteyiz. Fakat genel olarak dinin temel esaslarını öğrenmeye ve bilmeye götüren akli temellendirmeleri terk etmesinden dolayı günahkâr olsa da mümin olarak kabul edilir. Eğer kişi, bu hal üzere vefat ederse onun azabının sonsuz olmayacağına, Allah’ın o kişiye rahmet edileceğine ve sonunda cennete gireceğine dair bir yargıya varılmıştır.¹⁸

Mâtürîdî kelâm ekolü, zuhur ettiği coğrafi konum itibarıyla taklidî iman hususunda tüm İslâmî mezheplerden daha ılımlı bir tutum ortaya koymuştur. Bu ekolün kendisini nispet ettiği Ebû Hanife’den; “mukallidin imanı geçerlidir, fakat istidlâlî terk etmesi sebebiyle günahkârdır” söylemi aktarılır. İmanı tasdikten ibaret olarak gören Mâtürîdî (ö. 333/944) de tasdik edenin iman etmiş olacağını ifade eder.¹⁹ O, insan aklının iyi-kötü ve olan her şeyi bildiğini ve imanın vücûbiyeti anladığını söyler. Eğer kişi nazar ile akli temellendirmelerde bulunabilecek bir seviyedeysen bu kişinin Allah’ı bilmesinin vacip olduğunu savunur.²⁰ Her ne kadar ekol içerisindeki âlimler arasında farklı fikirler söz konusu olsa da Mâtürîdî kelâmcıları her insanın az da olsa nazar ve istidlâl yapabilecek kabiliyette olduğunu belirtmiş, istidlâl ve nazarda bulunmayanları sorumlu kabul etmişlerdir.²¹

Kelâm literatüründe taklidî iman ile ilgili verdiğimiz bu ön bilgilerden sonra şimdi de meselenin bilimsel yönünü incelemeye geçeceğiz. Bu bağlamda, insanın biyolojik yapısını temel alarak, Kelâm ekollerinin taklid konusundaki görüşlerinin biyolojik bir temeli olup olmadığını araştıracağız.

2. Tahkikin Bilişsel Süreci Olarak Nazar ve İstidlâl Kesinliği Üzerine Değersel Bir Kritik

Müslüman kelâmcılara göre, argümanlara, bilgiye, araştırmaya, düşünme ve kavramaya dayalı iman tahkikî iman olarak isimlendirilir.²² Tahkik kelime

18 Yücedoğru, “Mukallidin İmanı”, 31; Kaya, “Taklid”, 39/461-465.

19 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 574; Yücedoğru, “Mukallidin İmanı”, 32; Tevfik Yücedoğru, *Din, İmân ve İslâm’a Dair* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 62-63.

20 Ebû Muhammed Nüreddin es-Sâbü'nî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Maarif, 1969), 150-151.

21 Abdullah Demir, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı”, *Diyanet İlmî Dergi* 44/2 (2008), 43-44.

22 Mustafa Ünverdi, *İmanda Taklid ve Tahkik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 39.

olarak, tefekkür, nazar, istidlâl ve akli kullanmak suretiyle bir meselenin delilleri üzerinde derin tefekkür etmektir.²³ İmanda nazar ve akli temellendirmenin amacı, akılda bulunan düşünceler arasında çeşitli bağlantılar kurma ve bu bağlantılar aracılığıyla bilinenler yelpazesini genişletmektir.²⁴ Kelâm alimleri, taklid ile uyuma arasındaki tek farkın delilin bilinmesi olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle uyum delilin ikame edildiği yönünde amel etmek iken taklid, kanıtla ispatlanamayan ameldir.²⁵ Dolayısıyla imanda taklid konusunun odak noktası, nazar ve istidlâl üzerine kurulmuştur. Nazar düşünmek, sorgulamak veya bir şey hakkında derin düşüncelere dalmak, bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir düzen ve kaideye göre sıralamak manalarında kullanılır. İstidlâl ise ispat edilmek istenen şey hakkında akıl yürütüp delil ortaya koymak, düşünerek hüküm vermek anlamında hükmün delilini ortaya koymaktır.²⁶ Kelâm ekollerinin çoğunluğuna göre nazar ve istidlâl ile temellendirme, imanun tam olmasının olmazsa olmaz şartları arasındayken, İmam Eş'arî'ye göre ise imanun sıhhatindedir.²⁷ Yani genel olarak taklid, nazar ve istidlâl'e dayanmaması itibarıyla kabul görmemiştir.²⁸ Çünkü bir fikri taklid seviyesinden bilgi seviyesine çıkaracak deliller ancak nazar ve istidlâl'e elde edilir.²⁹

Eş'arî ve Mâtürîdîler başta olmak üzere kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, imana ulaşmakta nazar ve istidlâl'i vacip görürler.³⁰ Nazar ve istidlâl için zamanı geciktirmek, ileriye ertelemek, İmam Eş'arî'ye göre doğru ve geçerli değildir. Akıllı ve bâliğ bir kişiye imana ulaşma yolunda akli temellendirmede bulunma, bulûğa erdiği ilk andan itibaren vaciptir. Konuyu herhangi bir surette ertelemek, geciktirmek, beklemeye almak kabul edilemez ve mazur görülemez.³¹ Erken dönem Eş'arî âlimlerinden Cüveynî (ö. 478/1085), bâliğ olan kişinin üzerine ilk zorunlu ve vacip olan şeyin, âlemin yaratılmış

23 Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 206; Süleyman Yavuzer, "Tahkiki ve Taklidi İman Perspektifinde Mü'min Kişilik", *Van İlahiyat Dergisi* 10/16 (15 Haziran 2022), 55.

24 Mustafa Yıldız, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlâl", *Kader* 21/1 (30 Haziran 2023), 143.

25 Taha Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklin Yenilenmesi*, çev. Mehmet Emin Güleçyüz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 119.

26 Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 34; Yıldız, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlâl", 143.

27 Arpağuş, "İman Bağlamında Kelamda Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)", 125.

28 Hasan Kurt, "Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi", *Gümüüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 11.

29 Yıldız, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlâl", 144.

30 Ardoğan, "Taklidi İmanın Geçerliliği", 46.

31 Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârul-Meşriik, 1987), 33.

olduğunu ve bunun da bir yaratıcısının olduğu düşüncesine ulaşmak olduğunu belirterek, nazar ve istidlâlın zorunluluğuna vurgu yapar.³² Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) de, akli temellendirmelerde bulunmaksızın, iman esaslarına inanan kişinin imanını ümitsizlik, çaresizlik ve azap anında iman edenin imanı gibi faydasız görür.³³

Nazar ve istidlâl üzerine kurulan tahkikî imanda beklenen sonuç, Allah'ın varlığı, birliği ve her şeyiyle mutlak bir yaratıcıya ulaşmadaki akli ve mantiki çıkarımdır. Ancak nazar ve istidlâlde elde edilen bütün argümanlar, Allah'ın varlığına olan inancı haklı, doğru ve makul göstermek için insan öğreninin büyük ve samimi gayretini göstermesi bakımından önemli olsa da ampirik bir sonuç veya mantiki bir çıkarım getirmediği bir gerçektir.³⁴ İnatçı birinin, Allah'ın varlığını ispat eden doğru bir burhana erişmesi halinde bile yokluğa inanmaktaki ısrarına hiçbir şey engel olamaz. Çünkü nazar, uluhiyete yaklaşma yollarında eyleme geçmeye zorunlu olarak sevk etmez.³⁵ Öyle ki sonsuz irade, sonsuz bilgi, sonsuz kudret vb. niteliklerle âlemi yaratan bir yaratıcı Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geliştirilmiş olan teistik argümanların karşısında, böyle bir yaratıcı varlığın olmadığını temellendirmeyi hedefleyen inanç karşıtı ateistik argümanlar da bulunmaktadır. Gerek inanç yanlısı teistik ve gerekse de inanç karşıtı ateistik argümanlardan hiçbiri, ulaşılan sonuçlar itibarıyla net ve kesin olup da tenkite uğramaktan kurtulamamıştır. Teistik ve anti-teistik argümanları, bu argümanlara yöneltilen eleştirilerle birlikte ayrı ayrı ele alıp tahlil etmek makalemizin mevcut konusunu ve sınırlarını aşar. Bu meseleden ziyade odaklanmak istediğimiz asıl konu, inanç yanlısı teistik argümanlar kadar, inkâr tutumunu savunmak için ortaya konmuş inanç karşıtı ateistik argümanların olduğudur. Bu argümanlar tüm insanlar tarafından ortak bir kanaatle kabul edilmiyor ve birtakım tenkitlere her zaman maruz kalabiliyorsa, bilgide bulunması gereken kesinlikten ve tüm insanlar üzerinde bağlayıcı bir tesiri olan tarafsız yeterlilikten yoksundur.³⁶ Bu bilgilerden hareket ettiğimizde kelâm ekollerinin imanı bilişsel sürece indirgeyen yaklaşımlarının olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi de bu yaklaşımları modern bilimdeki ayna nöronlar ve öğrenme kuramları açısından tahlil etmeye çalışalım.

32 Ebü'l-Meâîf el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâitü'l-edille fî usûli'l-ittikâd*, thk. Es'ad Temim (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1992), 14.

33 Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1/39.

34 İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam Kelami Açından Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 196.

35 Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 42.

36 İsmail Çetin, "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 95-96.

3. Taklidin Nörobiyolojik Temeli: Ayna Nöronlar

Beyin aracılığıyla zihin ve vücut arasındaki etkileşimi belirlemek, şimdi daha önce hiç olmadığı kadar kolaylaştı. Öyle ki duyguların alanı, yeni yüzyılda farklı perspektiflerle nörobilim üzerinden inşa edilecektir.³⁷ Bu düşüncenin temelinde nörofizyolojik deneylerden elde edilen sonuçlar yer almaktadır. Çünkü bireylerin başka bir birey tarafından yapılan bir eylemi gözlemlediklerinde motor kortekslerinin, açık bir motor aktivite olmaksızın aktif hale geldiğini gösteren nöronlar keşfedildi.³⁸ Herhangi bir motor aktivite olmadan motor korteksi aktif eden nöronlara ayna nöronlar isimlendirilmesi yapıldı. 1990'ların başındaki keşiflerinden bu yana, onlar için önerilen çok çeşitli fonksiyonel rolleri yansıtarak sinirbilimsel tartışmaların merkezinde yer aldı.³⁹ Bu mekanizma eylemden niyet anlamaya, taklid etmeye ve bazı sosyal bilişsel yönlerle kadar bir dizi bilişsel yeteneğe nörofizyolojik bir açıklama sunma olanağı sağladığı için büyük ilgi gördü.⁴⁰

Ayna nöronlar, Giacomo Rizzolatti liderliğinde İtalya'daki Parma Üniversitesi'nden bir grup bilim insanı tarafından keşfedildi. Bu nöron topluluğun, bir insan tarafından yapılan eylemin izlenmesi sonucu aktive olduğu tespit edildi.⁴¹ İlk olarak makak maymunlarının ventral premotor korteksinde (alan F5) ve daha sonra inferior parietal lobulunda (alan PFG) bulunmuşlardır. Rizzolatti ve ekibi, bir hareket gerçekleştirdiğinde ve gözlemlendiğinde ateşlendikleri için bu nöronlara "ayna nöronlar" adını verdiler ve bunların beynimizdeki bir eyleme tepki verdiklerini ortaya koyarak, bir eylemin motor temsilini oluşturduklarını düşündüler.⁴² Ayna nöronlar teorisine göre bir hareketi izlemek, hareketi bizzat yapmakla aynı sinir yolunu tetiklemektedir.⁴³ Bu nöronların diğer bir önemli özelliği, beyinde yalnızca başkalarının eylemlerine cevap vermek için çalışmalarıdır. Yani sadece birey diğerinin davranışlarını

37 Richard J. Davidson vd., "Emotion, Plasticity, Context, and Regulation: Perspectives from Affective Neuroscience", *Psychological Bulletin* 126/6 (Kasım 2000), 904; Richard L. Bryck - Philip A. Fisher, "Training the Brain: Practical Applications of Neural Plasticity from the Intersection of Cognitive Neuroscience, Developmental Psychology, and Prevention Science", *American Psychologist* 67/2 (2012), 88.

38 Giacomo Rizzolatti - Laila Craighero, "The Mirror-Neuron System", *Annual Review of Neuroscience* 27/1 (21 Temmuz 2004), 174.

39 A. Kraskov vd., "Corticospinal Mirror Neurons", *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 369/1644 (2014), 1; G. Rizzolatti - M. Fabbri-Destro, "Mirror Neuron Mechanism", *Encyclopedia of Behavioral Neuroscience* (Elsevier, 2010), 240-249.

40 Rizzolatti - Fabbri-Destro, "Mirror Neuron Mechanism", 240.

41 Emre Hari vd., "Ayna Nöron Sistemi ve Fonksiyonlarına Klinik Yaklaşım", *Journal of Istanbul Faculty of Medicine* 84/3 (31 Temmuz 2021), 430.

42 Luis Gómez Chova vd., *Inted 2013* (Valencia: Iated, 2013), 41; John E. Dowling, *Beyni Anlamak*, çev. Filiz Bolat (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 335-336.

43 Loretta Graziona Breuning, *Mutlu Beyin*, çev. Ebrar Güldemler (İstanbul: Aganta, 2018), 67.

izlerken harekete geçerler. Ortaya konulan bu bilimsel bilginin konumuz açısından en önemli katkısı, insan beyninin özünde türdeşlerini taklit etmeye yönelik bir programlamaya sahip olduğunu ortaya koymasındadır.⁴⁴

Ayna nöronlarla ilgili çalışmalarına devam eden Rizzolatti ve arkadaşları, 2004 yılında ayna nöronların işlevsel rolüne ilişkin iki hipotez sunmuş ve bunların eylemle birlikte niyeti de anlama için temel oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yeni bulgular, insanları bilinçli ve bilinçsiz olarak diğer insanların vücut dilini, yüz ifadelerini ve duygularını yansıtmaya teşvik ettiğini göstermektedir.⁴⁵ Ayna nöronlarının benzersiz özelliği, hareketi gerçekleştirme ve hareketi gözlemeleme eylemlerini birleştirmeleridir. İnsanlarda, ayna nöronların yalnızca bir eylemin fiziksel yönlerini değil, aynı zamanda muhtemelen limbik sistem⁴⁶ veya medial prefrontal korteks⁴⁷ gibi diğer beyin bölgeleriyle karşılıklı bağlantılar yoluyla bu eylemi motive eden altta yatan niyetleri, düşünceleri ve duyguları da temsil edecek şekilde evrimleştiği tahmin edilmektedir.⁴⁸ Bu bağlamda taklid ile yeni becerilerin öğrenimi ve diğer insanların eylemi yapmadaki nedenini, niyetleri ile amaçlarını anlama konusunda rol oynarlar.⁴⁹ Yani insanların, gözlemedikleri hareketleri kendi beyinlerinde benzeterek, başkalarının eylemlerinin arkasındaki amacı ve anlamı anlamalarına yardımcı olurlar.⁵⁰ Bilimsel literatürde geçmiş ve son dönemde yapılan birçok bilimsel çalışma ayna nöronların; öğrenme, iletişim, empati, taklid gibi sosyal işlevlerde ve diğer bireylerin hareketlerinin fiziksel bileşenleri, arkasındaki hedef, niyet ve emosyonel süreçlerin ortaya konmasında büyük bir rol oynadığını ileri sürmektedir.⁵¹ Dolayısıyla Ayna nöronların kişiler arası

44 Kevin Simler - Robin Hanson, *Beyindeki Fil*, çev. Feride Nagehan Öztürk (İstanbul: Nova Kitap, 2021), 102-103.

45 Daniel Mara, "The Function of Mirror Neurons in the Learning Process", *MATEC Web of Conferences* 121 (2017), 3; Marco Iacoboni vd., "Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System", *PLoS Biology* 3/3 (22 Şubat 2005), 530; Gómez Chova vd., *Inted* 2013, 41.

46 Limbik sistem, beynimizin derinliklerinde yer alan ve duygusal tepkiler, hafıza, motivasyon gibi birçok temel işlevi düzenleyen bir yapılar kompleksidir.

47 Prefrontal korteks veya daha genel olarak "ön beyin", insanı diğer canlılardan ayıran işlevlerin kontrol edildiği en önemli beyin alanıdır. Bu beyin bölgesi kişiliğinizi ve toplum içinde nasıl davranacağınızı kontrol eden sinir devrelerini içerir.

48 Lindsay M. Oberman vd., "The Human Mirror Neuron System: A Link Between Action Observation and Social Skills", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 2/1 (Mart 2007), 62.

49 Allan Pablo Lameira vd., "Neurônios Espelho", *Psicologia USP* 17/4 (2006), 124-125; Vittorio Gallese, "Mirror Neurons and The Neural Exploitation Hypothesis: From Embodied Simulation to Social Cognition", *Mirror Neuron Systems*, ed. Jaime A. Pineda (Totowa, NJ: Humana Press, 2009), 1698.

50 Vittorio Caggiano vd., "Mirror Neurons Encode the Subjective Value of an Observed Action", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109/29 (17 Temmuz 2012), 11849.

51 Hari vd., "Ayna Nöron Sistemi ve Fonksiyonlarına Klinik Yaklaşım", 433; Vittorio Gallese vd., "Action Recognition in the Premotor Cortex", *Brain* 119/2 (1996), 3.

ilişkilerde ve sosyal etkileşimde çok önemli bir rol oynadığına inanılmaktadır.⁵²

Ayna nöronlar konusunu bir örneklem üzerinden açıklayarak anlaşılır hale getirmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Örneğin bilim insanı ve nörolog olan Wicker ve arkadaşları koku duyusunun aynalanışını analiz etmeye çalıştıkları fMRI çalışmalarında; tiksindirici kokuyu deneyimleyen ve kötü kokudan tiksinen bir kişinin video görüntüsünü izleyen kişilerin beyinlerinde ortak olarak insular bölgede⁵³ işlev artışı olduğunu tespit etmişlerdir. Yani kişiler kokuyu deneyimlemeseler de “sanki” aynı kokuyu alıyormuş gibi duymasadıklarını düşündüren ortak beyin bölgelerinde aktivite gözlemlenmiştir. Aynı bulgular nötral koku ve zevk alınan koku için gösterilemese de; empatinin biyolojik olarak da deneyimlenen bir süreç olduğuna dair mühim deliller ortaya koymuştur.⁵⁴ Kokuyla birlikte ses algısı ile etkinleştirilebildiklerinden bu temsilde işitsel erişime sahip olduklarına inanılmaktadır.⁵⁵ Hatta son araştırmalar, ayna nöronların yalnızca bir eylemi bilinçli olarak gözlemleyip gerçekleştirdiğimiz zaman değil, aynı zamanda bilinçsizce diğer insanların davranışlarını fark ettiğimizde ve -bilinçli ya da bilinçsiz olarak- onların duygularının farkına vardığımızda da harekete geçtiğini göstermiştir. Örneğin bireylerin, parmak kesildiğinde hissedilen acı gibi fiziksel hisler hissettiklerinde ve başkalarının kendilerine benzer şekilde zarar verdiğini izledikleri zaman aynı tepkiyi gösterdikleri kaydedilmiştir.⁵⁶ Yani ayna nöronlar, mutluluk, korku ve tiksinti gibi duyguları da aktarabiliyor gibi görünmektedirler. Ayrıca yüz ifadelerimiz ve beden dilimiz üzerinde de etkilidirler. Hiç düşünmeden, yaklaşan birinin gülümsemesine karşılık veririz, karşımızdaki kişi bacak üstüne bacak attığında bizde bacak üstüne bacak atarız, başka birinin güldüğü veya esnediğini gördüğümüzde güler veya esneriz.⁵⁷

Ayna nöronlar nörobilim alanında çığır açan bir keşfi temsil eder.⁵⁸ Çünkü bu ayna mekanizmasının keşfi, bireylerin eylemlerini, niyetlerini ve duygula-

52 Mara, “The Function of Mirror Neurons in the Learning Process”, 3; Iacoboni vd., “Grasping the Intentions of Others with One’s Own Mirror Neuron System”, 530; Gómez Chova vd., *Inted* 2013, 41.

53 İnsular lob, beynin dış yüzeyinde görünen ön lob, paryetal lob, arka lob ve şakak loblarının altında ve içinde konumlanmış ve ancak diğer loblar aralanınca görünebilen lobudur. Kalbin atış düzeni, koku ve tat duyularımızda, hafıza gibi işlevlerde önemli görevleri vardır. Diğer ilgili loblarla birlikte konuşma üzerinde de görevleri olduğu biliniyor.

54 Kürşat Altınbaş vd., “Empatinin Biyolojik Yönleri”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 2/1 (01 Mart 2010), 19-20.

55 Gómez Chova vd., *Inted* 2013, 41.

56 Christian Keysers - Valeria Gazzola, “Unifying Social Cognition”, *Mirror Neuron Systems*, ed. Jaime A. Pineda (Totowa, NJ: Humana Press, 2009), 23-24.

57 Gómez Chova vd., *Inted* 2013, 42.

58 Elisabetta Farina vd., “Mirror Neurons and Their Relationship with Neurodegenerative Disorders”, *Journal of Neuroscience Research* 98/6 (Haziran 2020), 1071.

rını nasıl anladığımız üzerindeki görüşlerimizi kökten değiştirdi. Böylece bilişsel sinirbilimden sosyoloji ve felsefeye kadar uzanan bir yelpazede derin etkiler yarattı.⁵⁹ Çünkü varoluşsal durumumuzu ve diğerleriyle ilişkimizi anlama konusunda özelleşmiş gibi görünen biyolojik yapıya sahip olduğumuzu ortaya koydu. Öyle ki biyolojik olarak birbirimize derinlemesine bağlı olmak üzere tasarlandığımızı gösterdiler. Bu, birbirimizin dünyalarından nasıl pay aldığımızla ilgilenenler için küçümsenmeyecek bir keşif olarak kabul edildi.⁶⁰ Beraber yaşadığımız insanlarla bir süre sonra düşünce biçimimiz benzemeye başlar.⁶¹ İnsanların bir süre sonra birlikte zaman geçirdiği kişilerin zihin modeline bürünmesi de ayna nöronların etkinliğini açık bir şekilde gösterir niteliktedir. Eylemleri ve niyetleri anlamının yanı sıra eylemleri taklid etmenin de temeli olan ayna nöronlar, insanların taklid yoluyla öğrenmesini sağlar. Gözlemlenen bir eylem ilgimizi tetiklediğinde, motive oluruz ve onu taklid etmemiz söylendiğinde veya planladığımızda, ayna nöronların yoğun bir reaksiyonu meydana gelir ve bu da yeni bilgi ve beceriler edinme yeteneğimizi artırır.⁶²

2000'li yıllarda motor hafıza, taklitle öğrenme ve yeni motor yeteneklerinin kazanılmasıyla ayna nöron sisteminin ilişkili olduğunu öne süren farklı çalışmalar yapılmıştır.⁶³ Bu durum, aslında ayna nöron sisteminin biliş ve eylem arasında bir çeşit köprü vazifesi gördüğünü düşündürmektedir.⁶⁴ Birçok bilimsel yayın, diğer önemli nörobilim bulgularıyla birlikte, ayna nöronların öğretim kalitesini iyileştirmeye katkı sağlayabileceğini öne sürmektedir. Bilişsel taklid ve taklid mekanizmalarını içeren öğretim metotlarının klasik yöntemlere göre çok daha etkili olduğu belirtilmiştir.⁶⁵

Ayna nöronlar sayesinde hayatımızın erken dönemlerinden itibaren, gülümsemeyi, yemeyi, ailelerimizin ve gruplarımızın geleneklerini, kurallarını ve adetlerini benimsemeyi öğreniriz. Bu, başkalarının gördüğünü ve hissettiğini görerek ve hissederek öğrenme biçimidir. Bir çocuk bir eylemi gözlemlediğinde, ayna nöronlar aktive olur ve sanki o eylemi kendisi gerçekleştirmiş gibi yeni nöral bağlantılar oluşturur. Ayna nöronların etkin çalışması her

59 Giacomo Rizzolatti vd., "Mirror Neurons and Their Clinical Relevance", *Nature Clinical Practice Neurology* 5/1 (Ocak 2009), 33.

60 David D. Franks - Jeff Davis, "Critique and Refinement of the Neurosociology of Mirror Neurons", *Advances in Group Processes*, ed. Will Kalkhoff vd. (Emerald Group Publishing Limited, 2012), 29/88.

61 Mert İnan, "Beyin Nedir?"den "Yaşam Nedir"e: Bir Hayat Serüveni Türker Kılıç (İstanbul: Epsilon, 2021), 149.

62 Gómez Chova vd., *Inted* 2013, 43.

63 Hari vd., "Ayna Nöron Sistemi ve Fonksiyonlarına Klinik Yaklaşım", 433; Farina vd., "Mirror Neurons and Their Relationship with Neurodegenerative Disorders", 1071.

64 Hari vd., "Ayna Nöron Sistemi ve Fonksiyonlarına Klinik Yaklaşım", 433.

65 Marta Fabiańska vd., "The Role of Mirror Neurons in Cognitive and Social Functioning", *Pomeranian Journal of Life Sciences* 66/4 (01 Aralık 2020), 39.

alandaki mükemmel bir gelişime, daha yüksek duygusal zekaya ve daha yüksek bir empati düzeyine yol açar.⁶⁶

Ayna nöronlar açısından en temel dinamik görme duyusudur. Görme fiili bize öylesine doğal ve basit gelir ki, sürecin arka planında rol oynayan komplekeyi takdir etmek oldukça zordur. İnsan beyninin neredeyse yaklaşık üçte birinin görmeye ayrılmış olması bu açıdan bize şaşırtıcı gelecektir. Gözlere doğru hücum eden milyarlarca fotona net bir değerlendirme getirebilmek için beynin tasavvur edilemeyecek seviyede büyük bir işin ve yükün altından kalkması gerekmektedir.⁶⁷ Beyin, belirli şartlarda belirli bir işi yapmaya adapte olmamız durumunda neler olacağını içsel simülasyonunu gerçekleştirir.⁶⁸ Simülasyon 'yüksek seviye' ve 'düşük seviye' zihin okumada önemli bir rol oynar.⁶⁹ Bu içsel modeller motor işlevleri üzerinde rol oynamanın ötesinde bilinçli algıların da temelinde yatar. Algı, sadece verileri hiyerarşik bir düzene göre toplamak amacını değil, aynı zamanda beklentileri genel duygusal verilerle eşleştirmek temelini taşır.⁷⁰ Bu çerçevede Antonio R. Damasio beden, fiziksel durumlarınca ortaya çıkan davranış, duygu ve karar verme süreçlerini bir şekilde yönlendirdiği varsayımında bulunur. İnsan bedeninin genel durumu, dış dünyada meydana gelen olayların neticeleriyle ilgilidir. Buna göre fiziksel durumlar, davranışa yön verebilecek önsezileri bize iletme rolünü oynar. Yani bilinç dışı bilinçten önce atakta bulunarak durumu bize kavratmaktadır.⁷¹

Sonuç olarak, beyin yapısı beklenmedik derecede geniş bir deneysel faktöre tepki olarak sürekli değişmektedir.⁷² Ayna nöronlar, bilişsel fonksiyonlarımızın yerine getirilmesinde ve yönlendirilmesinde de büyük bir role sahiptir. Ayna nöronlarla ilgili verdiğimiz bu bilgilerden sonra imanın vuku bulmasında rol oynadığı muhtemel olan öğrenme kuramları üzerinde de durmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

66 Mara, "The Function of Mirror Neurons in the Learning Process", 3.

67 David Eagleman, *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*, çev. Zeynep Arik Tozar (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2023), 22-23.

68 Shaun Gallagher, "Neural Simulation and Social Cognition", *Mirror Neuron Systems*, ed. Jaime A. Pineda (Totowa, NJ: Humana Press, 2009), 357.

69 Alvin I. Goldman, "Mirroring, Mindreading, and Simulation", *Mirror Neuron Systems*, ed. Jaime A. Pineda (Totowa, NJ: Humana Press, 2009), 327.

70 Eagleman, *Incognito*, 49.

71 Antonio R. Damasio, *Descartes'in Yanıtı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz - Osman Deniztekin (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 233-234; Eagleman, *Incognito*, 68.

72 Bryan Kolb vd., "Brain Plasticity and Behavior", *Current Directions in Psychological Science* 12/1 (2003), 4.

4. Bir Sosyal Öğrenme Kuramı Olarak: Taklid

İnsanların etkileşim ve iletişim yoluyla gözlemleyerek ve rol model olarak birbirlerinden bir şeyler öğrenebildiği fikri, Antik Yunan düşünürlerinden Platon ve Aristoteles'e kadar dayandırılmaktadır. O dönemin bu büyük düşünürleri eğitimin, model alma ve gözlem yapma şeklinde örneklem ve modellerle bireylere davranışlar sunulması ve kazandırılması olduğunu ifade ederek, gözlem ve etkileşimin öğrenme sürecinde oynadığı role atıfta bulunmuşlardır.⁷³ Ancak sosyal öğrenme kuramının sistematik bir biçimde ilk kez 1947 yılında Julian Rotter tarafından geliştirildiğini görmekteyiz.⁷⁴ Bununla birlikte konuya ilişkin ilk kuram John Dewey tarafından geliştirilmiştir. John Dewey'e göre insan kendi çevresindeki sosyal etkileşimler yoluyla düşüncelerini ve davranışlarını meydana getirir ve geliştirir. Dewey'in bu düşüncesini daha sonra destekleyen ve geliştiren isim Vygotsky olmuştur. Bilişsel gelişimin, öncelikle olgunlaşmadan değil çevresel faktörlerden, sosyal ve kültürel etkileşimler sonucunda gerçekleştiğini söyleyen Vygotsky, bu noktada Dewey'i referans almıştır. Vygotsky, bu konuda öncelikli olan bilincin sosyal bir boyut taşıdığını vurgularken, bireysel boyutun davranış gerçekleştirme sürecinde ikincil derecede olduğunu ifade eder.⁷⁵

Son dönemde ortaya konan ve psikoloji sahasında bayağı popüler olan öğrenme modellerinden biri de Albert Bandura'nın ortaya koymuş olduğu sosyal öğrenme kuramıdır. Albert Bandura, sosyal öğrenme kuramı ile kuramsal çerçeveyi belirleyen düşünür olma unvanını elde etmiştir.⁷⁶ İnsan davranışlarının toplum içerisindeki diğer insanlarla etkileşim yoluyla öğrenildiği fikrini savunarak, daha tümel bir araştırma yaklaşımına sahip olması ve sosyal öğrenme kuramını geliştirmesi sebebiyle kendi alanında "sosyal davranışçı" olarak tanınmaya başlamıştır. Albert Bandura, Kenneth Spence, Robert Sears, Neal Elgar Miller, Burrhus Frederic Skinner ve John Dollard gibi davranışçılıkla uğraşan, psikoloji sahasında nam salmış bilim insanlarından etkilenerek çalışmalarını, teori inşası ve deney metotlarıyla yürütmüştür.⁷⁷

Bandura, kendinden önce ortaya konan öğrenme kuramlarını toplumsal bir mekân içinde analiz eder ve insanın öğrenmesinin en önemli koşulunun

73 Ramazan Gürel, "Sosyal Pekiştireçlerin ve Model Davranışlarının, Çocukların Ahlaki Yargılarının Şekillenmesindeki Etkisi (Bandura Örneği)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (01 Aralık 2014), 102; Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 217-218.

74 Mustafa Bayrakçı, "Türkiyede Eğitim Yönetimi Bilgi Sistemleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 51/51 (01 Şubat 2007), 200.

75 Musa Eroğlu, "Çocukluk Döneminde Bilişsel Gelişim: Piaget ve Vygotsky'nin Bilişsel Gelişim Kuramlarının İncelenmesi ve Karşılaştırılması", *Eğitim ve Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2023), 73.

76 Sevrâ Su Tatlıoğlu, "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura", *Sosyoloji Notları* 5/1 (30 Haziran 2021), 21.

77 Tatlıoğlu, "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış", 16.

başkalarını gözlemlemek olduğunu savunur. Ona göre bir kişinin öğrenebilmesinin gerekli tek koşulu, bir başkasını belirli bir davranışta bulunduğu sırada gözlemlemesi ve onu model almasıdır. Bu fikre göre kişilik, insanın başkalarının davranış ve fiillerini taklid ve gözlem aracılığıyla öğrenmesi sonucunda ortaya koyduğu davranışlar silsilesidir.⁷⁸ Sosyal öğrenme olarak isimlendirilen süreç “edimsel koşullanma”, “model alma ve “taklid” olmak üzere iki farklı öğrenme yoluyla meydana gelir. Edimsel koşullanma sürecinde pekiştireç verilen ya da sonucu ödüllendirilen davranışların tekrar edilme sıklığının daha da artacağı belirtilir. Model alma ve taklid etme sürecinde ise; gözlem aracılığıyla elde edilen davranışların taklid edilmesine ve model alınmasına işaret edilir. Taklid ederek, model alma aşamasında da farklı etkenlerin bulunduğunu söyleyen Bandura, modelin statü durumunun da öğrenme safhasına tesir ettiğini ileri sürer. Bireyin çevresini gözlemleyerek öğrenmesi, sosyal öğrenme kuramı çerçevesinde ele alındığında dönüt verilerek ödüllendirilen bir davranışın taklid edilmesi gibi basit bir durum değildir. Çünkü gözlemin, gözleyeni bilgilendirme durumu da söz konusudur. İnsanların çevresindeki kişilerin davranışlarını her yönüyle gözlemlediklerini belirten sosyal öğrenme kuramcıları, yaptıkları bu gözlemler aracılığıyla birtakım analizlerde bulunarak kişilerin kendileri için faydalı olan zamanlarda davranışı gösterdiklerini iddia etmişlerdir.⁷⁹

Albert Bandura, ortaya koymuş olduğu sosyal öğrenme kuramıyla, birçok insan davranışının modelin gözlemlenmesi yoluyla öğrenildiğini söyler.⁸⁰ Bununla beraber o, gözleyerek öğrenmenin, taklidi içerebilmekle birlikte içermeyebileceğini de açıkça belirtir.⁸¹ Ancak öğrenmelerin en sağlam yolu çevresel gözlem ve taklitçiliktir. Birey taklit ya da etkinliklerin paylaşımı yoluyla birçok şeyi elde eder.⁸² Bu perspektifte, taklid süreci insanın çocukluğundan itibaren başlar ve yaşlar büyüdükçe de taklid devam eder.⁸³ Bu bağlamda yetişkin beyin yapısı da taklid noktasında pek farklı sayılmaz. Yetişkin beyin yapısı, genetik gelişimsel programlar ile deney kökenli plastisite⁸⁴ süreçlerinin kompleks etkileşiminin bir sonucudur. Birçok çalışma, nöral devrelerin dış

78 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021), 422-423.

79 Mustafa Bayrakçı, “Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2013), 199.

80 Albert Bandura, “Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective”, *Annual Review of Psychology* 52/1 (2001), 25; Zafer Yıldız, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 150.

81 Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, 218.

82 Alfred Adler, *İnsanın Doğası*, çev. Aycan Özüpek (Eskişehir: Dorlion, 2021), 147.

83 Sidiq Arsyadi vd., “Mirror Neuron Dalam Pendidikan Islam”, *BELAJEA: Jurnal Pendidikan Islam* 3/2 (31 Aralık 2018), 143.

84 Beyin plastisitesi veya nöral plastisite olarak da bilinen nöroplastisite, beynin yapısal veya fizyolojik değişikliklere uğrama yeteneğidir.

çevreden öğretici ve uyum sağlayıcı sinyalleri edinmek için yüksek duyarlılık gösterdiği erken doğum sonrası dönemlerde, kritik dönemler adı verilen zaman pencerelerinin varlığını gösterdi.⁸⁵ Beyin bu pencereler sayesinde dış çevresiyle etkileşime geçerek onu taklid eder.⁸⁶ Nitekim her birey, fiillerinde ve niteliklerinde başkasını taklid etmeye yönelik bir dürtü taşır.⁸⁷

Model alma, hayatımızdaki öğrenme sürecinin erken dönemlerinde diğerlerinin davranışlarını kopya etmeyi içerir. Bunun doğuştan gelen davranışsal programlarla desteklendiğine dair işaretler bulunmaktadır. Ayrıca taklid etmek öğrenmenin en kolay yoludur. Bu nedenle iyi karakterli kişilerin eylemlerini referans almak için ortaya konan “örnek model” terimimiz vardır.⁸⁸ Bu taklitçi davranış, hayat boyu evrimleşerek model alma olarak bilinen bir öğrenme formuna dönüşmektedir. Aynı zamanda taklid ile öğrenme, bireysel araştırma ve deneyimleme gerektiren durumlar için zaman ve güç tasarrufu sağlar. Dolayısıyla model aldığımız kişiyi gözlemleyerek öğreniriz ve bu durum hayat boyu devam eder.⁸⁹

5. Taklidî İmanın Öğrenme Kuramları ve Nörobiyolojik Açından Değerlendirilmesi

Ayna nöronlar ve sosyal öğrenme kuramları bağlamında taklid konusunu ele aldıktan sonra kelâm ekollerinin taklidî iman konusunda ortaya koymuş oldukları görüşleri bu perspektifle irdelemeye çalışacağız. Ayna nöronlar açısından bir kişinin eylemlerini gördüğümüzde bunların işlevsel rolüne ilişkin en önemli husus, taklid edilen eylemde neden, amaç ve niyeti anlama için temel oluşturmalarıdır.⁹⁰ Dolayısıyla başkalarının eylemlerinin arkasındaki amacı ve anlamı kavramaya yardımcı olurlar.⁹¹ Bununla beraber, içsel bağlamsalcılık gereği davranışı tanımlamak, anlamak ve etkilemek için iki temel nokta vardır. Belirli bir davranışın işlevi ve bu davranışın içinde ortaya çıktığı bağlam. İşlevi anlamak davranışın amacını, yani sonuçlarını anlamaktır.⁹² Bu bağlamda ele alındığında benzemeye çalışan kimsenin, örnek kimseye benzeme çabasındaki hedefi, o kimsenin görünüşü veya dış halleri değildir. Ak-

85 L Baroncelli vd., “Nurturing Brain Plasticity: Impact of Environmental Enrichment”, *Cell Death & Differentiation* 17/7 (Temmuz 2010), 1092.

86 Arsyadi vd., “Mirror Neuron Dalam Pendidikan Islam”, 144.

87 Lameira vd., “Neurônios Espelho”, 130.

88 Arsyadi vd., “Mirror Neuron Dalam Pendidikan Islam”, 142.

89 Jonas Ramnerö - Niklas Törneke, *İnsan Davranışlarının ABC'si*, çev. K. Fatih Yavuz - Hasan T. Karatepe (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 150-151.

90 Gómez Chova vd., *Inted* 2013, 41.

91 Caggiano vd., “Mirror Neurons Encode the Subjective Value of an Observed Action”, 11849.

92 Ramnerö - Törneke, *İnsan Davranışlarının ABC'si*, 29.

sine olması gerektiği kişide hedeflediği, içinde taşıdığı ve etkileri organlarında ortaya çıkan anlamlardır.⁹³ Ayna nöronların işleviyle gerçekleşen öğrenmede öğrenilen şeyin içeriği sorgulanmadığı ve öğrenilen şeyin olduğu gibi aynalandığı gibi bir düşünce akla gelse de taklid sürecinde de insanın bilişsel bir süreç geçirdiği söylenebilir. Özellikle kelâm âlimlerinin taklid sürecinde nazar ve istidlâl dayalı tahkikî iman anlayışları çerçevesinde ele alındığında ayna nöronların, nazar ve istidlâlin biyolojik temelini oluşturduğu düşüncesini ortaya koyabiliriz.⁹⁴ Örneğin, Tanrı kavramını ele aldığımızda özellikle Tanrı'da herhangi bir anlamlandırma, her şeyi yapabilme, var olan âlemi yaratma ve ona ibadet edilmesi gerektiği noktasında ilişkiyel bir anlam ortaya çıkar. Tanrı dediğimizde herhangi bir şey ifade etmeyen veya tamamen kavram düzeyinde oluşturulmuş bir tanımlama olduğunu söylemek mümkün değildir. İman eden bir kişiyi görüp de inanan herkes, bilişsel olarak neden iman ettiğini, kime iman ettiğini nasıl bir varlık olduğu gibi sorularının cevaplarını açık bir şekilde zihninden geçirir. Çünkü taklitte öğrenme sürecinde ilk etapta dikkat olayı gerçekleşir. Dikkatten sonra Tanrı kavramına dair bilişsel sürecin bir parçası olarak hatırd tutma vukuu bulur. İman davranışa dönüştükten sonra bu davranışlara karşılık sevap, güdüleme sürecine dayalı bilişselliği ifade eder. İman etme eyleminde ortaya çıkan bu amaçsallık ve anlamlılık her eylemimizde nazar ve istidlâlin olduğunun bir ispatı olarak kabul edilebilir.

İman kavramı bilişsel, duygusal ve davranış boyutuyla çok yönlü bir olgudur. Bu noktada imanun sadece bilişsel düzeyde ele alınması da yeterli bir kıstas değildir. İmanda eylem ve duygu değişimi de tahkik için önemli bir husustur. Dolayısıyla sadece nazar ve istidlâl açısından ele alınacaksa tahkikî imanda, duygu ve davranış boyutu dışlanmış olur ki böyle bir inanç, iman kavramını tam anlamıyla karşılamaz. Tahkikî imana ulaşmak için bu eylemlerden sadece birini gerçekleştirmek de yeterli değildir. Davranış ve duygu boyutu da bilişsel süreci zorunlu kıldığından tahkikî iman için önemli bir sürecin yansımalarıdır. Bu noktada Gazzâlî (ö. 505/1111) önemli bir noktaya temas eder. Ona göre Allah, kullarından iman edecekleri şeyin niteliği üzerine akıl yürütmeyi, ispat delillerini bulmayı ve tahkikine girişmeyi yani istidlâl gitmeyi istememiştir. Örneğin Arab'ın eğitimsiz ve bilişsel olarak çok ileri düzeyde olmayan alt tabakası, bedevisi veya göçebesi bu manadaki imanla sorumlu tutulsaydı, onların iman etme süreçleri oldukça zaman alabilir, hatta belki de hiç iman etmeyebilirlerdi. Bundan ötürü Gazzâlî, iman esaslarını tüm argümanlarıyla bilen bir âlimin iman seviyesinin kör bir mukallitten üstün

93 Taha Abdurrahman, *Ahlak Sorunsalı*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 157.

94 Iacobi vd., "Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System", 530.

olduğunu söylemekle birlikte iman sahibi olmak bakımından Allah katında aralarında fark bulunmadığına işaret eder.⁹⁵

Kanaatimizce Hz. Peygamber de imanı gözlem yoluyla öğrenilen davranışların model alınması ve taklid edilmesi yöntemiyle tebliğ etmiştir. Hz. Peygamber, canlı model, sembolik model ve sözlü direktifler olmak üzere dini tebliğ ederek imanı açıklamıştır. Sahabe, peygamber efendimizin sülukuna yönelmiş ve durmadan ona murakabe etmişlerdir. Onun bütün amel ve hallerini doğrudan izlemişlerdir. Hatta onlar, sözlü olarak kendi isteklerine bırakılan bir fiili dahi, Peygamber uzak durduğu için terk edebilmişlerdir ve böylece fiili örnek olmayı sözlü örnek olmanın önüne geçirmişlerdir.⁹⁶ Bu açıklamalar bağlamında tahkiki iman için hemen akla gelebilecek; “Bedevîler “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz. (Öyle ise, “iman ettik” demeyin.) “Fakat boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi. Eğer Allah’a ve Peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” Hucurât (49/14), âyetine de dikkat çekmek isteriz. Her ne kadar bu ayet taklid bağlamında değerlendirilse de iman açısından taklidî bir durumu ifade ettiğini söylemek zordur. Çünkü burada özellikle bilişsel, davranışsal ve duygusal değişimden çok sözle söylenen imanun kabulüne yönelik bir reddiye söz konusudur.

Ezcümle kelâm alimlerinin özellikle tahkikî iman için şart koşmuş oldukları nazar ve istidlâlin bilişsel bir süreci ifade etmesinden dolayı doğru olsa da yeterli olmadığını ifade edebiliriz. Çünkü dini reddeden bütün argümanları da göz önünde bulundurduğumuzda her nazar ve istidlâlin imani sonuca götürmediği açık bir şekilde görülür. Tahkikî iman açısından ele alındığında bilişsel süreç ile birlikte davranış ve duygu boyutu da önemlidir. Bununla birlikte, taklid olarak kabul edilen olguda aynı zamanda nazar ve istidlâl sürecinin olduğunu Nörobiyoloji ve Sosyal Öğrenme Kuramları açık bir şekilde vurgulamaktadır. Kelâm âlimlerinin tahkiki iman açısından zorunlu gördükleri nazar ve istidlâl bu bağlamda taklitte de ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İslâm düşüncesinde kelâm ilminin ortaya çıkışına da doğrudan etki eden ve ilk kelâmî meseleler arasında yer alan imanun taklidî mi yoksa tahkiki mi? olması gerektiği noktasını çalışmamızda modern bilimdeki ayna nöronlar kuramı ve sosyal öğrenme modelleri açısından kritik etmeye çalıştık. Klasik kelâm literatüründe Mu'tezile başta olmak üzere Eş'arîler'den bazı âlimler

95 Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelâm* (İstanbul: Siraç Yayınevi, 2017), 125-126; Arpağuş, “İman Bağlamında Kelamda Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)”, 127-128.

96 Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 253.

taklidî imanın muteber olamayacağını söylerken, Mâtürîdî ekolü ise Ebû Hanîfe'yi de referans olarak taklidî imanın geçerli olacağını söylemişlerdir. Ayrıca Eş'arî âlimlerinin ekseriyeti de bu noktada taklidî caiz görmüştür. Taklidî imanı muteber kabul eden Mâtürîdî ve Eş'arî ekolü bu noktada taklidîn sınırının ne olacağı ve hangi durumlarda geçerli olacağı yönünde farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Bunun sebebi de taklidî imanın nazar ve istidlalden uzak olduğu düşüncesidir. Kelâm ekollerinin tamamında yer alan taklidî iman istidlâlden yoksun olduğu düşüncesi modern bilimin ortaya koymuş olduğu veriler açısından incelendiğinde birtakım eleştirilere gebe olduğu görülmektedir.

Modern bilimde nörobiyoloji alanında ortaya konmuş önemli kuramlardan biri olan ayna nöronlar teorisi, insanın öğrendiği ve elde ettiği davranış ve bilgilerin çoğunun beyindeki nöronların ateşlenmesinden kaynaklandığını ortaya koymuştur. Yani insan çevreden gelen uyarıcılar doğrultusunda nöronlar aracılığıyla davranış ve zihnini şekillendirmektedir. Dolayısıyla ayna nöronların taklidî iman noktasında da devreye girebileceği göz önüne alınırsa bu imanın pür bir taklid olup geçerli olmayacağı ya da değerinin pek olmayacağı yönündeki kelâmî görüşün gözden geçirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanın bu şekildeki iman eylemini salt taklitsel olarak yapmadığı görülmektedir. Mu'tezile'nin taklidî imanı muteber görmeyen anlayışı ile Eş'arî ve Mâtürîdîler'in taklidî imanın değerinin nakıs olduğu yönündeki görüşler burada kritiğe açık hale gelmektedir.

İmanın nasıl gerçekleştiği noktasında makalemizde ele aldığımız modern konulardan bir tanesi de öğrenme kuramları ve bilişsel öğrenme süreçleri olmuştur. Başta Bandura olmak üzere sosyal öğrenme kuramlarının birçoğu öğrenmede çevrenin etkisine vurgu yapmışlardır. Bandura'nın sosyal öğrenme kuramı; öğrenmenin sosyal etkileşim bağlamında, etkileşim, gözlem ve taklid aracılığıyla meydana gelen bir süreç olduğu temeline dayanmaktadır. Bandura, bireylerin başkalarının davranışlarını gözlemleyerek de birçok şeyi öğrenebileceğini öne sürmüştür. Bandura'nın bu kuramı ile ayna nöronlar kuramı birbirini desteklemektedir. Dolayısıyla iman konusunu da öğrenme kuramları açısından ele aldığımızda tamamen taklitten kaynaklanan bir durumun söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü iman dediğimiz şey de çevrenin gözlemlenip, taklid edilmesi sonucunda vuku bulabilmektedir. Etkileşim ve gözlemin olduğu bir davranışta, bilişsel sürecin olduğu, bunun nazar ve istidlâle tekabül edebileceğini düşünmekteyiz. Bundan hareketle kelâm ekollerinin taklidî imanı pür bir taklid olarak nazar ve istidlalden uzak gören anlayışlarının modern bilimin ortaya koymuş olduğu ayna nöronlar ve öğrenme kuramları uyuşmadığını görmekteyiz. Bu açıdan taklidî imanın mahiyetiyle alakalı teorilerin ve yaklaşımların modern veriler çerçevesinde tekrardan ele alınması gerektiğini belirtmek isteriz.

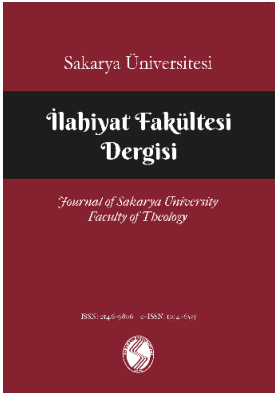
Kaynakça

- Abdurrahman, Taha. *Ahlak Sorunsalı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pinar Yayınları, 2021
- Abdurrahman, Taha. *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*. çev. Mehmet Emin Güleçyüz. İstanbul: Pinar Yayınları, 2022.
- Adler, Alfred. *İnsanın Doğası*. çev. Aycan Özüpek. Eskişehir: Dorlion, 2021.
- Altınbaş, Kürşat vd. "Empatinin Biyolojik Yönleri". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 2/1 (01 Mart 2010), 15-25.
- Ardoğan, Recep. "Taklîdî İmanın Geçerliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 39-70. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001000
- Arpaguş, Hatice. "İman Bağlamında Kelamda Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (24 Ocak 2009), 0-140. <https://doi.org/10.18317/kader.91691>
- Arsyadi, Sidiq vd. "Mirror Neuron Dalam Pendidikan Islam". *BELAJEA: Jurnal Pendidikan Islam* 3/2 (31 Aralık 2018), 147. <https://doi.org/10.29240/belajea.v3i2.517>
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Ebû Bekr. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhîd el-Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turasi, 2000.
- Bakîllânî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Kitâbu Temhîdî'l-Evâilî ve Talhîsi'd-Delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Bandura, Albert. "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective". *Annual Review of Psychology* 52/1 (2001), 1-26. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.1>
- Baroncelli, L vd. "Nurturing Brain Plasticity: Impact of Environmental Enrichment". *Cell Death & Differentiation* 17/7 (Temmuz 2010), 1092-1103. <https://doi.org/10.1038/cdd.2009.193>
- Bayrakçı, Mustafa. "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2013), 198-210.
- Bayrakçı, Mustafa. "Türkiyede Eğitim Yönetimi Bilgi Sistemleri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 51/51 (01 Şubat 2007), 395-420.
- Breuning, Loretta Graziona. *Mutlu Beyin*. çev. Ebrar Güldemler. İstanbul: Aganta, 2018.
- Bryck, Richard L. - Fisher, Philip A. "Training the Brain: Practical Applications of Neural Plasticity from the Intersection of Cognitive Neuroscience, Developmental Psychology, and Prevention Science". *American Psychologist* 67/2 (2012), 87-100. <https://doi.org/10.1037/a0024657>
- Caggiano, Vittorio vd. "Mirror Neurons Encode the Subjective Value of an Observed Action". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109/29 (17 Temmuz 2012), 11848-11853. <https://doi.org/10.1073/pnas.1205553109>
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam: Kelami Açıdan Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. thk. İbrahim Ebyar. Beyrut: Dârul-Edyân li-Türâs, 1982.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'li'tikâd*. thk. Es'ad Temim. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1992.

- Çetin, İsmail. "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002).
- Damasio, Antonio R. *Descartes'in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*. çev. Bahar Atalmaz - Osman Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Davidson, Richard J. vd. "Emotion, Plasticity, Context, and Regulation: Perspectives from Affective Neuroscience". *Psychological Bulletin* 126/6 (Kasım 2000), 890-909. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.126.6.890>
- Demir, Abdullah. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı". *Diyanet İlmi Dergi* 44/2 (2008), 27-50. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3359837>
- Dowling, John E. *Beyni Anlamak*. çev. Filiz Bolat. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Eagleman, David. *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*. çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2023.
- Eroğlu, Musa. "Çocukluk Döneminde Bilişsel Gelişim: Piaget ve Vygotsky'nin Bilişsel Gelişim Kuramlarının İncelenmesi ve Karşılaştırılması". *Eğitim ve Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2023), 69-77. <https://doi.org/10.52974/jena.1258278>
- Eş'arı, Ebü'l-Hasan. *Kitabu'l-Luma' fi'r-reddi alâ ehliz-zeygi ve'l-bida'*. thk. Ğurâbe Hammûde. Kahire: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, 1955.
- Fabiańska, Marta vd. "The Role of Mirror Neurons in Cognitive and Social Functioning". *Pomeranian Journal of Life Sciences* 66/4 (01 Aralık 2020), 30-40. <https://doi.org/10.21164/pomjlifesci.726>
- Farina, Elisabetta vd. "Mirror Neurons and Their Relationship with Neurodegenerative Disorders". *Journal of Neuroscience Research* 98/6 (Haziran 2020), 1070-1094. <https://doi.org/10.1002/jnr.24579>
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhit*. Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 2005.
- Franks, David D. - Davis, Jeff. "Critique and Refinement of the Neurosociology of Mirror Neurons". *Advances in Group Processes*. ed. Will Kalkhoff vd. 29/77-117. Emerald Group Publishing Limited, 2012. [https://doi.org/10.1108/S0882-6145\(2012\)0000029006](https://doi.org/10.1108/S0882-6145(2012)0000029006)
- Gallagher, Shaun. "Neural Simulation and Social Cognition". *Mirror Neuron Systems*. ed. Jaime A. Pineda. Totowa, NJ: Humana Press, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Gallese, Vittorio vd. "Action Recognition in the Premotor Cortex". *Brain* 119/2 (1996), 593-609. <https://doi.org/10.1093/brain/119.2.593>
- Gallese, Vittorio. "Mirror Neurons and The Neural Exploitation Hypothesis: From Embodied Simulation to Social Cognition". *Mirror Neuron Systems*. ed. Jaime A. Pineda. Totowa, NJ: Humana Press, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm*. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2017.
- Goldman, Alvin I. "Mirroring, Mindreading, and Simulation". *Mirror Neuron Systems*. ed. Jaime A. Pineda. Totowa, NJ: Humana Press, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Gómez Chova, Luis vd. *Inted 2013*. Valencia: Iated, 2013.
- Güneş, Kamil. "Eş'arı'de Mukallidin İmanı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2007), 7-35.

- Gürel, Ramazan. "Sosyal Pekıştirenlerin ve Model Davranışlarının, Çocukların Ahlaki Yargılarının Şekillenmesindeki Etkisi (Bandura Örneği)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (01 Aralık 2014), 101-119.
- Hari, Emre vd. "Ayna Nöron Sistemi ve Fonksiyonlarına Klinik Yaklaşım". *Journal of Istanbul Faculty of Medicine* 84/3 (31 Temmuz 2021), 430-438. <https://doi.org/10.26650/IUITFD.2021.814218>
- Iacoboni, Marco vd. "Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System". *PLoS Biology* 3/3 (22 Şubat 2005), e79. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0030079>
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Mücerredü makâlati's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l Maarif, ts.
- İnan, Mert. "Beyin Nedir?"den "Yaşam Nedir"e: Bir Hayat Serüveni Türker Kılıç. İstanbul: Epsilon, 2021.
- İsfahânî, Râğib. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, ts.
- İsfahânî, Râğib. *Mufradetü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Dâru's-Semiye, 2009.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Tavi Tevfik - Zeyd Siad. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, ts.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kaya, Eyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/461-465. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- Keysers, Christian - Gazzola, Valeria. "Unifying Social Cognition". *Mirror Neuron Systems*. ed. Jaime A. Pineda. Totowa, NJ: Humana Press, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Kolb, Bryan vd. "Brain Plasticity and Behavior". *Current Directions in Psychological Science* 12/1 (2003).
- Kraskov, A. vd. "Corticospinal Mirror Neurons". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 369/1644 (2014). <https://doi.org/10.1098/rstb.2013.0174>
- Kurt, Hasan. "Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 1-15.
- Lameira, Allan Pablo vd. "Neurônios Espelho". *Psicologia USP* 17/4 (2006), 123-133. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642006000400007>
- Mara, Daniel. "The Function of Mirror Neurons in the Learning Process". *MATEC Web of Conferences* 121 (2017), 12012. <https://doi.org/10.1051/matec-conf/201712112012>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tabsiratü'l edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Oberman, Lindsay M. vd. "The Human Mirror Neuron System: A Link Between Action Observation and Social Skills". *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 2/1 (Mart 2007), 62-66. <https://doi.org/10.1093/scan/nsl022>

- Ramnerö, Jonas - Törneke, Niklas. *İnsan Davranışlarının ABC'si*. çev. K. Fatih Yavuz - Hasan T. Karatepe. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Rizzolatti, G. - Fabbri-Destro, M. "Mirror Neuron Mechanism". *Encyclopedia of Behavioral Neuroscience*. 240-249. Elsevier, 2010. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-045396-5.00212-8>
- Rizzolatti, Giacomo vd. "Mirror Neurons and Their Clinical Relevance". *Nature Clinical Practice Neurology* 5/1 (Ocak 2009), 24-34. <https://doi.org/10.1038/ncpneu-0990>
- Rizzolatti, Giacomo - Craighero, Laila. "The Mirror-Neuron System". *Annual Review of Neuroscience* 27/1 (21 Temmuz 2004), 169-192. <https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230>
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nüreddin. *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-Maarif, 1969.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi, 21. Basım, 2012.
- Simler, Kevin - Hanson, Robin. *Beynindeki Fil*. çev. Feride Nagehan Öztürk. İstanbul: Nova Kitap, 2021.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu 'Akâidi'n-Nesefiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2014.
- Tatlıoğlu, Sevrâ Su. "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura". *Sosyoloji Notları* 5/1 (30 Haziran 2021), 15-30.
- Ünverdi, Mustafa. *İmanda Taklid ve Tahkik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Yavuzer, Süleyman. "Tahkiki ve Taklidi İman Perspektifinde Mü'min Kişilik". *Van İlahiyat Dergisi* 10/16 (15 Haziran 2022), 48-70. <https://doi.org/10.54893/vanid.1103529>
- Yıldız, Mustafa. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlal". *Kader* 21/1 (30 Haziran 2023), 141-164. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283757>
- Yıldız, Zafer. "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 147-161.
- Yücedoğru, Tefvik. *Din, İmân ve İslâm'a Dair*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Yücedoğru, Tefvik. "Mukallidin İmanı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 19-40.



Ayna Nöronlar ve Sosyal Öğrenme Kuramları Açısından İmanda Taklidin Mahiyeti

Seyithan Can

Siirt Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Kelam Ana Bilim Dalı

seyithanacan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2336-4179>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Ayna Nöronlar ve Sosyal Öğrenme Kuramları Açısından İmanda Taklidin Mahiyeti” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**The Effects of Religious Rituals and Religious Coping
Methods on the Grief Process and Posttraumatic Growth: A
Qualitative Study**

*Dini Ritüeller ve Dini Başa Çıkma Yöntemlerinin, Yas Süreci
ve Travma Sonrası Büyüme Üzerindeki Etkileri: Nitel Bir
Araştırma*

Ayşe Gökmen

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakül-
tesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı – Res. Asst., Necmettin Erbakan University,
Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion

ayseemurat@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0367-7688>

Said Sami

Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim
Dalı – Res. Asst, Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of
Psychology of Religion

said sami2525@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0007-0095>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 12/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atf/Citation: Gökmen, Ayşe – Sami, Said. "The Effects of Religious Rituals and Religious Coping Methods on the Grief Process and Posttraumatic Growth: A Qualitative Study". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 105-132. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1431941> .

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Abstract

The aim of this study is to examine the attitudes of people who lost their relatives due to the earthquake towards the mourning process and the role of religious rituals in combating the stressful situation caused by this loss. In the study in which the qualitative research method was adopted, a case study design was also adopted. In the study where the criterion sampling technique was used, a total of 12 participants who experienced loss due to the earthquake were included in the study. The participants stated that this loss was much more severe than a normal loss due to factors such as not being able to meet for the last time, not being able to reach the lost relative and the lack of religious rituals. Accordingly, it was observed that individuals who used positive religious coping styles experienced an increase in spirituality meaning of life and showed signs of post-traumatic growth, such as positive social relationships. On the other hand, most of the individuals who adopted negative religious coping styles experienced more feelings of helplessness and meaninglessness, had more difficulty in accepting the death, withdrew from social relationships, and showed more intense symptoms of Posttraumatic Stress Disorder (PTSD).

Keywords: Psychology of Religion, Earthquake, Grief Process, PTSD, Posttraumatic Growth, Religious Coping

Öz

Bu araştırma, deprem nedeniyle yakınlarını kaybeden bireylerin yas sürecindeki tutumlarını ve stresle başa çıkma yöntemlerini, özellikle dinî ritüellerin rolünü ele almaktadır. Buradan hareketle çalışmanın amacı, bu kaybın etkilerini anlamak, bu süreçte dinî inançların/ritüellerin ve başa çıkma mekanizmalarının nasıl bir rol oynadığını belirlemektir. Bunun yanı sıra araştırma, bu bireylerin başa çıkma stratejilerinden, dinî inançların yas sürecindeki etkilerine, dinî ve kültürel ritüellerin (cenaze ve defin işlemleri, taziye, mevlit okuma vb.) yas sürecine olan katkılarından, deprem sonucu yaşanan kayıplar ile diğer sebeplerle yaşanan kayıplar arasındaki farka ve deprem sonucu yakınlarını kaybeden bireylerde meydana gelen psiko-sosyal değişimlere de odaklanmaktadır. Bu amaçla derinlemesine bilgi sağlaması bakımından nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada, ayrıca, durum çalışması deseni benimsenerek, bir olguyu etkileyen çeşitli unsurların incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın evrenini 6 Şubat Kahramanmaraş depremi nedeniyle yakınlarını kaybeden kişiler oluştururken, örneklem 12 kişiden oluşmaktadır. Bu örneklem, depremde yakınlarını kaybetmiş bireyleri temsil etmek amacıyla ölçüt örnekleme tekniği kullanılarak seçilmiştir. Katılımcıların demografik özellikleri dikkate alınarak çeşitlilik sağlanmıştır. Araştırmada veri doygunluğuna ulaşıldığı düşünüldüğünden 12 katılımcı ile araştırma veri toplama işlemi sonlandırılmıştır. Katılımcılar 19-55 yaş aralığında olup yaş ortalaması 33'tür. Katılımcıların 7'si erkek 5'i kadındır. Ayrıca 8'i bekâr 4'ü evlidir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu birincil depreceden yakın kaybetmiş olup tamamı 2 ve daha fazla kayıp yaşamıştır. Veri toplama aracı olarak modern anket türlerinden e-posta anketi tekniği kullanılmıştır. Bu yöntem, katılımcıların deprem sonrası yaşadıkları deneyimleri daha rahat paylaşmalarına olanak tanınması bakımından tercih edilmiştir. Uzman psikologlar ve din psikolojisi alanında uzmanlar tarafından belirlenen sorularla katılımcılardan derinlemesine cevaplar alınmıştır. Araştırmaya katılan bireyler, yaşadıkları kaybı diğer kayıplarla kıyasladıklarında, son defa görüşememe, kaybedilen yakına ulaşamama ve dinî ritüellerin eksikliği gibi unsurlar nedeniyle bu kaybın normal bir kayıptan çok daha ağır yaşandığını ifade etmişlerdir. Buna göre çalışmamızda da katılımcıların çoğu, korku, ölüm korkusu, şok, akrabaları arama, çaresizlik, donma, dehşet, hissizlik, inanamama, ağlayamama, ağlama, panik, bağırma gibi tepkilerle karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Olayın etkisi altında kalan katılımcıların, "Atom bombası sandık.", "Saldırı oldu sandık.", "Suriye'den bomba geldi sandık.", "Kıyamet sandım.", "Korku filmi sahnesi gibiydi." gibi ifadeleri, duygusal yoğunluğun ve yaşanan travmanın şiddetini vurgulamaktadır. Nitekim araştırmamızda 5 katılımcının TSSB tanısı aldığı, toplam 6 katılımcının depremden 6 ay sonra hala korku, çaresizlik, acizlik, yemeden içmeden zevk alamama, uykusuzluk, rüyada depremi görme, ağlama nöbetleri, yoğun sigara kullanımı, panik atak, tırnak yeme, odaklanamama, insanlardan kopukluk gibi olumsuz durumların devam ettiği tespit edilmiştir. Yaşanan bu durum, travmanın şiddetinin yüksek olması, insanların psikolojik destek kaynaklarına yeterince ulaşamaması ile açıklanabilir. Sosyal destek kaynakları açısından bakıldığında, katılımcılardan yarısının insanlardan, diğer yarısının ise inançtan destek aldığı ve başa çıkma sürecinde en çok dinî inançtan destek alma eğilimi içerisinde oldukları tespit edilmiştir.

Buna göre olumlu dinî başa çıkma tarzlarını kullanan bireylerin aktif bir dinî teslimiyet ve Tanrı ile iş birliği içinde oldukları, ölümü daha kolay kabullendikleri, depremden önce de hayatlarında dine yer verdikleri; depremden sonra ise ibadetlerde artış, yardım davranışlarında bulunma gibi olumlu dinî düşünce ve davranış değişiklikleri yaşadıkları ve insan ilişkilerine dikkat etme gibi daha fazla travma sonrası büyüme belirtileri gösterdikleri gözlenmiştir. Nitekim çalışmamızda da olumlu dinî başa çıkma tarzlarını kullanan 7 katılımcı dinî düşünce ve davranışlarında olumlu yönde değişiklik olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla olumlu dinî başa çıkmanın yas sürecini olumlu etkilediği, olumsuz dinî başa çıkmanın ise yas sürecini sekteye uğrattığı söylenebilir. Nitekim olumsuz dinî başa çıkma yöntemlerine yönelen katılımcılar arasında, manevi hoşnutsuzluk yaşama, Tanrı'nın gücü ve kudretine duyulan şüphe, ibadetleri bırakma gibi olumsuz dinî başa çıkma tarzlarını benimseyen bireylerin çoğunun depremden önce dinî yaşantılarına pek fazla vurgu yapmadıkları, daha fazla çaresizlik ve anlamsızlık hissi yaşadıkları, ölümü kabullenmekte daha fazla zorlanarak sosyal ilişkilerden geri çekildikleri ve daha yoğun Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) belirtileri gösterdikleri gözlemlenmiştir. Örneğin çalışmamızda da 6 katılımcının genel olarak hayatın anlamına dair bakış açısının olumsuz etkilendiği, bunlardan 4'ünün ise yoğun şekilde anlamsızlık hissettiği ve sosyal ilişkilerden çekildiği tespit edilmiştir. Yarıdan fazla katılımcı profesyonel destek almıştır. Yas sürecinde dinî törenlere katılım önemlidir; katılımcıların çoğu cenazeye katıldığı halde, defin işlemleri aceleyle yapılmış, usulüne uygun yapılmamıştır, törende az insanın olması gibi faktörler cenaze töreninin olumlu etkilerinin önünde engel oluşturmuştur ve katılımcılar ölümü kabullenmekte zorlanmışlardır. Törene katılmayan katılımcılar ise yarım kalmışlık hissetmiş, ölümleri kabullenememiş ve son görevlerini yapamadıkları için suçluluk hissetmişlerdir. Benzer durumlar taziye töreni için de geçerlidir; katılımcıların çoğu cenaze törenine katılsa da taziye töreni yapılmadığı için katılamamışlardır. Törene katılmayan katılımcılar yalnızlık, çaresizlik ve eksiklik hissettiklerini ifade etmişlerdir. Taziye törenine katılan az sayıda katılımcı ise acıyı paylaşarak hafiflettiklerini, yalnız hissetmediklerini ve ölümü daha kolay kabullendiklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, usulüne uygun yapılan cenaze ve taziye törenlerinin dinî sorumlulukları yerine getirme, ölümü kabullenme, sosyal destek olarak acıyı paylaşma noktasında önemli işlevinin olduğu ve sağlıklı bir yas sürecine ve travma sonrası büyüme sürecine katkı sağladığı, aksi durumda yas sürecini olumsuz etkilediği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Deprem, Yas Süreci, TSSB, Travma Sonrası Büyüme, Dini Başa Çıkma.

Introduction*

Turkey experienced a highly traumatic earthquake disaster last year in terms of its intensity and consequences. On February 6, 2023, two earthquakes of magnitudes 7.7 and 7.6, with their epicentre in Kahramanmaraş, occurred, causing widespread destruction in 11 provinces. These earthquakes affected 14 million people. When looked at in terms of intensity, affected area, loss of life, and severe damage, these earthquakes are unprecedented disasters in recent history. Indeed, because of the earthquakes, over half a million buildings were damaged, and more than 48,000 people lost their lives.¹ Dozens of people left behind experienced great sadness and trauma. Since the experience of

* Bu makale 20-21 Ekim 2023 tarihleri arasında Düzce'de düzenlenen "Uluslararası Doğal Afetler ve Din Sempozyumu" adlı etkinlikte sözlü bildiri olarak sunulmuş, özeti kongre/konferans/sempozyum bildiri özet kitabında basılmıştır. "Bir Başa Çıkma Mekanizması Olarak Dinî Ritüellerin Depremzede Bireylerin Yas Süreci Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi" başlıklı bildirinin tamamlanmış halidir.

1 Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı (CSBB), 2023 Kahramanmaraş ve Hatay Deprem-leri Raporu (Ankara: Türkiye Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2023), 7.

loss brings with it the mourning process, this study focuses on the impact of religious coping and religious rituals on trauma and grief.

1. Trauma and Mourning Process

Trauma can be defined as a state of discomfort and stress arising from the memories of an unusual, catastrophic experience that leaves deep traces on the mental structure and personality of the individual.² People experience many traumatic events in their daily lives. The current literature in the field of psychology on the concept of trauma indicates that experiences having a traumatic effect on the individual are often expressed as traumatic events or experiences.³ Indeed, earthquakes and the destruction they cause are classified as traumatic events in terms of being unpredictable, harbouring negative emotions such as anxiety, helplessness, and fear, and causing problems in nutrition and shelter⁴.

As with most traumatic events, earthquakes bring with them a loss and, consequently a mourning process that must be coped with. The mourning process may include negativities such as denial of death and impairment in functionality. Although these experiences are normal in the normal mourning process, the individual must learn to live with the losses to continue his life in a healthy way.⁵ However, unlike other traumatic events, earthquakes, the suddenness of the losses, the disruption of the body integrity of the deceased, the inaccessibility of some funerals and the inability to meet with the loved one for the last time can complicate the mourning process experienced by survivors.⁶ Actually, in the current literature in the field of psychology on the concept of trauma, it is stated that sudden deaths resulting from natural disasters such as earthquakes prevent individuals from experiencing the mourning process in a healthy way. This disruption causes mourning to take on a more “pathological/traumatic” state by diverting it from its natural course.⁷

-
- 2 Selçuk Budak, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 769.
 - 3 A. Tamer Aker, *Temel Sağlık Hizmetlerinde Ruhsal Travmaya Yaklaşım* (Ankara: Grafik Tasarım, 2012), 11.
 - 4 Naci Kula, “Deprem ve Dini Başa Çıkma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 234.
 - 5 Ayten Zara, “Kayıplar, Yas Tepkileri ve Yas Süreci”, *Yaşadıkça: Psikolojik Sorunlar ve Başa Çıkma Yolları*, ed. Ayten Zara (İstanbul: İmge Yayınları, 2011), 73-90.
 - 6 Nurullah Yelboğa, “Kahramanmaraş Depremi Özelinde Travmatik Yas ve Sosyal Hizmetin Yas Danışmanlığı Müdahalesi”, *TOBIDER - International Journal of Social Sciences* 7/1 (Mart 2023), 99.
 - 7 Judith Viorst, *Necessary Losses: The Loves, Illusions, Dependencies, and Impossible Expectations That All of Us Have to Give up in Order to Grow* (New York: Simon & Schuster, 1998), 240-255.

2. Religious Coping, Religious Rituals and Mourning Process

Earthquakes not only cause mass casualties but can also cause a range of traumatic experiences, such as loss of a sense of security, irreversible loss of former life and economic losses. These events can leave people facing a process of mourning and coping. In addition, earthquakes can trigger negative emotional states in individuals, such as intense levels of anxiety, fear, helplessness, hopelessness, and insecurity. People may resort to various emotional, behavioural, and cognitive coping mechanisms to overcome these stressful emotional states⁸. Actually, according to studies, religious belief is an important coping mechanism following natural disasters and traumatic loss situations.⁹ In a study conducted by Kula on earthquake survivors, for example, the majority of the participants (76%) tried to get support from their religious beliefs in coping processes. In particular, positive religious coping styles such as trust in God as a superior power, the belief that the events they experience take place within a sense of fate, the idea that traumatic events are experienced as a test and the expectation that these difficulties will be rewarded in the after-life can contribute to a healthier grief process.¹⁰

Another element that helps cope with loss during the mourning process is religious rituals such as funerals and condolences. Attendance at the funeral, washing the deceased, carrying the coffin, throwing soil during burial, visiting the house to offer condolences, and other practices help the bereaved complete their own mourning process and bid farewell to the deceased.¹¹ The inability to perform the expected and desired rituals following the death, such as condolences and funeral ceremonies, leads to an increase in grief responses.¹² Factors such as the inability to hold a funeral ceremony and the inability to perform the funeral prayer collectively lead individuals to be deprived of social support.¹³

8 Kenneth I. Pargament vd., "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE", *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 520-525.

9 Jocelyn H. Newton vd., "Assessing Giftedness in Children: Comparing the Accuracy of Three Shortened Measures of Intelligence to the Stanford-Binet Intelligence Scales, Fifth Edition", *Psychology in the Schools* 45/6 (2008), 523-526.

10 Zehra Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 268-282; Ralph W. Hood vd., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New York: Guilford Press, 2009), 198-199.

11 Alexander Burrell - Lucy E. Selman, "How Do Funeral Practices Impact Bereaved Relatives' Mental Health, Grief and Bereavement? A Mixed Methods Review with Implications for Covid-19", *OMEGA - Journal of Death and Dying* 85/2 (Haziran 2022), 345-348.

12 Esra Savaş, "Covid-19 Sürecinde Yas", *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 86.

13 Feyza Çelik - Nermin Gündüz, "Covid-19 Pandemisinde Yas", *Klinik Psikiyatri Dergisi* 23/50 (2020), 100.

3. Religious Coping and Posttraumatic Growth

Traumatic events like earthquakes have the potential to impact every facet of an individual's life, resulting in various outcomes such as posttraumatic stress disorder (PTSD) or posttraumatic growth.¹⁴ Although psychological problems (like TSSB) are mostly observed after traumatic events such as earthquakes, some people experience positive changes after the trauma by gaining some strength and new coping skills. This is called "posttraumatic growth".¹⁵

Individuals with PTSD commonly exhibit symptoms such as nightmares, hypervigilance, difficulties in concentration, irritability, and outbursts of anger, whereas those experiencing posttraumatic growth tend to display heightened sensitivity in interpersonal relationships, increased religious and spiritual feelings, a profound comprehension of the meaning of life, and feelings of gratitude.¹⁶ According to Joseph and Linley's Organismic Appraisal theory and Calhoun and Tedeschi's Functional Descriptive theory, it can be argued that religious beliefs play a crucial role in the development of PTSD and posttraumatic growth. In fact, both theories suggest that religious beliefs are significant in helping individuals make sense of and assess their traumatic experiences.¹⁷ During the posttraumatic period, positive religious coping styles such as trust in God as a superior power, the belief that the events they experience occur within the understanding of fate, the expectation that difficulties will be rewarded in the afterlife, and the idea that traumatic events are experienced for testing purposes, may contribute to the individual experiencing more positive psychosocial changes.¹⁸ At the same time, these beliefs can increase the meaning of life through hope and optimism for the future, increase the likelihood of experiencing posttraumatic growth, such as positive changes in relationships with the creator and positive development in interpersonal relationships, as well as a protective function for symptoms of posttraumatic stress disorder such as meaninglessness, high levels of anxiety and stress, and

14 Franz Ruppert, *Tavma, Bağlanma ve Aile Konstelasyonları: Ruhun Yaralarını Anlamak ve İyileştirmek*, çev. Fatma Zengin (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 90-101.

15 Richard G. Tedeschi - Lawrence G. Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma", *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (Temmuz 1996), 455-471.

16 Lawrence G. Calhoun vd., "Positive Outcomes Following Bereavement: Paths to Posttraumatic Growth", *Psychologica Belgica* 50/1-2 (Eylül 2010), 125-143.

17 Stephen Joseph - P. Alex Linley, "Positive Adjustment to Threatening Events: An Organismic Valuing Theory of Growth through Adversity", *Review of General Psychology* 9/3 (Eylül 2005), 262-280; Richard G. Tedeschi - Lawrence G. Calhoun, "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence", *Psychological Inquiry* 15/1 (Ocak 2004), 1-18.

18 Mebrure Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk Tavma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 140-145; Hood vd., *The Psychology of Religion*, 198-199.

disconnections in spiritual life.¹⁹ As a matter of fact, it has been observed that turning to religious and spiritual beliefs during the process of coping with trauma leads to a reduction in posttraumatic stress disorder scores.²⁰ In another study conducted with earthquake survivors, it was observed that there was an increase in posttraumatic growth symptoms with a decrease in hopelessness.²¹

In this study, the effects of devastating event on individuals who have been exposed to mass trauma with the earthquake are discussed. The main purpose of the study is to examine the effect of religious coping resources on the grief process and posttraumatic growth and also to reveal the effect of religious rituals on the grief process. Another aim of the study is to identify the psychosocial changes experienced by individuals who lost their relatives in the earthquake.

4. Method

4.1. Purpose and Questions of the Study

The aim of this study is to examine the attitudes of people who lost their relatives due to the earthquake towards the mourning process and the role of religious rituals in combating the stressful situation caused by this loss. In line with this purpose, answers to the following questions were sought:

1. Which coping elements (coping, religious coping, social support, psychological treatment etc.) do individuals who lost their relatives due to the earthquake get support from more?
2. What role does religious belief play in the mourning process experienced by individuals who lost their loved ones in the earthquake?
3. Do religious and cultural rituals (funeral and burial procedures, condolences, reading mevlit, etc.) that are performed or not performed after the deceased person after the loss have any effect on the mourning process?
4. In which direction do psychosocial changes (the meaning of death and life, posttraumatic growth, etc.) occur more in individuals who lost their relatives due to the earthquake?

19 Dito Alif Pratama, "The Role of Religion in Dealing with Natural Disaster Trauma: A Case Study of the Survivor of Aceh's Earthquake and Tsunami in 2004", *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 32/2 (Temmuz 2023), 300-305.

20 Christian S. Chan - Jean E. Rhodes, "Religious Coping, Posttraumatic Stress, Psychological Distress, and Posttraumatic Growth Among Female Survivors Four Years After Hurricane Katrina", *Journal of Traumatic Stress* 26/2 (2013), 257-265.

21 Ferhat Kardaş - Fuat Tanhan, "Van Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres, Travma Sonrası Büyüme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (Kasım 2018), 19-24.

4.2. Research Design

In this study, qualitative research method was adopted. The main purpose of adopting this method is that the study is based on interpretation rather than generalization and provides more in-depth information. The study also adopted a case study design. In the case study design, other factors affecting a phenomenon are addressed.²²

4.3. Characteristics of Research Participants

While the population of the study refers to all the people who lost their relatives due to the February 6 Kahramanmaraş earthquake, the sample is 12 people who lost their relatives in the earthquake. Criterion sampling technique, one of the purposive sampling techniques, was used to determine the participants.²³ The criteria for participating in the study were that the participants had lost any of their relatives in the earthquake, had personally experienced it and at least six months had passed since it. Since it was thought that data saturation was reached in the study, the data collection process was terminated with 12 participants. Participants in the study will be referred to as “P”. Participants were between the ages of 19 and 55, with an average age of 33. Seven of the participants were male and five were female. In addition, 8 of them are single, and 4 of them are married. Most of the participants have lost a first-degree relative, and all of them have experienced two or more losses.

4.4. Creation of the Data Collection Tool and Collection Process

In the research, data was collected using the email survey technique, which is one of the modern survey types,²⁴ between 20.06.2023 and 10.08.2023. This method was used specifically because the participants did not want to talk too much due to the loss they experienced; transportation was difficult because the area where the earthquake occurred was very large, and it was aimed getting more participants in a short time. While preparing the research questions, the opinions of an expert psychologist and two experts in the psychology of religion were taken. Four close-ended questions (gender, age, etc.) and 11 open-ended questions were used to collect research data and demographic information. Example for open-ended questions:

“How did you try to cope with this process in order to alleviate its impact?”

“How did your perspective on death and the meaning of life change after your loss?”

22 John W. Creswell - Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches* (Los Angeles: SAGE, 2018), 110-127.

23 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 122-123.

24 Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 54-55.

“What changes did you experience in your religious thoughts and experiences or your prayer life after your loss?”

“How did you feel about attending or not attending the funeral?”

“How did you feel about attending or not attending the condolence ceremony?”.

After editing the survey questions based on feedback from experts, they were sent to 12 participants who agreed to participate in the research using Google Forms. After the participants approved the voluntary participation form, they were allowed to participate in the research. Research data were never shared with third parties.

4.5. Data Analysis

The data obtained from the participants were analysed using content and descriptive analysis methods from qualitative research data analysis methods.²⁵ In order to increase the validity and reliability of the research, some procedures were followed. First, the opinions of 3 experts in the field were taken in order to collect the data in depth. For the research data to represent the entire population, people from different parts of the earthquake zone were tried to participate in the study. The results obtained from the data were shared with two participants who participated in the study and their opinions were also taken into account. The accuracy of the inferences was verified by the participants.²⁶

5. Findings and Analysis

The subthemes and themes obtained from the participants' statements are shown in Table 1.

25 Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 240-245.

26 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 299-301.

Table 1. Themes and Subthemes

	First Reactions (for 12 people)	Current Reactions (6 people only)	
Mourning Reactions	Shock	Inability to focus	
	Fear of death	Fear	
	feeling of helplessness	Despair	
	Feeling of terror	Incapability	
	Numbness	Inability to enjoy	
	Disbelief	Insomnia	
	To cry	Heavy smoking	
	Not being able to cry	Crying spells	
	To shout	Disconnection from people	
	Calling People	Psychological distress	
The Meaning Attributed to the Earthquake	During the Earthquake	Currently	
	Bomb	Exam	Punishment
	Attack	God’s Will	Natural phenomenon
	Apocalypse	Evil	Human mistake
Support Resources	Social Support	Professional Support	
	People	Psychiatrist	Psychologist
Religious Coping	Positive Religious Coping	Negative Religious Coping	
	Strengthening your bond with God	Decreased devotion to God	
	Cooperate with God	Spiritual discontent	
	Active religious submission	Thinking that God punishes	
	To worship	Abandoning worship	
Giving religious aid	Questioning the power and might of Allah		
Funeral	Attending the Ceremony	Not Attending the Ceremony	
	Difficulty accepting death	Inability to accept death	
	To say goodbye	Feeling of incompleteness Guiltiness	
Condolence	Attending the Ceremony	Not Attending the Ceremony	
	Accepting death	Despair	
	Alleviation of pain	Lack	
	Not feeling alone	Loneliness	
Perspective on Life	Meaninglessness	Finding Meaning	
Current Psychological State	PostTraumatic Stress Disorder	PostTraumatic Growth	

5.1. First Reactions to Loss

An earthquake can be characterized as a traumatic experience because it leads to the loss of close relationships and leaves people powerless and helpless.²⁷ Acute stress symptoms such as astonishment, shock, panic, fear, anxiety, hopelessness, helplessness, being startled by the slightest sound, feeling like an earthquake is constantly happening during the day, having frightening dreams about the earthquake, not being able to sleep are the first reactions in the mourning process.²⁸ In our study, most of the participants stated that they reacted with fear, fear of death, shock, calling relatives, helplessness, freezing, terror, numbness, disbelief, inability to cry, crying, panic and shouting. The statements of the participants such as; “We thought it was an atomic bomb.” (P2), “We thought there was an attack.” (P4), “We thought a bomb came from Syria.” (P11), “I thought it was the apocalypse.” (P7), “It was like a scene from a horror movie.” (P6) also reflect the severity of the event and the intensity of the emotions experienced.

Acute stress symptoms are expected to be intense in the days after the earthquake. However, if the symptoms persist for more than a month, Post Traumatic Stress Disorder (PTSD) comes to mind.²⁹ According to research, survivors of traumatic experiences often suffer from mental disorders such as Post Traumatic Stress Disorder (PTSD), depression, anxiety or psychological and/or physical stress symptoms, anxiety disorders, borderline personality disorder and dissociative disorders in the long term.³⁰ Actually, in our study, it was determined that 5 participants (P2, P4, P6, P9, P11) were diagnosed with PTSD by a psychiatrist after the earthquake, and a total of 6 participants were still experiencing negative conditions such as fear, helplessness, hopelessness, inability to enjoy eating and drinking, insomnia, seeing the earthquake in dreams, crying spells, heavy smoking, panic attacks, nail-biting, inability to focus, and disconnection from people six months after the earthquake. This situation can be understood by the fact that these symptoms persist due to reasons such as the high severity of the trauma and people’s lack of access to psychological support resources. In addition, as Yelboğa stated, the suddenness of the loss experienced with this earthquake and the fact that it was not even possible to reach the funeral in some cases deeply affected individuals, causing them to lose their life balance and the mourning process to become

27 Ruppert, *Traumata, Bağlanma ve Aile Konstelasyonları*, 129.

28 Zara, “Kayıplar, Yas Tepkileri ve Yas Süreci”, 73-90.

29 Büşra Yıldız – Ayşe Zeynep Akkoyun, “Deprem Sonrası Psikiyatrik Destek”, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 8/2 (2023), 817-820.

30 Giovanna Caia vd., “Container vs. Dacha: The Psychological Effects of Temporary Housing Characteristics on Earthquake Survivors”, *Journal of Environmental Psychology* 30/1 (Mart 2010), 60-66.

traumatic. This situation increases the likelihood of PTSD.³¹ Posttraumatic stress disorder was also observed after the Van earthquake, especially in individuals whose houses were destroyed.³² This situation also points to traumatic grief, which is seen as a result of devastating events such as war and disasters with sudden deaths and is similar to PTSD.³³

5.2. Coping and Religious Coping

When the support sources of the participants were examined, six people (P1, P3, P5, P8, P10, P12) stated that they did not receive professional support, one person (P7) stated that they went to psychotherapy, and five people stated that they went to a psychiatrist and used medication with the diagnosis of PTSD. Considering that the participants had ongoing symptoms for six months, the importance of receiving professional support is clearly seen. Within the scope of psychosocial support, psychosocial interventions that can be applied to mental symptoms that may be seen as a result of trauma in the early period contribute to the normalization process of earthquake survivors and help them endure difficulties.³⁴ Indeed, it has been observed that individuals who are not left alone and supported by their social environment during the grief process are less likely to experience traumatic grief compared to other individuals.³⁵

The support the individual receives from faith is also in the category of social support³⁶. In fact, religion is distinct from other social support systems in that the religious person can communicate with God and other people.³⁷ In this study, seven people stated that they received support mostly from faith, belief, prayer and God, three people (P1, P6, P11) received support from other people and relatives, and two people stated that they did not receive support from anyone (P4, P9). Some statements from these participants are as follows: "I prayed to Allah. You are helpless, you can die. Only Allah can help." (P3), "I prayed to Allah to forgive our deceased. You are helpless and can't do anything. All that remains for a person is faith." (P5), "I received support from

31 Yelboğa, "Kahramanmaraş Depremi ve Travmatik Yas", 97-121.

32 Direnç Sakarya - Cengiz Güneş, "Van Depremi Sonrasında Travma Sonrası Stres Bozukluğu Belirtilerinin Psikolojik Dayanıklılık ile İlişkisi", *Kriz Dergisi* 21/1 (01 Haziran 2013), 25-32.

33 Mardi J. Horowitz vd., "Diagnostic Criteria for Complicated Grief Disorder", *FOCUS* 1/3 (Temmuz 2003), 290-298.

34 Melis Demircioğlu vd., "Psikolojik İlk Yardım: Amaçları, Uygulanışı, Hassas Gruplar ve Uyulması Gereken Etik Kurallar", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 11/3 (30 Eylül 2019), 351-362.

35 Firdevs Savi Çakar, "The Role of Social Support in the Relationship between Adolescents' Level of Loss and Grief and Well-Being", *International Education Studies* 13/12 (2020), 27-40.

36 Kenneth I. Maton - Elizabeth A. Wells, "Religion as a Community Resource for Well-Being: Prevention, Healing, and Empowerment Pathways", *Journal of Social Issues* 51/2 (1995), 177-193.

37 Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 138.

my spouse, friends, and relatives." (P1). "I always tried to be alone with myself." (P4), "I didn't seek support from anyone. I listened to music, went for walks." (P9). Especially in situations such as disasters where people have little control, religious belief can be very supportive in addition to social support. People seek solace by taking refuge in religion, especially in traumatic situations such as war and natural disasters.³⁸

Religious coping is divided into positive and negative. Approaches such as attributing good, believing that troubles have a spiritual meaning and cooperating with God are positive religious coping styles, while approaches such as seeing what happens as a punishment from God and doubting God's power and love are negative religious coping styles.³⁹ In our study, it was observed that 7 of the participants used positive (P2, P3, P5, P7, P8, P10, P12) and 5 of them used negative (P1, P4, P6, P9, P11) religious coping strategies. It was seen that those who used positive religious coping strategies included religion more in their lives before the earthquake and perceived the earthquake as a test or calamity. On the other hand, it was found that people who used negative religious coping strategies gave less importance to religion in their lives (both before and after the earthquake), tended to see the earthquake as a natural event, human error, or punishment, felt intense feelings of helplessness and meaninglessness, and were diagnosed with PTSD. In support of this finding, Pratama (2023), in a study conducted on disaster victims of tsunami and earthquake disasters, found that people who used negative religious coping strategies more often had higher PTSD scores than those who used positive religious coping strategies.⁴⁰ In another study, it was stated that religion and spirituality reduce the anxiety and depression levels of survivors and increase resilience after natural disasters.⁴¹

Negative religious coping styles, such as seeing bad events as God's punishment and spiritual discontentment, negatively affect mental health.⁴² In fact, negative coping styles have been found to be associated with inadequate social relationships, low quality of life, high stress and psychological disorders.⁴³ In our study, four of the participants who used negative religious coping styles were found to have more feelings of helplessness, more difficulty in

38 Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 15.

39 Pargament vd., "The Many Methods of Religious Coping", 519-543.

40 Pratama, "The Role of Religion in Dealing with Natural Disaster Trauma", 287-295.

41 Thema Bryant-Davis - Eunice C. Wong, "Faith to Move Mountains: Religious Coping, Spirituality, and Interpersonal Trauma Recovery", *American Psychologist* 68/8 (2013), 675-680.

42 Kenneth I. Pargament vd., "Religious Coping Among the Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001), 497-498.

43 Laura B. Cooper vd., "Differentiated Styles of Attachment to God and Varying Religious Coping Efforts", *Journal of Psychology and Theology* 37/2 (Haziran 2009), 134-141.

accepting death, shaken beliefs, disconnection from God, and abandonment of worship. It was observed that these people did not show any continuity in worship before the earthquake and had difficulty continuing their worship after the earthquake. The statements of the participants are as follows: “Why did God put us through this? It feels very heavy.” (P4), “After what I have seen, I am no longer a living person. It makes no sense for a dead person to worship.” (P6), “Before the earthquake, I was more connected to God. Now, it is like this connection is broken. I cannot accept the deaths of so many people. How can a creator allow tiny children to freeze in the cold?” (P9), “Seeing the bodies of children opened great wounds in my faith. I used to pray occasionally, but now I don’t pray at all; I feel empty” (P11). Here, it is seen how much child deaths affect individuals and shake their beliefs because the loss of a child is the most difficult loss,⁴⁴ and we cannot accept the loss of a child as normal and natural as the death of an adult.⁴⁵ Parents, in particular, may feel more guilty because they feel obliged to protect the child, even from death, if necessary.⁴⁶ However, in our study, there was 1 participant who lost his/her child and spouse, and it was observed that this participant had a positive grief process by actively using positive religious coping methods and receiving social support. Participants who used negative religious coping were found to experience PTSD symptoms more intensely. Two of these participants (P4, P9) stated that they tried to be alone, listened to music, and took walks to cope. These methods alone were insufficient for trauma of this severity. In situations where there is little control, it is more effective to leave control to God instead of self-oriented coping.⁴⁷ Indeed, if a person gives up hope in God, the coping process can be negatively affected, as we have seen. In another study, it was found that participants mostly tried to gain control through active religious submission. This is because death is something to be accepted, not solved.⁴⁸ Active religious surrender refers to taking responsibility while relinquishing control to God. In this way, the person is relieved by the cognitive change achieved by mobilizing his or her religious beliefs.⁴⁹

In our study, 7 participants who used positive religious coping styles stated that they experienced positive changes in their religious thoughts and

44 Vamık Volkan - Elizabeth Zintl, *Gidenin Ardından*, çev. Işıl Vahip - Müge Kocadere (İstanbul: Epsilon Matbaası, 2003), 93.

45 Nil Gün, *Küçük Siyah Yas Kitabı* (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2014), 24-26.

46 Volkan - Zintl, *Gidenin Ardından*, 44.

47 Kenneth I. Pargament - C. Brant, *Handbook of Religion and Mental Health*, ed. Harold G. Koenig (San Diego: Academic Press, 1998), 134.

48 Volkan - Zintl, *Gidenin Ardından*, 44; Ayşe Gökmen, *Yas ve Dini Başa Çıkma: Klinik Bir Örneklem Değerlendirmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 137.

49 Brenda Cole - Kenneth Pargament, “Re-Creating Your Life: A Spiritual/Psychotherapeutic Intervention for People Diagnosed with Cancer”, *Psycho-Oncology* 8/5 (1999), 395-407.

behaviours. These participants reported positive changes in their religious thoughts and behaviours, which also included some posttraumatic growth behaviours such as praying, trying not to break hearts, helping those in need of the forgiveness of the sins of their deceased relatives, tidying themselves up, paying more attention to halal and haram in human relations and commercial relations, and feeling the presence of Allah deeply: "I have never felt so strongly that there is no guarantee that we will survive tomorrow." (P2), "I used to worship before, but now that I feel the power and might of Allah, my worship has gained more meaning. I worship more willingly now." (P12). When these statements are analyzed, it is seen that facing the reality of death and witnessing God's power might positively affect the participants, and they acted submissively. Indeed, a study found that experiencing an encounter with the reality of mortality led individuals with a positive perception of God to engage in more worship and prayer and that the inclination to worship increased as death anxiety increased.⁵⁰ Our study also found an increase in worship among individuals who use positive religious coping styles. Therefore, the awareness of mortality, reminding of God's omnipotence, protects the mental health of traumatized individuals.⁵¹ Indeed, the obedient individual will not feel hopeless and inadequate because of his faith and trust in God, and he will be healthy and balanced.⁵²

5.3. Perspective on the Meaning of Life

After a traumatic experience such as an earthquake that causes multiple losses, individuals feel hopeless and helpless, experience a deeper grief and go through a more challenging mourning process. With the Kahramanmaraş earthquake, it is seen that many people do not see the world as a safe place, suffer from loss of meaning, have difficulty in adapting and fulfilling their life tasks, and sever their ties with life and other people.⁵³ In our study, it was determined that the perspective of 6 participants was negatively affected in general (P1, P4, P6, P7, P9, P11), and 4 of them felt intensely meaningless and withdrew from social relations. "Since the people who gave meaning to my life died, life has no meaning, I feel empty." (P7), "I had no one but my mother and brother. They were my everything. I feel like I have lost everything. Life has never felt so meaningless. I don't even want to see anyone." (P9). As can be understood from the participants' statements, the degree of closeness to

50 Ümmahan Esra Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 121-136.

51 Newton vd., "Assessing Giftedness in Children", 523-536.

52 Ali Rıza Aydın, "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (01 Nisan 2009), 87-100.

53 Yelboğa, "Kahramanmaraş Depremi ve Travmatik Yas", 97-121.

the deceased affects the grieving process. The closer the connection, the more intense the emotions.⁵⁴ In Kara's study, it was found that the severity of grief reactions increased as the degree of closeness to the deceased person increased, and negative religious coping styles were used more frequently.⁵⁵ However, religious coping is known to be more effective when a loved one dies.⁵⁶

Factors such as the individual's beliefs, mindset, environment and developmental stage⁵⁷ influence their attitude towards death and, consequently, the way they make sense of death. The believer interacts with religion the most in the process of making sense of death.⁵⁸ The stronger an individual's spirituality, the more likely he or she is to cope with difficulties and accept what is beyond his or her power.⁵⁹ In our study, factors such as the use of negative religious coping by some participants and the lack of positive coping behaviours, such as worshipping before and after the earthquake, may have increased their feelings of meaninglessness and prevented them from accepting what happened. In addition, the lack of ceremonies such as funerals and condolences may have negatively affected the meaning-making process of individuals. Indeed, in another study, it was observed that factors such as the lack of clarity about death and the absence of a funeral ceremony prevented the individual from accepting death and living his/her life.⁶⁰

In addition to the 6 participants whose perspective on life was negatively affected, the other 6 participants stated that their perspectives were positively affected as follows; "You realize that the world is a very empty place. We are bothering ourselves with small and meaningless things." (P2), "You feel that death exists at any moment and that you can die at any moment. You learn not to worship the world. There is another life waiting for you after death; you get yourself in order. You pay more attention to your relationship with God." (P3), "I realized that I was living life empty, I was living far from God, disconnected from God. I used to not pray much. Now, I try to fulfil my duties towards God more. I pray for my relatives, read the Qur'an, do charity." (P5). In addition to all these, it was observed that the participants also received

54 Volkan - Zintl, *Gidenin Ardından*, 20-21.

55 Elif Kara, "A Qualitative Research on University Students' Religious Approaches During the Grieving Process", *Spiritual Psychology and Counseling* 2/2 (15 Ağustos 2017), 203-207.

56 Kenneth I. Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", çev. A. Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2005), 296.

57 Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008), 26-33.

58 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 137.

59 Aydın, "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri", 87-100.

60 Tuba Özpulat Olgun, *Travmatik Kayıpların Ardından Gelişen Yas Sürecini Belirleyen Etmenler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 1999).

support from the belief in the hereafter. Belief in the hereafter enables people to find the strength to endure all the negativities they experience in the world.⁶¹ Belief in the afterlife makes one hopeful by making one believe that life has meaning.⁶² "Going to my mother's grave, thinking that she hears me, that she listens to me, knowing that death is not annihilation, that those who die pass on to another life, and thinking that they are in heaven gives some consolation." (P7), "Faith gives me hope that I will see my deceased relatives." (P10), "Faith in God kept me alive. Otherwise, the body cannot bear this pain...The only thing that gives strength is faith. Knowing that your loved ones are going to heaven keeps you alive at that moment." (P12) As can be seen in their statements, belief in the afterlife can both enable people to endure the reality of death and increase their worship by increasing their belief that this world is temporary.⁶³ In a study conducted by Köse and Küçükcan on earthquake victims, it was observed that the majority of the people who suffered loss thought that the Creator would treat their relatives with love and compassion in the afterlife and that they would meet their loved ones again, contributed to a healthier mourning process.⁶⁴

Since religion or faith can offer explanations where people are left without solutions, individuals turn to religion to gain meaning and develop a sense of control in situations they cannot control and overcome.⁶⁵ In our study, it was observed that half of the participants turned to faith and used positive religious coping styles to make sense of and cope with situations such as earthquakes and death that people cannot solve. In another study, it was determined that individuals who experienced loss gave more place to religious beliefs in their meaning systems while reinterpreting life, realized the transience of the world, thought more about the hereafter, and considered negative feelings and thoughts unnecessary.⁶⁶ In another study, it was observed that individuals who used positive religious coping both made sense of life more easily and had more energy to do things.⁶⁷ As can be seen, religion answers the questions of individuals who experience disaster, gives them hope and increases their resilience. Thus, it helps them regain a positive worldview.⁶⁸

61 Hayati Hökeleki, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 150.

62 Latif Tokat, *Anlam Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 155.

63 Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*.

64 Ali Köse - Talip Küçükcan, *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Emre Yayınları, 2006), 110-137.

65 Pargament - Brant, *Handbook of Religion and Mental Health*, 112.

66 Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*, 197.

67 Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 124.

68 Bryant-Davis - Wong, "Faith to Move Mountains", 675-680.

The contribution of losses to the spiritual maturation of individuals⁶⁹ can be considered posttraumatic growth. Some people develop stronger ways of coping in order to cope with the pain and rebuild their lives. People who are able to do this have been found to have increased levels of compassion, improved human relationships and a positive outlook on life.⁷⁰ Indeed, according to Lykins, posttraumatic growth generally includes situations such as changing one's priorities in life, feeling stronger than before, establishing closer relationships with other people, increasing awareness of new opportunities, increasing desire to live a more satisfying life, and increasing spiritual development and maturation.⁷¹ In our study, it was determined that individuals with posttraumatic growth symptoms generally used positive religious coping styles more, their perspective on life was positively affected, their awareness increased in general, their human relations improved, they became more aware of the transience of the world, and they preferred psychosocial behaviours such as helping more. In addition, in our study, it was determined that individuals who used negative religious coping styles showed more intense PTSD symptoms, while individuals who used positive religious coping styles did not experience PTSD and even showed more posttraumatic growth symptoms. In another study conducted with earthquake survivors, it was observed that early posttraumatic growth symptoms both alleviated PTSD symptoms and helped adaptation.⁷²

5.4. Religious Rituals and Their Impact on the Mourning Process

Sudden and traumatic deaths are much more difficult to accept. At this point, it is important to be able to reach the body. In this study, it was determined that 11 participants had all their relatives found, and 1 participant (P4) had both found and not found relatives. Although the participants' relatives were found, it was determined that they gave reactions such as not believing that they were dead, not accepting death, and crying. Although this supports the natural mourning process, the fact that they still experience similar symptoms may be related to the severity of the event, its unexpectedness, the level of trauma, and the uncertainty experienced due to not being able to reach the dead immediately. As a matter of fact, the relatives of most of the participants were found days after the earthquake. According to Yelboğa, situations such

69 Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*, 151-152.

70 Tedeschi - Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory", 455-460.

71 Emily L. B. Lykins vd., "Goal Shifts Following Reminders of Mortality: Reconciling Posttraumatic Growth and Terror Management Theory", *Personality and Social Psychology Bulletin* 33/8 (Ağustos 2007), 1088-1095.

72 Jieliang Chen vd., "Post-Traumatic Stress Symptoms and Post-Traumatic Growth: Evidence from a Longitudinal Study Following an Earthquake Disaster", *PLOS ONE* 10/6 (05 Haziran 2015), 1-10.

as the suddenness of the death, the dismemberment of the bodies, and the inability to find the bodies prevent the mourning process from continuing in its normal course and pathologize the mourning process.⁷³

Cemetery visits are important in terms of facing the death of your loved one and relaxing over time. Two participants (P7, P8) stated that they were even happy that the bodies were found because their relatives would have a grave where they could pray. However, it is understood that the mass burial of those who died due to the earthquake was shocking for people: "They just gave a grave number and buried him. I could not see him for the last time, I cannot accept his death." (P9). Therefore, as Yelboğa states, undertaking tasks such as washing, shrouding, and burial is also important for the individual to experience a healthy mourning process.⁷⁴ Indeed, two participants at the funeral said, "At least we were able to do our last duty."

In addition, it was determined that the relatives of 5 participants were not with them when they were present. When the statements of these participants are examined, it is seen that while one participant was grateful that the funeral prayer was performed without waiting for the funeral prayer and burial procedures to be realized, the others had difficulty believing and accepting death. Therefore, participation in the funeral ceremony is also very important at the point of accepting death. In this study, it was determined that seven people were able to attend the funeral, three people (P1, P4, P9) were not able to attend, and two people (P3, P10) were able to attend some of the funerals but not others. Looking at the statements of those who attended the funeral, it is clear from the following statement that some participants are still confused in terms of the way of death and what happened; "I felt strange as if we took people out of their graves and buried them again." (P11). Some participants expressed their gratitude for what they could do under limited conditions as follows: "It's like an apocalypse, when thousands of people are dead, you are even grateful that you buried them." (P3), "Everyone was lost. Even the one whose funeral was washed was thankful." (P10).

Under normal circumstances, religious rituals or ceremonies performed for the deceased contribute to an easier acceptance of death and positively affect the mourning process.⁷⁵ Because the individual in shock may not have felt the reality of the loss until the funeral,⁷⁶ actually, it is understood from the above statements that the participants were in shock and how unreal they felt. For this reason, attending the funeral, seeing the deceased and accepting condolences are important accepting the death.⁷⁷ For example, in one study, the

73 Yelboğa, "Kahramanmaraş Depremi ve Travmatik Yas", 97-121.

74 Yelboğa, "Kahramanmaraş Depremi ve Travmatik Yas", 97-121.

75 Adnan Özçetin, "Diyarbakır'da Yas ve Din İlişkisi", *Düşünen Adam Dergisi* 13/1 (2000), 12-18.

76 Gün, *Küçük Siyah Yas Kitabı*, 31.

77 Volkan - Zintl, *Gidenin Ardından*, 37.

majority of the participants who lost their relatives suddenly stated that they felt both the death of their relatives and the reality of death the most at the funeral ceremony.⁷⁸ However, in this study, the participants who attended the funeral indicated that only the burial process was carried out rather than a full funeral ceremony, and most of the participants frequently expressed that they could not accept death. Therefore, factors such as incomplete funeral ceremonies and fewer people at the funeral may have been an obstacle to the positive effects of having a funeral.

When the expressions of those who could not attend the funeral are examined, the intensity of emotion, the feeling of incompleteness, the inability to accept, as well as feeling guilty for not being able to do their last duty stand out: "I couldn't even read a Fatiha after him, I couldn't see him for the last time, I couldn't say goodbye." (P4), "It's like a dream, like he went on vacation and will come back, like one day we will go on a picnic together again... I feel like I couldn't do my last duty." (P3), "Many emotions were missing, we couldn't say goodbye. Only my mother recited Yasin at the grave. These are all shortcomings..." (P6). The situation of not being able to say goodbye and not being able to perform the last duty is important here. In the case of sudden deaths, not being able to be with the deceased in their last moments and not being able to say goodbye can make grief more traumatic⁷⁹. Therefore, funeral ceremonies are important for a healthy grief process in terms of providing acceptance and social support. It has been determined that the support given to individuals experiencing loss at funeral ceremonies and condolence houses facilitates the mourning process.⁸⁰ Therefore, the condolence ceremony to be held after the funeral is also important for a healthy mourning process. However, 8 of the participants stated that they could not hold a ceremony, one participated in the condolence ceremony in the village (P10), two (P8, P12) in another city, and one (P5) among the family.

Going to a house of condolence helps the individual to accept the reality of death.⁸¹ Actually, the participants who attended the condolence expressed that they shared the pain, did not feel alone, accepted death more easily, their pain eased, and they prayed as follows: "Even thinking that the sermons and prayers read there went to those close to him/her calms you down." (P5), "In such things, you realize that you are not alone. Condolences eased our pain to some extent." (P8). In a study conducted by Özçetin, it was observed that condolence ceremonies, which are religious and cultural rituals in which the deceased is spoken about, prayers are said, chapters from the holy book are

78 Gökmen, *Yas ve Dini Başa Çıkma*, 156.

79 Yelboğa, "Kahramanmaraş Depremi ve Travmatik Yas", 97-110.

80 Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*, 110.

81 Volkan - Zintl, *Gidenin Ardından*, 12-13.

read, and visits expressing social support to the relatives left behind, contributing to a healthier mourning process for people experiencing loss.⁸²

As can be seen, condolence ceremonies function as an important social support mechanism to prevent individuals experiencing loss from being alone. It has been determined that individuals who feel lonely show more depressive symptoms.⁸³ In this study, it was observed that participants who could not make condolences felt loneliness, helplessness and incompleteness: "When there is no condolence, it is as if the deceased was not your relative, as if you could not do your last duty towards him/her." (P4), "At that moment, all the pain remains with you. It's like having to eat a bitter fruit that has no taste all by yourself." (P7), "It's like a wounded person trying to treat his wound by himself without any support from anyone." (P9), "I couldn't talk to anyone, I closed in on myself." (P11). As can be seen, individuals were deprived of the comforting effect of rituals due to the inability to perform rituals due to the lack of appropriate conditions. This may have caused them to experience the traumatic grief process for a longer period to develop PTSD and to be deprived of posttraumatic growth. An individual who is trapped between intense negative emotions and traumatic experiences can maintain a state of mourning for a long time, so these individuals are likely to experience traumatic grief.⁸⁴

In addition to all these, the participants were asked whether there was anything else that they felt they lacked in religious terms compared to losses in normal times. First of all, they stated that they perceived the loss as more devastating, that their pain was not alleviated because they could not share their pain, that they felt hopelessness and helplessness, and that it was painful not to be able to say goodbye and hear their last wishes. Therefore, it can be said that the participants are still experiencing intense emotions. Other studies have also found that mental disorders and pathological grief symptoms following traumatic losses are more severe than the expected losses that occur in the ordinary course of life.⁸⁵ In the specific case of the earthquake, some religious and cultural rituals that are deprived of social support and cannot be fulfilled after the death of the deceased cause the situation expressed as "disenfranchised grief".⁸⁶ This can lead to a further pathologization of the grieving

82 Özçetin, "Diyarbakır'da Yas ve Din İlişkisi", 12-18.

83 Nesrin Çunkuş vd., "Hemşirelik Bölümü Öğrencilerinde Depresif Belirtiler ve Umutsuzluk Düzeyi ile İlişkili Faktörler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 6-14.

84 Yelboğa, "Kahramanmaraş Depremi ve Travmatik Yas", 97-105.

85 Olgun, *Traumatik Kayıpların Ardından Gelişen Yas Sürecini Belirleyen Etmeler*.

86 Kenneth J. Doka, "Disenfranchised Grief", *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow*, ed. Kenneth J. Doka (Lexington, MA: Lexington Books, 1989), 153.

process for those left behind⁸⁷. In the Kahramanmaraş earthquake, the inability to fulfil rituals related to death and mass burials negatively affected the mourning process of individuals.⁸⁸ Actually, in our study, the participants expressed that they felt incomplete in the religious sense because they buried their relatives in a hurry, they could not make condolences, they could not pray, they could not perform their last duties, they could not make peace, and in general they could not fulfil their religious duties: “In the normal loss, you feel sad, but it is not so devastating. You can get support from people. Here, they give the body in a bag. You bury it with strangers. You ask if it is my relative I buried. No condolences, no prayers, nothing. You can’t do your religious duties, but on the other hand, you are grateful that you buried the body when it is a life market.” (P1), “There is not even a grave to pray over.” (P8).

Conclusion

As a result of the findings obtained from this study, it was determined that the losses that occurred because of the earthquake had more devastating effects on the participants compared to other losses that occurred in the course of life, and this situation led to the emergence of more traumatic grief symptoms in the participants. Actually, half of the participants stated that they received professional support.

In terms of social support sources, it was observed that half of the participants received support from people and the other half from faith, and they tended to receive support from religious beliefs the most in the coping process. Here, it was observed that individuals who used positive religious coping styles were in active religious submission and cooperation with God, accepted death more easily, included religion in their lives before the earthquake, and experienced positive religious thought and behaviour changes after the earthquake, such as an increase in worship and helping behaviours. In addition, posttraumatic growth symptoms such as paying attention to human relations and developing their own personality can be mentioned. Therefore, it can be said that positive religious coping positively affects the grief process, while negative religious coping interrupts the grief process. Indeed, it was observed that most of the individuals who used negative religious coping styles, such as experiencing more spiritual discontentment, doubting God’s power and might, quitting worship, not having intense religious experiences

87 Charles A. Corr, “Enhancing the Concept of Disenfranchised Grief”, *OMEGA - Journal of Death and Dying* 38/1 (Şubat 1999), 1-20.

88 Yelboğa, “Kahramanmaraş Depremi ve Travmatik Yas”, 97-100.

before the earthquake, felt more helplessness, meaninglessness, had more difficulty in accepting death, withdrew from social relations and showed more intense PTSD symptoms.

Participation in religious ceremonies is important in the mourning process. Although most of the participants attended the funeral, it was observed that factors such as hasty burial, lack of proper procedures, and few people at the ceremony prevented the positive effects of the funeral ceremony and that the participants had difficulty in accepting death. Participants who did not attend the ceremony felt unfinished, could not accept deaths, and felt guilty for not being able to do their last duty. Similar situations are also valid for the condolence ceremony. Although most of the participants attended the funeral ceremony, they could not attend because there was no condolence ceremony. Participants who could not attend the ceremony expressed that they felt loneliness, helplessness, and incompleteness. A small number of participants who participated in the condolence ceremony stated that they alleviated the pain by sharing it, that they did not feel alone and that they accepted death more easily. Therefore, it can be said that duly conducted funeral and condolence ceremonies have an important function in fulfilling religious responsibilities, accepting death, sharing grief by receiving social support and contributing to a healthy mourning ; otherwise, they negatively affect the mourning process.

This study has some limitations. Since it was conducted with a limited sample group and using a qualitative method, the results are not generalizable. From this point of view, it can be said that there is a need for longitudinal, quantitative, and mixed studies that include people who have lost their relatives as a result of the earthquake in addition to the current study. In addition, some suggestions can be made for the postearthquake society. First, religious support services should be strengthened, and easy access should be provided. Second, professional counselling services that can contribute to emotional support and recovery processes should be made more widespread. Third, encouraging proper observance and participation in funeral and condolence ceremonies can support a positive grieving process. Finally, training programs for religious leaders, clergy, spiritual counsellors and social workers can help them provide effective support in a more professional manner.

Bibliography

- Aker, A. Tamer. *Temel Sağlık Hizmetlerinde Ruhsal Travmaya Yaklaşım*. Ankara: Grafik Tasarım, 2012. <https://docplayer.biz.tr/3741334-Temel-saglik-hizmetlerinde-ruhsal-travmaya-yaklasim.html>
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (01 Nisan 2009), 87-100.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Bryant-Davis, Thema - Wong, Eunice C. "Faith to Move Mountains: Religious Coping, Spirituality, and Interpersonal Trauma Recovery". *American Psychologist* 68/8 (2013), 675-684. <https://doi.org/10.1037/a0034380>
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Burrell, Alexander - Selman, Lucy E. "How Do Funeral Practices Impact Bereaved Relatives' Mental Health, Grief and Bereavement? A Mixed Methods Review with Implications for Covid-19". *OMEGA - Journal of Death and Dying* 85/2 (Haziran 2022), 345-383. <https://doi.org/10.1177/0030222820941296>
- Büyükoztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 15. Basım, 2013.
- Caia, Giovanna vd. "Container Vs. Dacha: The Psychological Effects of Temporary Housing Characteristics on Earthquake Survivors". *Journal of Environmental Psychology* 30/1 (Mart 2010), 60-66. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2009.09.005>
- Calhoun, Lawrence G. vd. "Positive Outcomes Following Bereavement: Paths to Posttraumatic Growth". *Psychologica Belgica* 50/1-2 (Eylül 2010), 125-143. <https://doi.org/10.5334/pb-50-1-2-125>
- Ceylan, Ümmahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/66555>
- Chan, Christian S. - Rhodes, Jean E. "Religious Coping, Posttraumatic Stress, Psychological Distress, and Posttraumatic Growth Among Female Survivors Four Years After Hurricane Katrina". *Journal of Traumatic Stress* 26/2 (2013), 257-265. <https://doi.org/10.1002/jts.21801>
- Chen, Jieling vd. "Post-Traumatic Stress Symptoms and Post-Traumatic Growth: Evidence from a Longitudinal Study Following an Earthquake Disaster". *PLOS ONE* 10/6 (05 Haziran 2015), 1-10. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0127241>
- Cole, Brenda - Pargament, Kenneth. "Re-Creating Your Life: A Spiritual/Psychotherapeutic Intervention for People Diagnosed with Cancer". *Psycho-Oncology* 8/5 (1999), 395-407. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-1611\(199909/10\)8:5<395::AID-PON408>3.0.CO;2-B](https://doi.org/10.1002/(SICI)1099-1611(199909/10)8:5<395::AID-PON408>3.0.CO;2-B)
- Cooper, Laura B. vd. "Differentiated Styles of Attachment to God and Varying Religious Coping Efforts". *Journal of Psychology and Theology* 37/2 (Haziran 2009), 134-141. <https://doi.org/10.1177/009164710903700205>

- Corr, Charles A. "Enhancing the Concept of Disenfranchised Grief". *OMEGA - Journal of Death and Dying* 38/1 (Şubat 1999), 1-20. <https://doi.org/10.2190/LD26-42A6-1EAV-3MDN>
- Creswell, John W. - Poth, Cheryl N. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*. Los Angeles: SAGE, Fourth edition., 2018.
- CSBB, Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. *2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu*. Ankara: Türkiye Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2023. <https://www.sbb.gov.tr/2023-kahramanmaraş-ve-hatay-depremleri-raporu/>
- Çakar, Firdevs Savi. "The Role of Social Support in the Relationship between Adolescents' Level of Loss and Grief and Well-Being". *International Education Studies* 13/12 (2020), 27-40.
- Çelik, Feyza - Gündüz, Nermin. "Covid-19 Pandemisinde Yas". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 23/50 (2020), 99-102. <https://doi.org/10.5505/kpd.2020.15807>
- Çunkuş, Nesrin vd. "Hemşirelik Bölümü Öğrencilerinde Depresif Belirtiler ve Umutsuzluk Düzeyi ile İlişkili Faktörler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 6-14.
- Demircioğlu, Melis vd. "Psikolojik İlk Yardım: Amaçları, Uygulanışı, Hassas Gruplar ve Uyulması Gereken Etik Kurallar". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 11/3 (30 Eylül 2019), 351-362. <https://doi.org/10.18863/pgy.456301>
- Doğan, Mebrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Doka, Kenneth J. "Disenfranchised Grief". *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow*. ed. Kenneth J. Doka. Lexington, MA: Lexington Books, 1989.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/70977>
- Gökmen, Ayşe. *Yas ve Dini Başa Çıkma: Klinik Bir Örneklem Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/104485>
- Gün, Nil. *Küçük Siyah Yas Kitabı*. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2014.
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: Guilford Press, 4th ed., 2009.
- Horowitz, Mardi J. vd. "Diagnostic Criteria for Complicated Grief Disorder". *FOCUS* 1/3 (Temmuz 2003), 290-298. <https://doi.org/10.1176/foc.1.3.290>
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008.
- Işık, Zehra. *Sen Öldün Ben Büyüdüm*. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Joseph, Stephen - Linley, P. Alex. "Positive Adjustment to Threatening Events: An Organismic Valuing Theory of Growth through Adversity". *Review of General Psychology* 9/3 (Eylül 2005), 262-280. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.9.3.262>
- Kara, Elif. "A Qualitative Research on University Students' Religious Approaches During the Grieving Process". *Spiritual Psychology and Counseling* 2/2 (15 Ağustos 2017), 203-223. <https://doi.org/10.12738/spc.2017.2.0029>

- Kardaş, Ferhat - Tanhan, Fuat. "Van Depremi Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres, Travma Sonrası Büyüme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (Kasım 2018), 1-36.
- Köse, Ali - Küçükcan, Talip. *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Emre Yayınları, 2006.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 234-255.
- Lykins, Emily L. B. vd. "Goal Shifts Following Reminders of Mortality: Reconciling Posttraumatic Growth and Terror Management Theory". *Personality and Social Psychology Bulletin* 33/8 (Ağustos 2007), 1088-1099. <https://doi.org/10.1177/0146167207303015>
- Maton, Kenneth I. - Wells, Elizabeth A. "Religion as a Community Resource for Well-Being: Prevention, Healing, and Empowerment Pathways". *Journal of Social Issues* 51/2 (1995), 177-193. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1995.tb01330.x>
- Newton, Jocelyn H. vd. "Assessing Giftedness in Children: Comparing the Accuracy of Three Shortened Measures of Intelligence to the Stanford-Binet Intelligence Scales, Fifth Edition". *Psychology in the Schools* 45/6 (2008), 523-536. <https://doi.org/10.1002/pits.20321>
- Olgun, Tuba Özpulat. *Traumatik Kayıpların Ardından Gelişen Yas Sürecini Belirleyen Etmenler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 1999.
- Özçetin, Adnan "Diyarbakır'da Yas ve Din İlişkisi". *Düşünen Adam Dergisi* 13/1 (2000), 12-18.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religious Coping Among the Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001), 497-513. <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00073>
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(200004\)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(200004)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1)
- Pargament, Kenneth I. - Brant, C. *Handbook of Religion and Mental Health*. ed. Harold G. Koenig. San Diego: Academic Press, 1998.
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. A. Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2005), 279-313.
- Pratama, Dito Alif. "The Role of Religion in Dealing with Natural Disaster Trauma: A Case Study of the Survivor of Aceh's Earthquake and Tsunami in 2004". *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 32/2 (Temmuz 2023), 287-316. <https://doi.org/10.30762/empirisma.v32i2.1104>
- Ruppert, Franz. *Travma, Bağlanma ve Aile Konstelasyonları: Ruhun Yaralarını Anlamak ve İyileştirmek*. çev. Fatma Zengin. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Sakarya, Direnç - Güneş, Cengiz. "Van Depremi Sonrasında Travma Sonrası Stres Bozukluğu Belirtilerinin Psikolojik Dayanıklılık ile İlişkisi". *Kriz Dergisi* 21/1 (01 Haziran 2013), 25-32. https://doi.org/10.1501/Kriz_0000000335

- Savaş, Esra. "Covid-19 Sürecinde Yas". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 82-89.
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence". *Psychological Inquiry* 15/1 (Ocak 2004), 1-18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma". *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (Temmuz 1996), 455-471. <https://doi.org/10.1007/BF02103658>
- Tokat, Latif. *Anlam Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Viorst, Judith. *Necessary Losses: The Loves, Illusions, Dependencies, and Impossible Expectations That All of Us Have to Give up in Order to Grow*. New York: Simon & Schuster, 1998.
- Volkan, Vamık - Zintl, Elizabeth. *Gidenin Ardından*. çev. Işıl Vahip - Müge Kocadere. İstanbul: Epsilon Matbaası, 2003.
- Yelboğa, Nurullah. "Kahramanmaraş Depremi Özelinde Travmatik Yas ve Sosyal Hizmetin Yas Danışmanlığı Müdahalesi". *TOBIDER - International Journal of Social Sciences* 7/1 (Mart 2023). <https://doi.org/10.30830/tobider.sayi.13.6>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Zara, Ayten. "Kayıplar, Yas Tepkileri ve Yas Süreci". *Yaşadıkça: Psikolojik Sorunlar ve Başa Çıkma Yolları*. ed. Ayten Zara. 73-90. İstanbul: İmge Yayınları, 2011.



The Effects of Religious Rituals and Religious Coping Methods on the Grief Process and Posttraumatic Growth: A Qualitative Study

Ayşe Gökmen

Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı

ayseemurat@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0367-7688>

Said Sami

Gaziantep Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı

said sami2525@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0007-0095>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazarların Katkıları

Makaleye Ayşe Gökmen %50, Said Sami %50 katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"The Effects of Religious Rituals and Religious Coping Methods on the Grief Process and Posttraumatic Growth: A Qualitative Study" başlıklı çalışma için Gaziantep Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan 06.06.2023 tarihli E-87841438-302.08.01-339044 sayılı kararıyla izin alınmıştır ve çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**Üniversite Öğrencilerinin Tevbe Algısına Yönelik
Metaforik Bir Araştırma**

*A Metaphorical Research on University Students'
Perception of Tawbah*

Esra İrk

Arş. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim
Dalı – Dr. Res. Asst., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of
Psychology of Religion
eirk@pau.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0607-9210>

SümeYYe Yıldırım

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din
Psikolojisi Ana Bilim Dalı – PhD Candidate, Bursa Uludağ University, Faculty
of Theology, Department of Psychology of Religion
smyyildirim@icloud.com
<https://orcid.org/0000-0002-2128-583X>

Ümran Erkorkmaz Çoban

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana
Bilim Dalı – PhD Candidate, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion
umranerkorkmaz81@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2980-8180>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 12/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atf/Citation: İrk, Esra vd. "Üniversite Öğrencilerinin Tevbe Algısına Yönelik Metaforik Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 133-160.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.1435159> .

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Bu çalışmanın temel amacı, üniversite öğrencilerinin tevbe kavramına ilişkin sahip oldukları algıları metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarmaktır. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden olgubilim (fenomenoloji) modeli kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2023-2024 eğitim-öğretim yılı güz döneminde Bursa Uludağ Üniversitesi ve Bursa Teknik Üniversitesi'nin çeşitli fakültelerinde öğrenim gören toplam 196 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmada veriler Google Form aracılığı ile toplanmıştır. Veri toplama aracı olarak çalışmada kişisel bilgi formu ve "Tevbe....(metafor)...benzer, çünkü....(metafor sebebi)" cümlelerinin kullanıldığı yarı yapılandırılmış bir anket formu kullanılmıştır. Verilerin analizi ve yorumlanmasında içerik analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Araştırma sonunda 196 üniversite öğrencisi tarafından 70 farklı metafor üretildiği bulgulanmıştır. Araştırmada tevbe kavramına ilişkin üretilen metaforlarla ilgili tevbenin dinî işlevi ve tevbenin psikolojik işlevi olmak üzere 2 tema oluşturulmuştur. Tevbenin dinî işlevi temasına (%60,2) ait 3 kod oluşturulmuştur: Manevî arınma yolu, kutsalla buluşma ve iyi davranışlarda kararlılık. Tevbenin psikolojik işlevi temasına (%39,8) ait olarak da 3 kod oluşturulmuştur. Bu kodlar; psikolojik rahatlama, yeni bir başlangıç ve kendisiyle yüzleşmedir. Araştırma sonuçlarına göre metaforların manevî arınma yolu, kendisiyle yüzleşme ve yeni bir başlangıç kodlarında yoğunlaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Nitel Araştırma, Tevbe, Metafor, Üniversite Öğrencisi.

Abstract

Repentance is a concept that expresses a person's regret towards his bad behavior, turning to God and correcting themselves. In other words, it means giving up one's sins with a firm determination and making an effort to exhibit righteous behavior. Repentance includes features such as regret, sincerity, awareness, determination to give up wrong behavior, and the continuity of good action at both cognitive and behavioral levels. Religious belief, religious feelings and thoughts, love and fear of Allah, expectations and concerns about death and the afterlife, and the accumulation of spiritual states under the influence of conscientious feelings and thoughts play a role in the process of repentance to a certain extent. The tendency towards repentance may occur suddenly or after long-term emotional experiences and inner experiences. In this respect, it can be said that the time of repentance is related to the person's awareness that he has committed a sin. In repentance, there is a mutual turning between Allah and the individual. While a person's giving up his sin and turning to Allah constitutes the individual aspect of repentance, Allah's acceptance of the repentance of his servant who turns to him constitutes the divine aspect of repentance.

Based on the sincere regret felt after sin and the intention and effort to display good behavior after repentance, it can be said that repentance has a constructive and structuring contribution in human-to-human and human-to-God relations. Therefore, it is very important for every age group to understand the nature of the effect of repentance. Although there are studies examining the concept of repentance in the literature, no study has been found using metaphors on how this concept is perceived by university students and what are the underlying meanings of this perception. Therefore, it is thought that this study will contribute to this gap in the literature and be a guide for researchers. The main purpose of the research is to reveal university students' perceptions of the concept of repentance through metaphors. The study group of the research consists of a total of 174 students who are studying in various faculties of Bursa Uludağ University and Bursa Technical University during the fall semester of the 2023-2024 academic year. Of the participants in the research, 113 (%57,7) are female and 83 (%42,3) are male.

In this study, the metaphor technique based on the phenomenology pattern, one of the qualitative research methods, was used. A semi-structured form was preferred as the information collection method. Data was collected via Google Forms. The questionnaire form used in the research consists of two parts. In the first part, there was a 4-item personal information form that included questions of age, gender, faculty type and grade level and purposing to reveal the demographic characteristics of the students. In the second part, there was a question asking the students participating in the research to produce metaphors in order to reveal their perceptions of the concept of repentance. In the research, participants were asked the question, "If you were to compare repentance to an image, what would it be like?", and they were requested to fill in

the blanks to complete in the sentence, "Repentance is similar to... (metaphor), because....(metaphor reason)..."

MAXQDA 24 program was used to analyze the data obtained, and a content analysis technique was utilized. At the end of the research, it was seen that 70 different metaphors were generated by 196 university students. In the research, two themes related to the metaphors produced regarding the concept of repentance were identified: The themes were religious function of repentance and the psychological function of repentance. For the theme of the religious function of repentance (%60,2), three codes were identified: Path to spiritual purification, encounter with the sacred, and stability to good behavior. What is meant by the metaphors collected under these codes is that repentance is seen both as a way for the person to purify his sins and as a tool for meeting the sacred, and that it provides a function to direct the person to correct behavior by drawing a line against the continuation of the sins committed. For the theme of the psychological function of repentance (%39,8), three codes were also identified. These codes were; psychological relief, a new beginning, and confrontation with oneself. It was observed that the participants who produced the metaphors listed under these codes saw repentance as a new opening, expansion and freedom area, and evaluated it as a healing and developing situation. It was expressed that repentance is an effective experience in controlling emotional and psychological stress sources. In addition, it was determined that the metaphors were concentrated in the codes of the path of spiritual purification, confrontation with oneself and a new beginning. The metaphor of "water" was the most repeated metaphor by 31 participants. After the "water" metaphor, purification (f=12), eraser (f=12), regret (f=11), apology (f=10), cleaning (f=10) and return (f=10) were the most repeated words.

Keywords: Psychology of Religion, Qualitative Research, Repentance, Metaphor, University, Student.

Giriş

Tevbe, en temel düzeyde, pişmanlığın veya vicdan azabının ifadesi anlamına gelen dinî bir kavramdır. Bununla birlikte içsel manevî dönüşümün de ilk adımı olarak kabul edilir.¹ İslam geleneğinde tevbe, Müslümanın dinî fiilleri arasında yer almakta olup yapıcı, toparlayıcı ve dönüştürücü etkisiyle müslüman kişinin tüm hayatını kuşatan önemli bir yere sahiptir. Nitekim Bhatti tarafından yürütülen araştırmada, katılımcıların tevbe-i iman, ihsan, takva ile birlikte- İslam maneviyatının temel ilkelerinden biri olarak gördükleri tespit edilmiştir.² İslam düşüncesinde tevbe, şu altı kavramı çağrıştırmaktadır: i) İman, ii) İlim, (iii) Pişmanlık, (iv) Kararlılık, (v) İyi amel ve (vi) Yeniden düzenleme.³ Bu faktörler, tevbenin monolitik bir yapı olmayıp bireyin hem kişisel ve manevî gelişiminde hem de yeni bir yaşam formu kazanmasında etkili olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla günahattan sonra duyulan samimi pişmanlık ile tevbeden sonra iyi davranışlar sergileme niyeti ve gayretinden

1 Somaya Abdullah, "The Role of Tawba (Repentance) in Social Work with Muslim Clients", *Exploring Islamic Social Work: Between Community and the Common Good*, ed. Hansjörg Schmid - Amir Sheikhzadegan (Cham: Springer International Publishing, 2022), 235-237.

2 Omar Bhatti vd., "Employee Motivation an Islamic Perspective", *Humanomics* 32/1 (08 Şubat 2016), 43.

3 Syed Mu'azzam Husain, "Effect of Tauba (Repentance) on Penalty in Islam", *Islamic Studies* 8/3 (1969), 190.

hareketle, insan-insan ve insan-Allah ilişkilerinde tevbenin inşa edici ve yapılandırıcı bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu yüzden tevbenin oluşturduğu etkinin niteliğini kavramak her yaş grubu için oldukça önem arz etmektedir.

Alanyazına bakıldığında cami,⁴ din,⁵ din görevlileri,⁶ Kur'an-ı Kerim,⁷ Hz. Peygamber⁸ algısına yönelik metafor çalışmaları bulunmakla birlikte tevbe kavramının nasıl algılandığı ve bu algının altında yatan anlamların neler olduğuna ilişkin metaforlar yoluyla yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın literatürdeki bu boşluğa katkı sağlayacağı ve araştırmacılar için yol gösterici olacağı düşünülmektedir. Özetle dinî literatürde kişinin yaptığı yanlış davranışlara dair kendisini sorgulaması ve neticesinde pişmanlık duyarak Yaratıcıya yönelmesi anlamına gelen “tevbe”nin üniversite öğrencileri tarafından nasıl algılandığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Dinî Bir Kavram Olarak Tevbe

Nihaî kurtuluşa ilişkili bir kavram olan tevbe, pek çok dinî gelenek ve kültürde yer almakta ve farklı şekillerde tanımlanmaktadır. İslam geleneğine bakıldığında tevbe, en yalın anlamıyla, günahtan pişmanlık duymak ve o günahı terk etmek olarak tarif edilmektedir.⁹ Diğer bir ifadeyle, bireyin kötü davranışlarından ve dinin ruhuna uymayan hallerden vazgeçmesidir. Tevbe etmeye yol açan günahkârlık, dinî kurallara uygun bir hayat yaşa(ya)mamaktan kaynaklanan bir duygudur. Dinde, yanlış olan davranışa ayrıca günah boyutu eklenir.¹⁰ Bir davranışın günah olarak değerlendirilmesinde bireyin dinî

- 4 Abdullah Dağcı, “Üniversite Öğrencilerinin Camiye İlişkin Metaforik Algıları”, *VI. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu: Cami ve Cemaatinin İnşâ ve İhyâsı*, ed. Muhammet Ali Orak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 185.
- 5 Ramazan Yıldırım - Ahmet Ali Gazel, “Orta okul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi”, *Journal of Theoretical Educational Science* 11/1 (2018), 38.
- 6 Mücahit Arpacı, “Din Görevlilerinin, ‘Din Görevlisi’, ‘Diyanet İşleri Başkanlığı’ ve ‘Müftü’ Kavramlarına Yönelik Görüşlerinin Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi (Şanlıurfa Örneği)”, *EKEV Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 35-43.
- 7 Abdullah Dağcı – Saffet Kartopu, “Üniversite Öğrencilerinin Kur’an-ı Kerim’e Yönelik Algıları: Müslüman-Türk Örneklem Üzerine Metaforik Bir Araştırma”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 239-250.
- 8 Saffet Kartopu - Abdullah Dağcı, “Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed’e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/34 (2019), 221-222.
- 9 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 657; Ebu'l-Kâsım er-Râgıb İsfahânî, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 200; Hayreddin Karaman, *İmâm-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 81; Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1990), 591-594; Salih Sabri Yavuz, “Tevbenin İtizali Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 9; Kerim Yavuz, *Günümüzde İnançın Psikolojisi* (Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013), 285.
- 10 Faruk Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016), 161.

inançlarıyla ortaya konan davranışın çatışması söz konusudur. Böyle bir durumda birey, sahip olduğu yaşam biçimi ile davranışları arasında bir uyumsuzluk olduğunu hisseder. Başka bir deyişle, var olan “ben” ile olmak istenen ben (ideal ben) arasındaki farkın ortaya çıktığını görür. Böylece günah olarak sayılan davranış, Allah ile insan arasındaki bağı tehdit eden bir isyan olarak değerlendirilir.¹¹ Günahkârlık duygusu, yapılan yanlışın mutlaka karşılığının görüleceğine yönelik inancın etkisiyle korku, sıkıntı, yalnızlık, kaçma, kendini cezalandırmayı isteme ve durumu telafi etme şeklindeki güçlü duygu ve eğilimleri tetikler.¹² Tevbeden önce ya da günahtan sonra; pişmanlık, günahtan tikslenme ve nefret, huzursuzluk, utanç, kendini yeniden değerlendirme gibi durumlar ortaya çıkar. Zira günah işleyen fert, Allah ile ruhî iletişimini kaybetme endişesi yaşamaktadır. İnançlı birey için Allah ile kurduğu ruhî ilişki oldukça önemlidir. Bu ilişkinin temelinde yatan duygu, O’na bağlanma ve böylelikle güvende olma arzusudur. Dolayısıyla günah, bireyde güvensizlik duygusuna yol açan güçlü bir etmendir.¹³ Tablo 1’de tevbeyle ilişkili bazı kavramlara yer verilmiştir.

Tablo 1: Tevbeyle İlişkili Bazı Kavramlar

Pişmanlık	İnsanın hatasını kabul ederek onu terk etme iradesini ortaya koyması ve işlenen hatadan mahcup olarak bir kez daha tekrarlamamak için kararlı bir duruş sergilemesi anlamına gelmektedir. ¹⁴
Suçluluk	Kişinin törel yahut dinsel kuralları çiğnediğini fark etmesi sonucunda bilinçli veya bilinçsiz olarak kapıldığı ve kendisiyle ilişkili değer yargılarını sarsan bir duygu olarak tanımlanmaktadır. ¹⁵
Vicdan azabı	Vicdanla ilişkili olan her kötü davranış insanda pişmanlık duygusu uyandırmaktadır, bu da vicdan azabının oluşmasına neden olmaktadır. ¹⁶ İnsanda kendini suçlama sonucu hissedilen suçluluk duygusu ve buna bağlı olarak hissedilen utanma, vicdanı etkileyerek vicdan azabını oluşturmaktadır. ¹⁷

11 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010), 135.

12 Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 161.

13 Asım Yapıcı, *Dini Yaşayışta Tövbeyle Din Psikolojik Bir Yaklaşım* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1996), 159-181.

14 İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006), 3/2320.

15 Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), 147.

16 Ahmet Nebil - Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi Yeni Ahlak* (İstanbul: y.y., ts.), 23.

17 Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1968), 81.

Dinî suçluluk	İnsanın Allah'ın huzurunda bir hata yahut kötülüğü işlediğinin açık şuuruyla sahip olması, gerçek manada bir dinî suçluluk duygusunu oluşturmaktadır. Hakiki manada bir dinî suçluluk (günahkarlık) duygusu, uzun bir manevî yolculuğun sonucunda meydana gelmektedir. İnsanın bu günahkârlığının farkında olmasının neticesinde tevbe ve hidayet ile sonuçlanan dinî değişim olayı ortaya çıkmaktadır. ¹⁸
Dinî utanç	İnsanın değerler ve bu değerleri ihlâl etmesi karşısında hissettiği utanma duygusudur. ¹⁹
İtminan	İnsanın iç dünyasının güven ve huzur hisleri ile dolu olmasından kaynaklı sükûn bulması anlamına gelmektedir. ²⁰

Gerçekliğe geri dönüş olan tevbenin üç evresi veya şartı bulunmaktadır. Bunlar; i) İşlenen günahlardan dolayı suçluluk duymak ve pişmanlık hissetmek, ii) Olumsuz davranışları terk etmek, iii) Eski olumsuz davranışları bırakmada süreklilik göstermek. Zira tevbe, sadece günahları bırakmayı değil, geçmişini telafi etmeyi de gerekli kılmaktadır.²¹ Diğer bir anlatımla, günahkârlık duygusunda yalnızca işlenen hata veya kötülüğün itiraf edilmesiyle yetinilmemektedir. Ek olarak, günahın etkilerini silmek için “gizlice onarıp eski durumuna getirmenin şiddetli bir arzusu”na da her zaman rastlanmaktadır. Zaten bireyi arınma, tevbe, dinî teslimiyet gibi eylemlere yönlendiren de bu olumlu duygudan başkası değildir.²²

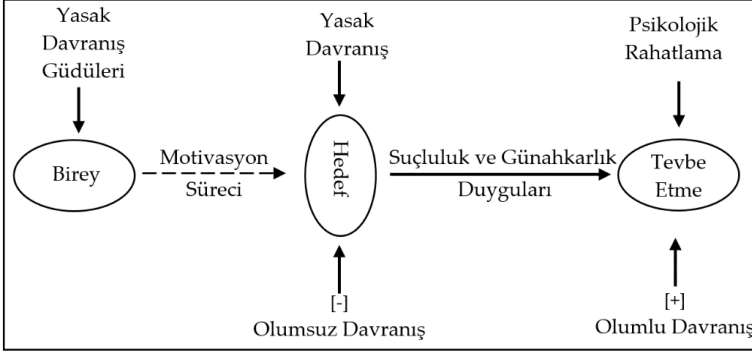
18 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 105.

19 Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da ‘Hayâ’/Utanma Olgusu”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 23.

20 Hülya Alper, *Bir Kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 36.

21 Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 2004), 195; Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 212; İsfahânî, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 200; Ebu’l-Kâsım er-Râgıb İsfahânî, *Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 256.

22 Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 106.

Şekil 1: Tevbenin Psikolojik İşleme Mekanizması²³

İslam düşüncesinde tevbe ettikten sonra günah olan davranışı işlememek için kararlı davranmak, tevbedeki samimiyetin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Bazı alimlere göre hem günaha ısrar edip hem de bağışlanmayı dilemek, yalancıların tevbesidir. Çünkü günahattan dönmek olan tevbe ile günaha ısrar etmek, iki zıt anlamı ihtiva etmektedir. Dolayısıyla tevbe olmaksızın sadece dille yapılan bağışlanma isteği, günaha ısrar ile çelişki göstermemelidir.²⁴ Mevlânâ, günahlarla tevbe arasındaki ilişkiyi, bünyeye dokunan bir şey yedikten ve yenilen şeyin zararı hissedildikten sonra iyileşip rahatlamak için istifra etmeye benzetir. Eğer yapılan yanlışlar alışkanlık haline gelmişse bu durum, derinleşmiş eski bir yaraya benzer. Böyle bir yaranın iyileşmesi için de dağlanması gerekir. Aynı şekilde nefsi, alışkanlık haline gelen hazlardan ve arzulardan uzaklaştırabilmek için de riyazet ateşi ile tedavi etmek gerekir. Aksi halde sadece dil ile yapılan tevbe bir fayda sağlamayacaktır.²⁵ Görülmektedir ki tevbenin gerçekliğindeki en temel parametrelerden biri, o günahı tekrar işlememeye karşı keskin ve tavizsiz bir tutum sergilemektir. İslam geleneğinde sathî ve sadece söylem ile sınırlı bir tevbe uygun görülmemiş; psikolojik ve zihnî dönüşümün tam bir bütünlük içinde gerçekleştiği samimi bir tevbe arzu edilmiştir.

Psikolojik Bir Kavram Olarak Tevbe

Psikolojik açıdan tevbe, dürtüsel davranışlar ve yasaklanmış arzular için af dilemek olarak açıklanmaktadır.²⁶ Bu kavram, rûhî bir istek olmakla birlikte ruhsal bir ihtiyacı ve buna bağlı olarak bir dönüşü ifade etmektedir. İnsan, tevbe ederek iç huzurunu yakalama ve mutlu olma arzusunu gerçekleştirmek

23 Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (2005), 80.

24 İbn Teymiyye, *Güzel Ahlak*, çev. Zeynep Çelik vd. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 131.

25 Abdurrezzak Tek, *Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 73-74.

26 Karaca, *Din Psikolojisi*, 212.

istemektedir. Kişinin tevbe etmesinde dinî inanç, dinî duygu ve düşünce, Allah sevgisi ve korkusu, ölüm ve ahirete yönelik beklentiler, çeşitli endişeler, vicdanî duygu ve düşüncelerin etkisi ile oluşan ruhsal hallerin birikimi belirli ölçüde rol oynamaktadır.²⁷

Tevbe, muhtevası itibarıyla, bireyin iyi oluş haline katkı sağlayan bazı duyguların hareket alanlarını genişletici etkide bulunmaktadır. Çünkü dinî değerlere ters düşen bir davranışta bulunmak, kişi ile Allah arasında bir perde oluşturduğu inancına yol açarak, suçluluk duygusuna neden olmaktadır. Ortaya çıkan bu duygudan kurtulmak için de kişi bir arayışa yönelmekte, tevbe bu duruma bir çare olarak düşünmekte ve böylece bir rahatlama hissi yaşamaktadır.²⁸ Tevbeyle birlikte deneyimlenen yeniden başlama hali, günahlardan dolayı yaşanan huzursuzluk duygularını büyük ölçüde engellemektedir.²⁹ Zira tevbe, suyun camdaki tozları silmesi gibi insanın zihnindeki kötü düşünceleri ve günahları silmektedir.³⁰

İslam'da tevbe yoluyla Allah'a yönelme ehliyeti, ilahî bir hediye olarak görülmektedir. Zira tevbe, şifa ve arınma aracı olduğu gibi yapılan kötü eylemlerin sonuçlarından ruhsal olarak korunmanın da kalkanıdır.³¹ Tevbe, bireyin kendisini yenilemesini ve hayata anlam yüklemesini sağlamakta; gayr-i ahlakî davranışları azaltarak olumlu kişilik özelliklerinin kazanılmasına imkân tanımaktadır.³² Ayrıca bireyin iç kaygılarını, korkularını, belirsizliğe yönelik sıkıntılarını iyileştirici ve tedavi edici bir işlev görmektedir.³³ Bu yönüyle tevbenin ruh sağlığı için koruyucu bir rol oynadığı söylenebilir. Ayrıca tevbe, dinî başa çıkma sürecinde, işlevsel ve pozitif değer yüklü bir eylem olarak varlık göstermektedir. Çeşitli sıkıntılar ve istenmeyen durumlarla karşılaşan birey; kendi gücünü ve sınırlarını aşacağını düşündüğü durumlarda genelde dinî başa çıkma stratejilerini kullanma eğilimindedir. Tevbe de dinî başa çıkma konusunda öne çıktığı tespit edilen kavramların başında gelmektedir.³⁴

Tevbe, kişisel değişim için bir başlangıç noktası ve hem başkalarıyla hem de Allah ile kurulan ilişkide yeni bir varoluş biçimi elde etmenin bir yolu ola-

27 Yapıcı, *Dini Yaşayışta Tövbeye Din Psikolojik Bir Yaklaşım*, 195.

28 Halil Apaydın, "İbadet Psikolojisi", *Tabula Rasa* 3/9 (2003), 197.

29 İhsan Soysaldı, "Hacı Muharrem Hilmi Efendi Divanında Tevbe Kavramı Hakkındaki Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (01 Aralık 2014), 46.

30 Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 134.

31 Atif Khalil, "Atonement, Returning, and Repentance in Islam", *Religions* 14/2 (Şubat 2023), 6.

32 Esma Sayın, "Sufistic and Psychological Effects of Tewbe 'Repentance' for Self-Transformation", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 151-161.

33 Sayın, "Sufistic and Psychological Effects of Tewbe 'Repentance' for Self-Transformation", 160.

34 Süleyman Abanoz, "Dinî Başa Çıkma: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Eskiyeni* 48 (28 Mart 2023), 205-209.

rak da kabul edilmektedir. Nitekim Abdullah tarafından tevbenin sosyal hizmetlerdeki rolünün ele alındığı çalışmada, tevbenin sosyal hizmet uygulamalarında farklı müdahale alanlarına entegre edilmesinin Müslüman danışanlar için bireysel değişimi başlatmada önemli bir işlev görebileceği vurgulanmıştır.³⁵ Tevbe eyleminde kişinin yaptığı kötü davranışlardan vazgeçerek kendisini yenilemesi söz konusudur. Tevbe, aynı günahı tekrar işlemeye yönelik frenleyici bir işlev görmektedir; koruyucu, denetleyici ve iyiye yönlendirici bir rol üstlenmektedir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın genel amacı üniversite öğrencilerinin tevbe kavramına ilişkin algılarını metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarmaktır. Bu genel amaç kapsamında aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır.

1. Üniversite öğrencilerinin “tevbe” kavramına ilişkin geliştirdikleri metaforik algılar (zihinsel imgeler) nelerdir?
2. “Tevbe” kavramına ilişkin üretilen metaforlar hangi temalar altında toplanmaktadır?
3. Öğrencilerin tevbe algılarındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?
4. Üniversite öğrencilerinin algılarına göre tevbe, nasıl bir işleve sahiptir?

Yöntem

Araştırma Deseni

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olgu bilim desenine dayanan metafor tekniği kullanılmıştır. İnsanların duygu ve düşüncelerini diğer insanlara aktarma amacıyla kullandıkları iletişim araçlarından biri olan metaforlar, bir kavramın, terimin yahut olgunun daha iyi ve güzel anlatılabilmesi amacıyla, farklı bir anlama sahip bir kelimeyle ilişkilendirilerek benzetme yoluyla kullanılması anlamına gelmektedir. İnsanların fikirlerini doğrudan ifade edemedikleri bir kavram hakkında, metaforlar aracılığıyla bu fikirlerin zihinsel şemaları elde edilebilmektedir.³⁶ Metaforların esas amacı, soyut kavramları insan yaşantısına bir adım daha yaklaştırarak onları somutlaştırmaktır.³⁷ Bu yönüyle metaforlar, bireyin zihninin belli bir kavrayış biçiminden başka bir kavrayış biçimine doğru yönelmesini sağlayarak, belli bir olgunun başka bir

35 Abdullah, “The Role of Tawba (Repentance) in Social Work with Muslim Clients”, 242-244.

36 Sonja Sackmann, “The Role of Metaphors in Organization Transformation”, *Human Relations* 42/6 (Haziran 1989), 465.

37 Ana Roldán-Riejos vd., “The Impact of Visuals: Using a Poster to Present Metaphor”, *European Journal of Engineering Education* 26/3 (01 Eylül 2001), 302.

olgu olarak görülmesine imkân verirler.³⁸ Tüm bu özellikleri bakımından metaforlar, dinî kavramların algılanması noktasında da somut ipuçları sağladığı için büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin tevbe kavramına ilişkin algıları metaforlar yoluyla tespit edilmiştir.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu 2023-2024 eğitim-öğretim yılının güz döneminde öğrenim gören Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat, Fen Edebiyat, İktisadî ve İdarî Bilimler ve Mühendislik Fakültesi ile Bursa Teknik Üniversitesi Sağlık Bilimleri ve İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi'nde öğrenim gören 196 öğrenciden oluşmaktadır. Bu çalışma kapsamında 229 öğrenciye ulaşılmış, 33 kişinin verileri geçersiz ve boş yanıtlardan dolayı analiz dışı bırakılmıştır. Ergenliğin son döneminde dinî inanç ve tutumların belirginlik kazanmasından ve din konusunda bireyin kendi tutumunu belirleyebilecek zihnî ve duygusal olgunluğa erişmiş olmasından³⁹ hareketle çalışmamızda lisans eğitimine devam eden öğrenciler tercih edilmiştir. Katılımcı grubu belirlenirken maksimum çeşitliliği sağlayabilmek için farklı fakültelerde öğrenim gören öğrenciler tercih edilmiş; kolay ulaşılabilirlik ve elverişlilik prensipleri gözetilmiştir. Tablo 2'de çalışma grubuna ilişkin bilgilere verilmiştir.

Tablo 2: Çalışma Grubuna İlişkin Bilgiler

Özellik		f	%
Cinsiyet	Kız	113	57,7
	Erkek	83	42,3
Yaş	18-22	131	66,9
	23-27	56	28,5
	28 ve üstü	9	4,6
Fakülte	İlahiyat	101	51,5
	Sağlık Bilimleri	36	18,4
	Fen- Edebiyat	23	11,7
	İnsan ve Toplum Bilimleri	17	8,7
	İktisadî ve İdarî Bilimler	10	5,1
	Mühendislik	9	4,6
Sınıf Düzeyi	1.Sınıf	58	29,6
	2.Sınıf	35	17,9
	3.Sınıf	32	16,3
	4.Sınıf	71	36,2
Toplam		196	100

38 Ahmet Saban, "Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler", *Journal of Turkish Educational Sciences* 7/2 (2009), 282.

39 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 280.

Tablo 2’de görüldüğü üzere, araştırmaya katılanların 113’ü (%57,7) kadın, 83’ü (%42,3) erkeklerden meydana gelmektedir. Çalışma grubunda 18-22 yaş grubunda 131 (%66,9), 23-27 yaş grubunda 56 (%28,5), 28 ve üzeri yaş grubunda ise 9 (%4,6) öğrencinin yer aldığı görülmektedir. Katılımcıların 101’i (%51,5) İlahiyat, 36’sı (%18,4) Sağlık Bilimleri, 23’ü (%11,7) Fen-Edebiyat, 17’si (%8,7) İnsan ve Toplum Bilimleri, 10’u (%5,1) İktisâdî ve İdârî Bilimler ve 9’u (%4,6) Mühendislik Fakültesi’nde öğrenim görmektedir. Birinci sınıfta okuyan 58 öğrenci, katılımcıların %29,6’sını, ikinci sınıfta okuyan 35 öğrenci, katılımcıların %17,9’unu, üçüncü sınıfta okuyan 32 öğrenci, katılımcıların %16,3’ünü ve dördüncü sınıfta okuyan 71 öğrenci ise çalışma grubunun %36,2’sini oluşturmaktadır.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış bir form kullanılmıştır. Veriler Google Form aracılığı ile toplanmıştır. Uygulama öncesinde araştırmanın amacı açıklanarak katılımın gönüllülük esasına dayandığı katılımcılara bildirilmiş ve katılımcıların onayı alınmıştır. Veriler toplanmadan önce Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’na başvurularak, 2023/39 sayılı karar ile etik kurul onayı alınmıştır. Araştırmada kullanılan anket formu iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, cinsiyet, yaş, fakülte türü ve sınıf düzeyi sorularından oluşan ve öğrencilerin demografik niteliklerini ortaya çıkarmayı amaçlayan 4 soru yer almaktadır. İkinci bölümde, araştırmaya katılan öğrencilerin tevbe kavramına ilişkin sahip oldukları algıları ortaya çıkarmak amacıyla metafor üretmesini isteyen bir soru bulunmaktadır. Araştırmada katılımcılara “*Tevbeyi bir imgeye benzetecek olsanız neye benzetirsiniz?*” sorusu sorularak “*Tevbe... benzer, çünkü....*”, cümlesindeki boşlukları tamamlamaları istenmiştir.

Verilerin Analizi

Araştırmamızda verilerin analizinde içerik analizinin özel bir formu olan metafor analizi kullanılmıştır. Bu çalışmada metaforların analiz edilmesi ve yorumlanmasında i) Adlandırma, ii) Eleme, iii) Tekrar derleme, iv) Tema geliştirme, v) Metaforların temalara dağılımı, vi) Geçerlilik ve güvenilirlik sağlama ve vii) Frekans hesaplama ve yorumlama⁴⁰ aşamaları gerçekleştirilmiştir.

40 Bahtiyar Eraslan Çapan, “Öğretmen Adaylarının Üstün Yetenekli Öğrencilere İlişkin Metaforik Algıları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/12 (2010), 143-144; Sonya L. Armstrong vd., “The Subjectivity Problem: Improving Triangulation Approaches in Metaphor Analysis Studies”, *International Journal of Qualitative Methods* 10/2 (01 Haziran 2011), 160; Ümrân Erkorkmaz Çoban - İbrahim Gürses, “Lise Öğrencilerinde Bir Değer Olarak Adalet Algısının İncelenmesi: Afyonkarahisar Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (30 Haziran 2023), 448.

Araştırmada elde edilen verilerin analizinde MAXQDA 24 programı kullanılmıştır. İlk olarak katılımcılar tarafından üretilen metaforlar ayrıntılı olarak incelenmiş; kullanılan metafor ve açıklamaların anlamlı ifadeler olup olmadığına bakılmıştır. Daha sonra elde edilen veriler birkaç kez okunarak metaforların ortak özellikleri belirlenmeye çalışılmış, belirlenen özelliklere göre metaforlar gruplandırılmış, kodlar ve temalar oluşturulmuştur. Çalışmanın tutarlılık ve teyit edilebilirliğini sağlamak için⁴¹ veriler ilk kodlamadan bir ay sonra tekrar kodlanmıştır. Daha sonra her iki kodlamadan elde edilen kodlar karşılaştırılmış, farklılığa neden olan metaforlar tekrar gözden geçirilmiştir. Oluşturulan temalar ile bu kodlar altına alınan metaforlar bir Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik uzmanı ile iki Din Psikolojisi ve bir Din Eğitimi alanında uzman toplam dört akademisyen tarafından incelenmiştir. Uzmanlar kodlar, temalar ve metaforlar hakkında geri bildirimde bulunmuş ve geri bildirimlere göre gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra çalışmaya son biçimi verilmiştir. Daha sonra bulgular tanımlanarak temalar yorumlanmıştır. Her bir temada bazı katılımcı görüşlerine doğrudan alıntılarla yer verilmiştir. Çalışmanın aşamaları okuyucuya sunulmuş ve ayrıntılı betimleme yapılmıştır. Metaforların tablolara yerleştirme işleminde frekanslar (f) ve yüzdeler (%) göz önünde bulundurulmuştur.

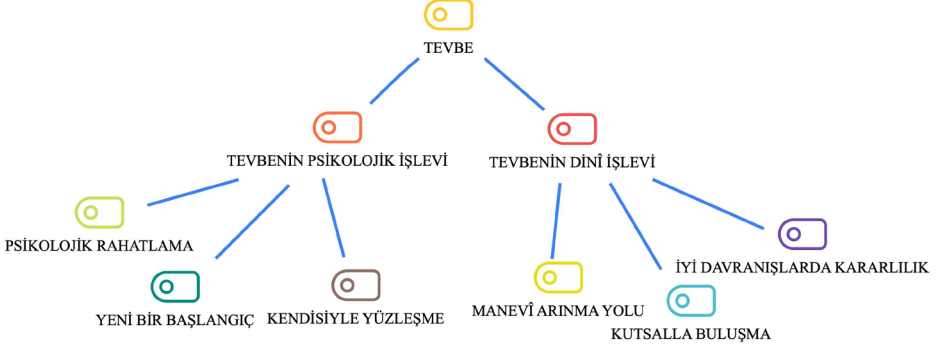
Bulgular

Bu bölümde araştırmadan elde edilen bulgular, çalışmanın amaçları doğrultusunda sunulmuştur. Bu doğrultuda katılımcıların tevbe algısına ilişkin geliştirdikleri metaforlar çözümlenmiştir. 196 üniversite öğrencisinin tevbe kavramı için 70 farklı metafor ürettiği tespit edilmiştir. Geliştirilen metaforlar göz önüne alınarak kodlar ve temalar oluşturulmuştur. Daha sonra oluşturulan kod ve temalar şekiller kullanılarak görselleştirilmiş ve kodlar görüş sayısını belirten frekans bilgileriyle sunulmuştur. Aşağıda oluşturulan kodlar ve temalar, şema olarak Şekil 2’de paylaşılmıştır.

41 Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 295.

Öğrencilerin Tevbe Kavramıyla İlgili Oluşturdukları Metaforlara İlişkin Bulgular

Şekil 2: Tevbe Kavramına İlişkin Oluşturulan Kodlar ve Temalar



Tablo 3’te katılımcıların ürettikleri “tevbe” metaforlarından hareketle oluşturulan kod ve temalar ile sahip oldukları frekanslar gösterilmiştir.

Tablo 3: Tevbe Kavramına İlişkin Oluşturulan Kodlar ve Temalar

Temalar	Frekans	%	Kodlar	Frekans	%
Tevbenin Dinî İşlevi	118	60,2	Manevî Arınma Yolu	87	44,4
			Kutsalla Buluşma	13	6,7
			İyi Davranışlarda Kararlılık	18	9,2
			Kararlılık	18	9,2
Tevbenin Psikolojik İşlevi	78	39,8	Psikolojik Rahatlama	14	7,1
			Yeni Bir Başlangıç	26	13,2
			Kendisiyle Yüzleşme	38	19,4
Toplam	196	100	Toplam	196	100

Tablo 3’te görüldüğü üzere, tevbe kavramına ilişkin olarak “Tevbenin Psikolojik İşlevi” ve “Tevbenin Dinî İşlevi” temaları oluşturulmuştur. “Tevbenin Psikolojik İşlevi” teması *Yeni Bir Başlangıç*, *Psikolojik Rahatlama* ve *Kendisiyle Yüzleşme* kodlarından oluşurken, “Tevbenin Dinî İşlevi” teması *Manevî Arınma*, *Kutsalla Buluşma* ve *İyi Davranışlarda Kararlılık* kodlarından meydana gelmektedir. Araştırma sonuçlarına göre tevbe kavramına ilişkin 70 metafor-dan bazılarının birden fazla kullanıldığı görülmüştür. Örneğin su, silgi, özür gibi bazı metaforlar, katılımcılar tarafından diğer metaforlara göre daha fazla tekrar edilmiştir. Diğer yandan bazı metaforların birden fazla kodla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Örneğin pişmanlık metaforu, “...kul işlediği bir günah-tan pişman olur, pişmanlık duyar. Tevbe ederek kendini rahatlatmak ister.” şeklinde açıklanarak, tevbenin hem üzüntü ve mahcubiyet içerdiğine hem de içsel bir

rahatlama sağladığına dair atıfta bulunulmuştur. Ancak daha baskın olan anlam dikkate alınarak ilgili koda yerleştirilmiştir. Bununla birlikte birbirinden farklı metaforların benzer anlamda kullanıldığı anlaşılmıştır. Örneğin, anne şefkati ve aile evi metaforları, tevbe kavramının psikolojik rahatlık rolüne işaret etmektedir. Bu doğrultuda metaforlar ve açıklamalar birlikte değerlendirilerek kodlar oluşturulmuştur.

Katılımcıların ürettikleri tevbenin psikolojik işlevi temasına ait metaforlar, aşağıda ilgili kodların altında tablolar halinde listelenmiştir.

Tablo 4: Psikolojik Rahatlama Kodu

Metafor	F	Metafor	F
Bonus	1	Psikoloji seansı	1
Krem	1	Nefes alma	1
Ay	1	Anne şefkati	1
Kan tüpü	1	Aile evi	2
Pusula	1	Umut	4
Toplam			14

Tablo 4’te görüldüğü üzere, psikolojik rahatlama kodunda katılımcıların 10 farklı metafor (f=14) geliştirdiği görülmüştür. Bu kapsamda en çok umut (f=4) ve aile evi (f=2) metaforu üretilmiştir. Tevbeyi “umut” ile açıklayan katılımcılardan biri bu görüşünü “...nefse sahip ve aciz bir varlık olan insanın yaptığı hataların dönülmez olduğunu düşünerek karamsarlığa düşmemesi için Rabbimiz tevbe kapısını daima açık bırakmıştır.” şeklinde ifade ederken, “aile evi” ile açıklayan başka bir katılımcı görüşünü “...defalarca yaptığın hataya rağmen yine gidersin ailene sığınırsın. Onlardan merhamet umarsın; seni kapıda, yarı yolda bırakmayacaklarını bilirsin.” biçiminde dile getirmiştir. Bu ifadelerden tevbenin, güven hissiyle de ilişkilendirildiği görülmektedir. “Psikoloji seansı” metaforu “...yaşadıklarımızı anlatıp sıfırlanma, temizlenme hissi.” şeklinde, “nefes alma” metaforu “...yaptıkça rahatlırsın.” olarak açıklanmıştır. Krem metaforu “...tevbe, gül kokulu krem gibi kurumuş olan, sertleşen kalbimizi yumuşatır, sakinleştirir ve güzellikle dolmasına sebep olur.”, “anne şefkati” metaforu “...anne şefkatine benzetiyorum ne yapsak etsek ona döndüğümüzde merhametiyle kucaklar.” ve “kan tüpü” metaforu ise “...kan tüpünde nasıl vücudumuzdan çıkan kanlar yer alıyorsa tevbeyle de içimizdeki şeyleri boşaltmış oluyoruz.” biçiminde ifade edilmiştir. Bu açıklamalar dikkate alındığında, katılımcıların tevbenin rahatlatıcı, koruyucu ve iyileştirici fonksiyonuna işaret ettikleri görülmüştür. Bir diğer ifadeyle, tevbenin olumsuz duyguları azaltıp olumlu duyguları nispeten yükselttiği vurgulanmıştır. Ayrıca tevbenin içsel huzurla ilişkisinin yanı sıra aidiyet hissiyle ilişkisine de dikkat çekilmiştir.

Tablo 5: Kendisiyle Yüzleşme Kodu

Metafor	F	Metafor	F
Yemek	1	Yakarma	1
Pişmanlık	11	Gözyaşı	2
Bardak	1	Dua	2
Samimiyet	1	Ağlama	1
Kum saati	1	Af dileme	6
Özür	10	Ayna	1
Toplam			38

Tablo 5'te görüldüğü üzere, kendisiyle yüzleşme kodunda 38 katılımcı tarafından toplamda 12 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforlar arasında en fazla tekrarlanan pişmanlık (f=11) ve özür (f=10) metaforu olmuştur. Tevbeyi "özür" ile ilişkilendiren bir katılımcı "...özür dilemek yapılan bir hata sonrasında gönül almak için yapılır. Tevbe de yapılan hata sonrası pişmanlığı ifade eder." açıklamasını yaparken, bir diğer katılımcı "...tevbe yaptığımız hata ve günah sonucu pişman olup Allah'tan af dilemek ve o hatayı bir daha tekrarlamamaktır. İnsanlara karşı pişmanlığımızı özürle ifade ederken Allah'a karşı pişmanlığımızı tevbe ile ifade ederiz." açıklamasını yapmıştır. Bununla birlikte bir katılımcı tevbeyi "yaramaz çocuk özrüne" benzetmiş ve bunu şöyle dile getirmiştir: "...günümüz Müslümanı (!) hata yapsa da ağır günahlar işlese de 'zaten Allah affediyor' adı altında kendini teselli ediyor." Bu açıklama ile tevbenin sahiciliği ve içtenliği hususuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Metafor olarak "pişmanlığı" kullanan bir katılımcı bunu "...bu hatadan dolayı bir iç yakarışı, mahzunluk mevcuttur." biçiminde, başka bir katılımcı "...tevbe yaptığım hatadan pişmanlık duymaktır. Geri dönüşü için af dilemektir." biçiminde ifade etmiştir. Bir diğer katılımcı ise "...kul işlediği bir günahtan pişman olur pişmanlık duyar. Tevbe ederek kendini rahatlatmak ister." şeklinde izah etmiştir. "Af dileme" metaforuna "...çocuk hata yaptığını anlar, annesinin de kendisini başışlayacağını bilir.", "gözyaşı" metaforuna "...insanın yaşadığı yanılardan ürperip, pişman olduğu günahlarından Yaraticısına sığınmasıdır gözyaşı." ve "dua" metaforuna "...yaptığım bir şeyin dinen doğru olmadığını anlayıp Allah'tan af dilerim." açıklamalarıyla, tevbe esnasında kişinin Yaraticısıyla ve kendisiyle samimi bir şekilde yüzleşmesi durumu dile getirilmiştir. Bu kod altında üretilen metaforların, kişinin uygun olmayan eylemleri için duyduğu üzüntü ve vicdan azabıyla ilintili olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda pişmanlık ile özür ve türevleri bu koda ait iki temel metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Tevbe, katılımcılar tarafından pişmanlık, özür, af,

gözyaşı gibi kavramlarla sembolleştirilmiş; duygusal süreçlerin yoğun yaşandığı bir tecrübe olarak ifade edilmiştir. Bununla birlikte bahsi geçen metaforlarla, Yaratıcı ile kurulan ruhsal ve duygusal yakınlığa da dikkat çekilmiştir.

Tablo 6: Yeni Bir Başlangıç Kodu

Metafor	F	Metafor	F
Değişim	1	Kurtuluş	3
İlkbahar	1	Geri dönüşüm	1
Çiçek	4	Yeniden doğma	4
Yeni bir şehir	1	Ağaç	2
Yeni bir gün	2	Beyaz bir sayfa	1
Yazı tahtası	2	Anka kuşu	1
Nur	2	Aydınlık yol	1
Toplam			26

Tablo 6’da “yeni bir başlangıç” kodu ele alındığında katılımcıların 14 farklı metafor (f=26) geliştirdiği görülmektedir. Katılımcıların bu listede paylaştıkları metaforlarla tevbenin sunduğu yeniden başlama imkânını ön plana çıkardıkları gözlenmiştir. Bu kod altında en fazla tekrar edilen metafor, çiçek (f=4) ve yeniden doğma (f=4) olmuştur. “Çiçek” metaforu üreten bir katılımcı “...tevbe edersin, önceki yaptıklarını geride bırakırsın ve yeniden bir şeyler yaparsın.” şeklinde ifade ederken, başka bir katılımcı ise “...yeniden dirilmenin işaretidir.” açıklamasını yapmıştır. “Nur” metaforu “...bembeyaz, temiz ve yeni doğmuşluktur.” biçiminde izah edilmiştir. “Kurtuluş” metaforu ile “...insan tevbe etmeden kurtuluşa eremez ve affolunmayı bekleyemez. Tüm güzel şeyler hayatımıza bir tevbe ile gelir. Sağlık, iş, imkân vb.”, “anka kuşu” metaforu ile “...ne kadar yanarsan yan, küllerinden yeniden doğmaktır.” ifadesi kullanılmıştır. “Yeni bir gün” metaforu, “...her yeni gün, yeni temiz bir sayfadır, önceki gün veya günlerin telafisine imkânlar barındırır.” şeklinde, “yeni bir şehir” metaforu, “...orada kimsenin seni tanımadığı yerde baştan başlamak, yeni bir sen olma şansı.” ve “beyaz bir sayfa” metaforu da “...bu beyaz sayfanın öncesi çizilmiş, karalanmış, kirlenmiş olabilir ama tevbe, bu eski sayfanın yerine daha düzenli, temiz başlangıç yapabileceğimiz bir fırsat sunar.” şeklinde anlatılarak, tevbenin bireysel düzlemde yeni başlangıçlara bir ivme ve olanak sağladığı vurgulanmak istenmiştir. Bu metaforlarla, katılımcıların tevbenin yenilenmeci yönünü ön plana çıkardıkları ve tevbenin yeni bir pozisyon ve açılıma öncülük etme potansiyeli üzerinde durdukları söylenebilir.

Tablo 7: Manevî Arınma Yolu Kodu

Metafor	F	Metafor	F
Arınma	12	Filtre	1
Arı	1	Deniz	1
Çamaşır suyu	2	Yağmur	2
Yıkanma	2	Çeşme	2
Su	31	Nehir	2
Silgi	12	Musluk	2
Sabun	3	Akarsu	1
Temizlik	10	Abdest alma	1
Ampul	1	Ctrl+Z tuşu	1
Toplam			87

Tablo 7’de listelenen 18 metafor (f=87) manevî arınma yolu kodunu oluşturmuştur. Bu metaforlarla, tevbenin su gibi arındırıcı ve temizleyici özelliğine vurgu yapılmıştır. Bu kodda “su” (f=31) en fazla tekrar edilen metafor olmuştur. “Su” metaforu için bir katılımcı “...tevbe ettiğimizde günahlarımız nasıl üzerimizden dökülüyorsa su da tüm kiri akıtıp döker.” açıklamasını yapmıştır. Başka bir katılımcı tarafından “...suyun pisliği, mikrobu temizlediği gibi tevbe de bütün günahları temizler.” şeklinde, bir diğer katılımcı tarafından ise “...tevbe de o su gibi saf, halis olduğu sürece günahları affettirir.” biçiminde açıklanarak, su ile tevbe arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekilmiştir. “Nehir” metaforu için “...günahlardan temizlendikçe arılırsınız.”, “çeşme” metaforu için ise “...hayat yolunda günahlara bulanmış kimse ruhunu doyurmak ve temizlemek için tevbe çeşmesine ihtiyaç duyar.” ifadeleri kullanılmıştır. Katılımcıların dile getirdiği deniz, yağmur, akarsu gibi metaforlarda da tevbenin manevî kirlerden arınmaya ilişkin özelliğine vurgu yapılmıştır. “Su” metaforundan sonra katılımcılar, en çok silgi ve arınma metaforunu dile getirmişlerdir. “Silgi” benzetmesi yapan bir katılımcı “...tevbe, günahlarımızın affolunması için gerçekleştirdiğimiz eylemdir, silgi de yaptığımız hataları farkederek düzelttiğimiz araçtır.” şeklinde, “Ctrl+Z tuşu” benzetmesi yapan diğer bir katılımcı “...tevbe samimi şekilde olduğunda yapılan hatayı (işlenen günahı) tıpkı yazılım dilindeki bu kombinasyon gibi geri alır, temiz ve pak bir sayfa açar.” şeklinde izah etmiştir. “Arınma” metaforu “...kişiyi tekrar günahsız haline döndürür.” şeklinde, “temizlik” metaforu “...nasıl ki temizlik yaptığımızda kirli olan yerler temizleniyorsa, her tevbe edişte de kalbimizin günahlardan temizlenir gibi olduğunu hissediyorum.” şeklinde, “sabun” metaforu “...sen kirli ellerini ne kadar çok sabunlarsan o kadar çok temizlenirsin. Temizleye temizleye kirlerden tamamen arınır pak ve temiz olursun. Tevbe de öyledir,

günahlardan arındırır ve temizler.” şeklinde açıklanmıştır. Bu kod altında bulunan metaforlar ile anlatılmak istenen tevbenin, günahlardan arınmanın hakiki bir yolu olarak görüldüğüdür. Su ve suyun yağmur, nehir, akarsu gibi farklı halleri, tarihî ve kültürel alanda nasıl sağlık, şifa, bereket, temizlik ve arınma kaynağı olarak telakki ediliyorsa, dinî ve manevî alanın ve gelişimin bir parçası olan tevbe için de bahsi geçen metaforlar benzer şekilde telakki edilmektedir. Nitekim İslam dininde günahlardan arınmanın ve iç huzura kavuşmanın yollarından birisi de bireyin tevbe ederek günah sayılan fiilleri terk etmesi ve günahların bağışlanması için Allah’tan af dilemesi olarak tarif edilmektedir.⁴²

Tablo 8: Kutsalla Buluşma Kodu

Metafor	F	Metafor	F
Saat	1	El	1
Eşik	1	Aşk	2
Mum	1	Anahtar	2
Kapı	5		
Toplam			13

Tablo 8’e göre katılımcılar, bu kod altında listelenen 7 metaforla (f=13) tevbeyi kendilerini kutsalla buluşturan bir yol olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Örneğin “kapı” metaforu “...her zaman açık ama herkes göremez.” ve “...nasıl ki bir kapıdan çıktığımızda bulunduğumuz yerdeki her şey artık arkamızda kalmışsa tevbe edince de yaptığımız şey artık arkamızda kalmıştır.” şeklinde izah edilerek tasavvufî gelenekte yer alan kapı/makam anlayışına işaret edilmiştir. “Anahtar” metaforu “...hata yaptığında sana her zaman ikinci bir şans verir.”, “eşik” metaforu, “...bir odadan öbür odaya geçmek için nasıl eşikten geçmek gerekirse yaptığın günahları arkada bırakıp Allah’ın affına sığınarak yeni ve daha iyi bir kulluğa geçmek için de tevbe etmek gerekir.” biçiminde anlatılmıştır. “El” metaforu “...Allah, Rahman ve Rahim olduğundan kulunun günah batağından çıkması için açık bir kapı bırakır ve el uzatır.” tarzında izah edilmiştir. Diğer bir metafor olan “aşk” metaforu “...karşılıksızdır. Kulun tevbesine de ibadetine de Allah’ın ihtiyacı yoktur. Kul kendisinde bulunan Rab aşkından dolayı ona ibadet eder, Rabbi’nin istemediği hasletlere büründüğünde pişman olur ve tevbeye başvurur.” şeklinde anlatılmıştır. “Kutsalla buluşma” altında listelenen metaforlarla tasavvufî gelenekte makamların temeli, hayırların anahtarı, ilahî aşka/muhabbete aracı olarak nitelendirilen⁴³ tevbeye atıf yapıldığı söylenebilir.

42 Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Isparta: Berikan Yayınevi, 2016), 165.

43 İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 361-364.

Tablo 9: İyi Davranışlarda Kararlılık Kodu

Metafor	F	Metafor	F
Kaydırak	1	Geri dönüş	10
Yara bandı	1	Demir	1
Ok	1	Balon	1
Elmas	1	Farkındalık	1
Koşu	1		
Toplam			18

Tablo 9’da tevbenin olumlu sosyal davranışlar ortaya koyma özelliğine yönelik 9 metafor (f=18) listelenmiştir. Bu kapsamda en fazla tekrar edilen metafor “geri dönüş” (f=10) olmuştur. “Geri dönüş” metaforu için bir katılımcı “...Rabbimiz ne kadar günah işlerseniz işleyin büyük günahlar dışındaki günahlarımızı affedeceğini söylemiştir.” açıklamasını yaparken, diğer bir katılımcı “...tevbe girilen kötü yoldan bir daha geri dönülmek üzere ayrılmaya benzer. Asıl olan tevbenin samimi şekilde yapılması olduğu için tevbe ettikten sonra tekrar aynı hatanın yapılması anlamsızdır.” şeklinde izah ederek, tevbenin bir daha geri dönülmek üzere günahlardan bir kopuş ve vazgeçiş anlamına geldiği vurgulanmıştır. Benzer şekilde, bir katılımcı “kaydırak” metaforuyla “...ne zaman ki çocuk aklı başına gelip olgunlaşır o zaman kaydırığa bir daha binmez.” açıklamasını yaparken, başka bir katılımcı “yara bandı” metaforunu “...parmağını kesersen kan akar da akar. Ama bir noktadan sonra ona yara bandı yapıştırırsın ve o kan durur bir daha akmaz. Tevbe de işte aslında bunun gibidir. Birçok günah işlersin, ancak bir noktadan sonra bir daha yapmama eğiliminde bulunursun ve tevbeden sonra günahlarını, kötülüklerini kesersen, bu davranışları yapmazsın.” şeklinde açıklamıştır. Diğer bir metafor olan “ok” metaforu “...ok çıktığında geri dönemez. Tevbe eden insan da günahlarına geri dönemez”, “demir” metaforu “...demir gibi sağlam olmalıdır, işine geldiği gibi eğilip bükülmemelidir. Bozmak için, bükmek için bahane aramayıp, dosdoğru, dimdik ve güçlü bir şekilde tevbe edilen şeyi yapmamaya özen göstermeli. İşte o zaman tevbe gerçek manada anlam kazanır.” biçiminde ifade edilmiştir. Bu kodun altında bulunan metaforlar ile tevbenin insanın günahlarını terk etmesi ve doğru tercihlerde bulunması konusunda etkin bir faktör olduğu vurgulanmak istenmiştir. Katılımcılar, tevbenin - pişmanlık, suçluluk, telafi etme ihtiyacı gibi duygular neticesinde - bireyi diri ve canlı tutarak manevî açıdan yükseltici ve geliştirici bir basamak olduğuna dolaylı olarak atıf yapmışlardır. Bununla birlikte bu metaforlarla, tevbenin olumlu sosyal davranışlara süreklilik kazandırma potansiyeline dikkat çekilmiştir.

Tartışma

Alanyazındaki çalışmalar incelendiğinde, üniversite öğrencilerinin tevbe algısını metaforlar aracılığıyla ortaya koyan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte sınırlı sayıda günah, tevbe, suçluluk kavramlarını ampirik açıdan konu edinen araştırmalara ulaşılmıştır. Seriner, ergenlerde günahkârlık ve suçluluk duyguları üzerine yaptığı bir araştırmada, katılımcılardan 13'ünün (%3,4) suç veya günah sayılan bir davranışta bulunduktan sonra tevbe edip Allah'tan af dilediği, 4'ünün (%1,1) ise vicdan azabı duyup pişman olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁴⁴ Günah ve tevbe kavramlarını inceleyen Şenel, 217 lise öğrencisi üzerinde yürüttüğü araştırma neticesinde, öğrencilerin yarısından fazlasının (%56,2) günah işlediklerinin farkına varduktan sonra büyük bir üzüntü ve pişmanlık duyduklarını ve tevbeye yöneldiklerini tespit etmiştir.⁴⁵ Gülperi tarafından lise örneklemini üzerinde yapılan bir çalışmada da benzer bulgular elde edilmiş; öğrencilerin büyük bir kısmı (%65) günah olan bir davranışı işlediklerinde pişman olup tevbe ettiklerini ifade etmişlerdir. Yine aynı çalışmada öğrencilerin neredeyse tamamı (%98) günahattan kurtulmak için dua ve tevbe etmenin gerekli olduğunu dile getirmişlerdir.⁴⁶ Deniz tarafından 45 kişilik çalışma grubu ile günah kavramının incelendiği araştırmada, katılımcıların günah işledikten sonra suçluluk, huzursuzluk, eziklik hissi yaşadıkları tespit edilmiş; bazı bireylerde suçluluk hissini zararlı suçluluk duygusuna evrildiği, bazı bireylerde ise tevbeyi açığa çıkardığı bulunmuştur.⁴⁷ Dağcı ise bireylerin dua etmeye ilişkin algılarını incelediği çalışmasında, katılımcılar tarafından 106 farklı metafor üretildiğini ve bu metaforların 'rahatlama', 'güven bulma', 'tevbe etme', 'manevî gereksinimleri karşılama', 'baş etme', 'yakınlaşma', 'isteme' ve 'diğer' olmak üzere 8 farklı kategoriden oluştuğunu ortaya koymuştur.⁴⁸

Araştırmamızda da katılımcıların tevbeyi daha çok pişmanlık, özür, yakarış, gözyaşı gibi kavramlarla ifade ettikleri görülmüş ve tevbeye pozitif bir değer yükledikleri anlaşılmıştır. Zira tevbe, ahlakî normlardan ve dinî referanslara dayalı ilkelerden sapmayla ilintili bir durumdur. Bu sapmayla bir-

44 Burhan Seriner, *Ergenlerde Günah ve Suç Algısı, Günahkârlık ve Suçluluk Duygusu Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 70.

45 Mahmut Şenel, *Ortaöğretim Gençliğinde Günah ve Tevbe Kavramı Üzerine Bir Alan Araştırması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 59.

46 Gülperi Doğan, *Liseli Gençlerde Günah Algısı (Elbistan Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 75-77.

47 Sultan Deniz, *Kur'an'da Günah Kavramının Psiko-Semantik Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 113-115.

48 Abdullah Dağcı, "Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma", *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (2021), 188-189.

likte iç dünyada yaşanan çatışmalar, sorgulamalar ve belli düzeyde deneyimlenen çeşitli olumsuz duygular, bireyleri tevbeye yönlendirebilmektedir. Bu açıdan tevbenin daha çok pişmanlık ve türevleriyle izah edilmesi oldukça tabii ve anlaşılır bir durumdur. İslam geleneğinde de pişmanlık ile tevbe arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekilmiş;⁴⁹ tevbe sürecinde pişmanlık, etkin ve merkezi bir konuma yükseltilmiştir. Mevlânâ'ya göre de nasıl ki meyveler, yeşerip olgunlaşmak için güneşe ve suya ihtiyaç duyuyorsa, tevbe de gönülde yeşerip filizlenmek için gözyaşına ve pişmanlığa ihtiyaç duymaktadır.⁵⁰

Araştırmamızda, metaforlardan biri olan “su” metaforunun şemsiye bir terim olarak kullanıldığı görülmüştür. Katılımcılar, tevbeyle ilgili, suyun farklı halleri, temizlik gibi metaforlarla ifade ederek tevbenin günahlardan kurtulma ve arınma işlevine atıfta bulunmuşlardır. Her dinde ve kültürde yaratılışın temelindeki aslî unsur olduğuna inanılan suyun evrensel bir sembol (arketip) olarak hayat, sonsuzluk, yenilenme, iyileşme, temizlenme, doğurganlık ve kutsallık özellikleriyle ilişkilendirilmesinden⁵¹ hareketle, katılımcıların suya özel bir anlam atfetmesi doğal bir durumdur. Diğer yandan Kur'an'da yer alan “Eğer üstünüzde Allah'ın lütuf ve merhameti olmasaydı, içinizden hiçbir kimse asla temize çıkamazdı. Fakat Allah dilediğini arındırır.”⁵² ayeti de tevbenin Allah tarafından arınmak için insanoğluna verilmiş bir lütuf olduğunu göstermektedir. Allah, samimiyetle tevbe eden kimselerin tevbealarını kabul etmek suretiyle onları arındırmaktadır.⁵³

Diğer yandan katılımcılar, tevbenin yapıcı bir niteliğe bürünerek yeni başlangıçlara ve iyi davranışlar sergilemeye imkân oluşturduğuna yönelik metaforlar üretmişlerdir. Tevbe öncesinde ve sonrasında ortaya çıkan çeşitli muhtemel duygular, katılımcılarda yeniden başlama, değişim ve dönüşüm kavramlarını akla getirmiştir. Bu durum, katılımcıların tevbe ettikten sonra Allah'ın merhametine ve affediciliğine dair olan inançlarıyla açıklanabilir. Diğer yandan toplumsal düzlemde bilinirliği yüksek olan “Günahtan tevbe eden kimse, hiç günahı olmayan kimse gibidir.”⁵⁴ hadisinin de bu inanca kuvvetli bir temel teşkil ettiği söylenebilir. Tevbe, başlanmak isteyen bir kimse için önemli bir terapi aracı olma potansiyeline sahiptir. Kişiyi tevbeye yönelten psikolojik dinamikler incelendiğinde, pişmanlık ve kötü davranıştan vazgeçme fikrinin öne çıktığı görülmektedir. Bu da eskisinden farklı bir yaşam

49 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatiboğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), “Zühed”, 30 (No: 4252)

50 Tek, *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif*, 75.

51 Salime Leyla Gürkan, “Su”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 440.

52 en-Nur 24/21.

53 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, çev. Sadrettin Gümüş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 714.

54 İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, “Zühed”, 30 (No: 4250).

tarzı edinme ve erdemli bir kişi olma yolunda yeni bir fırsat sunmaktadır. Diğer yandan tevbe, kişinin kendisini affetmesini de içeren bir durumdur. Terapi süreçlerinde geçmiş yaşantılardan kaynaklı öfke ve kırgınlıklardan uzaklaşmak tevbe içerisinde karşılığını bulabilmektedir.⁵⁵ Bununla birlikte günahları nedeniyle iç huzuru bozulmuş, Yaratıcı ile arasının açıldığını hisseden bir kimse, Yaratıcı ile uyumlu ve barışık olmanın arayışı içindedir. Bu sayede yeniden huzura ve feraha ermeyi arzular. Bu yüzden de tevbe ederek Allah'ın rıza ve hoşnutluğunu kazandıracak olan pozitif davranışlara yönelir.⁵⁶

Araştırmamızda katılımcılar, tevbenin karamsarlık, ümitsizlik, yalnızlık gibi olumsuz duygulardan uzaklaştırdığına dair bakış açısı geliştirmişlerdir. Başka bir deyişle, güven ve aidiyet hissiyle birlikte olumsuz duyguların olumlu duygulara dönüşme eğilimine işaret etmişlerdir. Günah işlemek, bireylerde kısmî karamsarlığa ve tabii bir iç sıkıntısına yol açmaktadır. Ancak tevbeyle birlikte Yaratıcı ile tekrar bağ kurmayı sağlayan birtakım olumlu duygular, bilinç düzeyine çıkmaktadır. Çünkü tevbe, doğası itibarıyla, affetme, Allah'a yaklaşma, huzur, mutmain olma, sevgi, şükür, basiret, merhamet, umut, güven gibi pek çok olumlu duyguyu ihtiva etmektedir.⁵⁷ Konuyla ilgili yapılan araştırmalar da elde ettiğimiz sonuçları destekler mahiyettedir. Nitekim Hamjah ve Mat Akhir, Malezya'da 9 psikolojik danışman ile yaptıkları nitel bir çalışmada, bu danışmanların İslam dinini üç farklı boyutuyla (akide, ibadet ve ahlak) psikolojik danışma sürecine dâhil ettiklerini tespit etmişlerdir. Tevbe ve istiğfarın ahlak boyutu içinde kabul edildiğini belirten araştırmacılar, tevbeyle 'mutluluğu arttırıcı bir faktör' olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁸ Uyun ve arkadaşları tarafından ruh sağlığını iyileştirmede tevbe ve istiğfar terapisi gibi manevî temelli müdahalelerin etkisinin araştırıldığı çalışmada, bu iki terapi türünün katılımcıların ruhsal ve fiziksel sağlıklarını iyileştirmede başarılı olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar, sıkıntı yaşadıkları çeşitli konularda (eğitim, aile, ilişki, psikolojik problemler vb.) çözüm yolu bulduklarını dile getirmişlerdir.⁵⁹ Uyun ve arkadaşlarının yürüttükleri bir diğer çalışmada ise tevbe ve istiğfar gibi manevî temelli müdahalelerin travmatik

55 Elif Kara, "Din ve Psikolojik Açından Bağışlayıcılığın Terapötik Değeri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/8 (2009), 222.

56 Certel, *Din Psikolojisi*, 164.

57 Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2022), 108.

58 Salasiah Hanin Hamjah - Noor Shakirah Mat Akhir, "Islamic Approach in Counseling", *Journal of Religion and Health* 53/1 (2014), 279-289; akt. Karaca, Faruk - Acar, Muhammet Cevat, "Psikolojik Danışma Sürecinde Kullanılan Dini/Manevi Temelli Müdahalelerin Vaka Analizi Yöntemi ile İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma", *Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019), 274.

59 Qurotul Uyun vd., "Repentance and seeking Forgiveness: The Effects of Spiritual Therapy Based on Islamic Tenets to Improve Mental Health", *Mental Health, Religion & Culture* 22/2 (2019), 190.

semptomları azalttığı ve travma sonrası stres bozukluğunun gelişmesini önlediği tespit edilmiştir.⁶⁰ Hasyimi de manevî danışmanlık ve rehberliği incelediği çalışmasında dua, istiğfar, zikir, tevbe gibi psikolojik ve manevî faktörlerin bireye mutluluk getirebileceğini ortaya koymuştur.⁶¹

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin tevbe kavramına ilişkin metaforik algılarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu kapsamda 196 üniversite öğrencisinden elde edilen bulguların sonuçlarına yer verilmiştir. Üniversite öğrencileri tevbe kavramına ilişkin olarak toplam 70 metafor üretmiştir. Tevbe kavramına ilişkin üretilen metaforlarla ilgili 2 tema oluşturulmuştur. Bu temalar “tevbenin dinî işlevi” ve “tevbenin psikolojik işlevi”dir. Tevbenin dinî işlevi temasına ait 3 kod oluşturulmuştur: Manevî arınma yolu, kutsalla buluşma ve iyi davranışlarda kararlılık. Bu kodlar altında toplanan metaforlar ile anlatılmak istenen, tevbenin hem kişinin günahlarından arınması için bir yol ve kutsalla buluşması için bir araç olarak görüldüğü, hem de günahların işlenmesine engel olarak doğru davranışlara sevk etmeye yönelik bir işlev sağladığıdır. Aynı zamanda bu kodlar altında toplanan metaforlarla, tevbenin aşkın varlıkla kurulan ilişkide güçlü bir rol oynadığı, manevî bir kazanım sağladığı ve günah olan bir davranıştan sonra, o davranışın bilişsel yetide (hafıza) varlığını görece devam ettirmekle birlikte dinî boyutta geçerliliğini kaybettiği açıklanmaya çalışılmıştır. Tevbenin psikolojik işlevi temasına ait olarak da 3 kod oluşturulmuştur. Bu kodlar psikolojik rahatlama, yeni bir başlangıç ve kendisiyle yüzleşmedir. Bu kodlar altında listelenen metaforları üreten katılımcıların tevbe yeni bir açılım, genişleme ve özgürlük alanı olarak gördükleri, iyileştirici ve geliştirici bir durum olarak değerlendirdikleri gözlenmiştir. Bu kavramı duygusal ve psikolojik stres kaynaklarını kontrol altına almada etkili bir tecrübe olarak gördükleri anlaşılmıştır. Araştırmamız sonucunda “su” metaforu 31 katılımcı tarafından en fazla tekrar eden metafor olmuş ve tevbenin dinî işlevi temasında yer almıştır. “Su” metaforundan sonra arınma (f=12), silgi (f=12), pişmanlık (f=11), özür (f=10), temizlik (f=10), geri dönüş (f=10) en fazla tekrar eden metaforlar olmuştur.

Araştırma kapsamında üniversite öğrencilerinin tevbe kavramına ilişkin algılarında, geçmiş deneyimlerden kaynaklı pişmanlık hissi ile bu hissten hareketle davranışları dinî/ahlakî değer ve ilkeleri referans olarak tanzim etme düşüncesinin yoğunlukta olduğu görülmüştür. Bu açıdan tevbenin bireyin

60 Qurotul Uyun vd., “Effect of Islamic-Based Repentance Therapy on the Prevention of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD)”, *Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi* 5/2 (30 Kasım 2020), 125-138.

61 Abd Hamid Muhammad Hasyimi, *Al-Tawjih wa al-Irsyad al-Nafsiyy* (Jeddah: Dar al-Syuruq, 1986), akt. Hamjah - Mat Akhir, “Islamic Approach in Counseling”, 282.

davranış kalıplarında belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir. Diğer yandan tevbenin manevî boyutunun yanında bilişsel ve duygusal boyutunun da bulunduğuna, başka bir deyişle akıl, kalp, vicdan gibi araçların tevbeyle eşlik ettiğine, yenilenmeci bir bilinci barındırdığına, bireyin kontrolünü ve iradesini doğru bir şekilde kullanmasına izin verdiğine dair bulgulara ulaşılmıştır. Buradan hareketle, tevbenin bireyin iç enerjisini etkin ve verimli bir şekilde kullanmasını mümkün kılan bir öz taşıdığı ifade edilebilir. Tevbe, Müslüman bireyler için psikolojik iyi oluşu arttıran, ruh sağlığını olumlu yönde etkileyen ve davranışlarda iyileşme sağlayan bir rol üstlenmektedir.

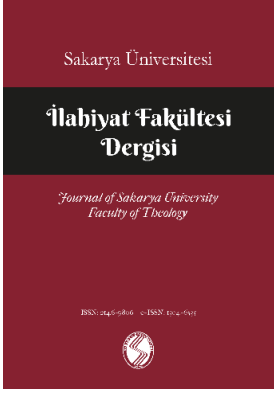
Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin tevbe kavramına yükledikleri anlamlara yönelik önemli bulgular elde edilmiştir. Bu bulguların tevbenin anlamına, kapsamına ve insanlar üzerindeki etkisine dair yapılacak yeni araştırmalara katkı sağlayacağı söylenebilir. Ayrıca manevi danışma ve rehberlik uygulamaları ile psikoterapi uygulamalarında danışanların tevbeyle yönelik duygu ve düşüncelerine ışık tutacağı düşünülebilir. Bununla birlikte bu çalışmanın üniversite öğrencilerinden oluşması araştırmanın sınırlılıklarından birini oluşturmaktadır. Bu yüzden farklı demografik özelliklere sahip örneklem grupları ile nitel ve nicel çalışmalar yapılarak tevbe algısı daha geniş bir şekilde tartışılabilir.

Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. "Dinî Başa Çıkma: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Eskiye* 48 (28 Mart 2023), 201-222. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1226612>
- Abdullah, Somaya. "The Role of Tawba (Repentance) in Social Work with Muslim Clients". *Exploring Islamic Social Work: Between Community and the Common Good*. ed. Hansjörg Schmid - Amir Sheikhzadegan. 233-248. Cham: Springer International Publishing, 2022.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlak Dersleri*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1968.
- Alper, Hülya. *Bir Kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Apaydın, Halil. "İbadet Psikolojisi". *Tabula Rasa* 3/9 (2003), 180-198.
- Armstrong, Sonya L. vd. "The Subjectivity Problem: Improving Triangulation Approaches in Metaphor Analysis Studies". *International Journal of Qualitative Methods* 10/2 (01 Haziran 2011), 151-163. <https://doi.org/10.1177/160940691101000204>
- Arpacı, Mücahit. "Din Görevlilerinin, 'Din Görevlisi', 'Diyabet İşleri Başkanlığı' ve 'Müftü' Kavramlarına Yönelik Görüşlerinin Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi (Şanlıurfa Örneği)", *EKEV Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 31-44.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 4. Basım, 2004.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Bir Felsefi Metafor 'Yolda Olmak'". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (01 Şubat 2006), 9-22.
- Ayverdi, İlhan - Topaloğlu, Ahmet. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006.
- Bhatti, Omar vd. "Employee Motivation an Islamic Perspective". *Humanomics* 32/1 (08 Şubat 2016), 33-47. <https://doi.org/10.1108/H-10-2015-0066>
- Bhatti, Omar Khalid vd. "Reassessing Leadership Traits: An Islamic Perspective". *Turkish Journal of Business Ethics* 12/2 (2019), 177-201.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cerit, Yusuf. "Öğretmen Kavramı ile İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri". *Journal of Turkish Educational Sciences* 6/4 (2008), 693-712.
- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Isparta: Berkan Yayınevi, 2. Basım, 2016.
- Dağcı, Abdullah. "Üniversite Öğrencilerinin Camiye İlişkin Metaforik Algıları". VI. *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu: Cami ve Cemaatinin İnşâ ve İhyâsı*. ed. Muhammet Ali Orak. 180-200. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Dağcı, Abdullah – Kartopu, Saffet. "Üniversite Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim'e Yönelik Algıları: Müslüman-Türk Örneklem Üzerine Metaforik Bir Araştırma". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 235-253.
- Dağcı, Abdullah. "Duaya İlişkin Algılar: Metaforik Bir Araştırma". *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (2021), 179-198. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1.819178>
- Deniz, Sultan. *Kur'an'da Günah Kavramının Psiko-Semantik Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

- Doğan, Gülperi. *Liseli Gençlerde Günah Algısı (Elbistan Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Enç, Mithat. *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.
- Eraslan Çapan, Bahtiyar. “Öğretmen Adaylarının Üstün Yetenekli Öğrencilere İlişkin Metaforik Algıları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/12 (2010), 140-154.
- Erkorkmaz Çoban, Ümran - Gürses, İbrahim. “Lise Öğrencilerinde Bir Değer Olarak Adalet Algısının İncelenmesi: Afyonkarahisar Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (30 Haziran 2023), 443-468. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1263061>
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyâ-i Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 1990.
- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2. Basım, 2022.
- Gürkan, Salime Leyla. “Su”. *İslâm Ansiklopedisi*. 37/440-442. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Hanin Hamjah, Salasiah - Mat Akhir, Noor Shakirah. “Islamic Approach in Counseling”. *Journal of Religion and Health* 53/1 (2014), 279-289. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9703-4>
- Hasyimi, Abd Hamid Muhammad. *Al-Tawjih wa al-Irsyad al-Nafsiyy*. Jeddah: Dar al-Syuruq, 1986.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 16. Basım, 2021.
- Ḥusain, Syed Mu’azzam. “Effect of Tauba (Repentance) on Penalty in Islam”. *Islamic Studies* 8/3 (1969), 189-198.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatiboğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.
- İbn Teymiyye. *Güzel Ahlak*. çev. Zeynep Çelik. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2015.
- İsfahânî, Ebu’l-Kâsım er-Râgıb. *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İsfahânî, Ebu’l-Kâsım er-Râgıb. *Erdemli Yol*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Kara, Elif. “Din ve Psikolojik Açından Bağışlayıcılığın Terapötik Değeri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/8 (2009), 221-229.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2. Basım, 2015.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.
- Karaca, Faruk - Acar, Muhammet Cevat. “Psikolojik Danışma Sürecinde Kullanılan Dinî/Manevi Temelli Müdahalelerin Vaka Analizi Yöntemi ile İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma”. *Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayreddin. *İmâm-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2009.
- Kâşânî, İzzeddin. *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu’l-Hidâye ve Miftâhu’l-Kifâye)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kartopu, Saffet - Dağcı, Abdullah. “Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed’e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/34 (2019), 217-235.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur’an’da ‘Hayâ’/Utanma Olgusu”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 1-47.

- Khalil, Atif. "Atonement, Returning, and Repentance in Islam". *Religions* 14/2 (Şubat 2023), 1-9. <https://doi.org/10.3390/rel14020168>
- Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (2005), 75-88.
- Nebil, Ahmet - Tevfik, Baha. *Hassasiyet Bahsi Yeni Ahlak*. İstanbul: y.y., ts.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Roldán-Riejos, Ana vd. "The Impact of Visuals: Using a Poster to Present Metaphor". *European Journal of Engineering Education* 26/3 (01 Eylül 2001), 301-310. <https://doi.org/10.1080/03043790110054373>
- Saban, Ahmet. "Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler". *Journal of Turkish Educational Sciences* 7/2 (2009), 281-326.
- Sackmann, Sonja. "The Role of Metaphors in Organization Transformation". *Human Relations* 42/6 (Haziran 1989), 463-485. <https://doi.org/10.1177/001872678904200601>
- Sayın, Esmâ. "Sufistic and Psychological Effects of Tewbe 'Repentance' for Self-Transformation". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 151-161.
- Seriner, Burhan. *Ergenlerde Günah ve Suç Algısı, Günahkârlık ve Suçluluk Duygusu Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Soysaldı, İhsan. "Hacı Muharrem Hilmi Efendi Divanında Tevbe Kavramı Hakkındaki Görüşleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (01 Aralık 2014), 33-48.
- Şenel, Mahmut. *Ortaöğrenim Gençliğinde Günah ve Tevbe Kavramı Üzerine Bir Alan Araştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Tek, Abdurrezzak. *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Uyun, Qurotul vd. "Effect of Islamic-Based Repentance Therapy on the Prevention of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD)". *Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi* 5/2 (30 Kasım 2020), 125-138. <https://doi.org/10.21580/pjpp.v5i2.6505>
- Uyun, Qurotul vd. "Repentance and Seeking Forgiveness: The effects of Spiritual Therapy Based on Islamic Tenets to Improve Mental Health". *Mental Health, Religion & Culture* 22/2 (2019), 185-194. <https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1514593>
- Yapıcı, Asım. *Dini Yaşayışta Tövbeye Din Psikolojik Bir Yaklaşım*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1996.
- Yavuz, Kerim. *Günümüzde İnançm Psikolojisi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013.
- Yavuz, Salih Sabri. "Tevbenin İtizali Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 7-22.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021.
- Yıldırım, Ramazan - Gazel, Ahmet Ali. "Ortaokul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi". *Journal of Theoretical Educational Science* 11/1 (2018), 30-57.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. çev. Sadrettin Gümüş. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.



Üniversite Öğrencilerinin Tevbe Algısına Yönelik Metaforik Bir Araştırma

Esra İrk

Pamukkale Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı
eirck@pau.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0607-9210>

Sümeyye Yıldırım

Bursa Uludağ Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı
smyyildirim@icloud.com
<https://orcid.org/0000-0002-2128-583X>

Ümran Erkorkmaz Çoban

Bursa Uludağ Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı
umranerkorkmaz81@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2980-8180>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazarların Katkıları

Makaleye Esra İrk %40, Sümeyye Yıldırım %30 ve Ümran Erkorkmaz Çoban %30 katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Üniversite Öğrencilerinin Tevbe Algısına Yönelik Metaforik Bir Araştırma" başlıklı çalışma için Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulları, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulundan 24.02.2023 tarihinde 2023-02 numaralı oturumun 39 numaralı kararıyla izin alınmıştır ve çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

Dil Felsefesi Açısından “Allah”ı Adlandırmak

Naming “Allah” from the Perspective of the Philosophy of Language

Sümeýra Hatice Sandıkçı

Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam
Felsefesi Ana Bilim Dalı – Res. Asst., İstanbul Medeniyet University Faculty
of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy

hatice.sandikci@medeniyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5972-149X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 14/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atıf/Citation: Sandıkçı, Sümeýra Hatice. “Dil Felsefesi Açısından “Allah”ı Adlandırmak”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 161-182. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1436806>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Kant'ın teorik akla getirdiği sınırlamayla metafiziği bilginin konusu olmaktan çıkarma iddiası modern dönemde gerçekleştirilen fikri faaliyetleri derinden etkilemiştir. Kant düşüncesinin daha ileri boyutlara taşınması mantıklı pozitivism gibi ekollerde metafiziğe dair önermelerin ve bu önermelerin temel kavramı olan "tanrı" teriminin anlamsız kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Mantıkçı pozitivistlerin bu iddialarına karşın din felsefesi alanında "tanrı" teriminin gönderimi bir problem olarak tartışılmakta ve modern gönderim kuramlarıyla tanrıya gönderimde bulunabilmenin yani onu adlandırabilmenin imkânı soruşturulmaktadır. Bu makalenin amacı, tanrıya gönderim meselesinin tartışıldığı çalışmalardaki iki temel eksikliği gidermektir. Konuyla ilgili çalışmalarda, ya tümel bir kavram olan tanrı kavramı veya Hristiyanlığın ve Yahudiliğin tanrısına gönderim imkânı soruşturulmuştur. Ancak özel bir ad olan "Allah" lafzı inceleme kapsamına dahil edilmemiş ve İslam düşüncesinin konuya yaklaşımı göz ardı edilmiştir. Bu makalede, zikredilen eksikliği giderme amacıyla Fahreddin er-Râzî ve Nâsirüddin el-Beyzâvî'nin "Allah" adına dair açıklamaları ele alınacaktır. Tanrıya gönderim/tanrıyı adlandırma tartışmalarında karşımıza çıkan ikinci eksiklik ise modern gönderim kuramlarının metafiziksel arka planlarının dikkate alınmıyor olmasıdır. Çalışmamızda tanrıyı adlandırma noktasında imkân olarak görülen betimsel gönderim kuramı ve nedensel gönderim kuramının Kant düşüncesi ile irtibatına dikkat çekilecek ve onların klasik dealetiyle Allah'ı adlandırmada yeterli olamayacağı iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dil Felsefesi, Adlandırma, Özel ad, Gönderim, Allah, Kripke.

Abstract

The relationship between language and being is one of the most intricate issues in the history of thought. Naming places at the center of this relationship. Human beings can only know existence and do science by naming it. Since knowing begins with naming, discussions on naming have been carried out in connection with epistemology, ontology, and metaphysics throughout the history of thought, transcending the limits of the linguistic plane. The fact that changes in the understanding of being also shape the understanding of language has led to changes in the theories of naming. In particular, Kant's criticisms of metaphysics deeply affected the naming theories in the modern period. Kant rejected the concept of substance existing independently, which had been accepted since antiquity, and introduced an understanding of an object constructed by the subject's judgment. This elimination also changed the position of proper names. Understanding proper names based on substance metaphysics became difficult to defend with the "linguistic turn." While this difficulty is in question for any name, when it comes to naming God, the issue gains a theological dimension and becomes even more intricate.

The main question that this study seeks to answer is whether the modern theories of naming developed after Kant enable us to determine the referent of the proper name "Allah." Several studies have been written to investigate the possibility of referring to God with modern linguistic theories. In these studies, either the concept of "God", which is a universal concept (i.e., under which different individuals can be included), has been analyzed, or the possibility of referring to the "God" of Christianity and Judaism with the existing theories of reference has been investigated. However, there has not been an examination of how to refer to "Allah" as a proper name, considering the views of Islamic thinkers on the subject. Our study aims to fill this gap by including the statements of famous Islamic scholars on the subject with attention to metaphysical backgrounds.

To investigate the possibility of naming "Allah" in the modern philosophy of language, it is necessary to reveal how the signification of the name "Allah" was determined in the classical period. There are two main approaches in Islamic thought on how the word "Allah" is a name. While one states that the word has become a name through descriptions, the other view defends the directness of this naming without the mediation of descriptions. While explaining these views defended by different names, we will mainly include the views of Fakhr al-Din al-Razi and al-Baydâwî. We will also draw attention to the metaphysical ground on which the explanations are based for their comparison with the modern period.

This study does not purport to encompass all modern theories of reference developed after Kant. Considering their founding positions in the modern philosophy of language, we will first analyze Frege and Russell's descriptivist theory of reference and discuss whether it offers the

possibility of reference to "Allah". The descriptivist theory presents an understanding in which proper names are reduced to descriptions. This understanding has been criticized for some of its limitations. The most famous of these criticisms is that of the logician Saul Kripke. Thanks to his proofs in modal logic, Kripke could talk about the "accessibility relation" and claim that proper names are strict determiners in all accessible worlds. Based on this idea, the causal theory of reference argues that proper names can name their objects without needing to mediate descriptions. In our study, we will analyze Kripke's views for two purposes. Firstly, we will reveal the limitations of the descriptivist theory through Kripke's criticisms. Our second but more primary aim is to investigate whether Kripke and his followers' theory of direct reference provides the possibility of reference to the word "Allah". At this point, we will use the works of philosophers of religion, such as W. Alston and J. Gellman, who have worked on the subject of a reference to God. Some philosophers of religion, such as Miller, Alston, and Gellman, believe that the causal theory of reference is the most appropriate ground to explain the reference to God. In this study, we will examine their arguments in the context of Islamic thought.

The study concluded that modern naming theories would be insufficient to name the word "Allah" with its classical meaning. The limitations of the theories in referring to any proper name are also valid for the word "Allah". However, our main claim at this point is that the main reason for the inadequacy is the changing understanding of existence between classical and modern theories. The lack of the idea of "thing in itself" independent of the subject in both the descriptive reference theory and the direct reference theory prevents the word "Allah" from referring to essence. Although our research is limited to the two theories mentioned above, it is assumed that all modern philosophies of language have the color of his thought since they were developed after Kant. However, the study does not claim that reference to God is impossible in the modern period. We propose constructing a new theory that can successfully explain that Lafzatullah (the Word of Allah) refers to "Allah"

Keywords: Philosophy of Language, Naming, Proper Name, Reference, Allah, Kripke.

Giriş***

"اعلم أن العقلاء كما
تأهوا في ذات الله وصفاته
لاحتجاجها بأنوار العظمة
وأستار الجبروت كذلك
تحيروا في لفظ الله، كأنه
انعكس إليه من مسماه
أشعة من تلك الأنوار
قهرت أعين المستبصرين
أعن إدراك."

* Bu makale, "ruhumuzun ruhu" Gazzeli çocuklara ithaf edilmiştir.

** Makalemin birinci bölümü 2021 yılında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesinde hazırladığım "İsmâil el-Konevî'nin Beyzâvî Hâşiyesi ve Hâşiy'e'nin Özgünlük Değeri: Lafzatullah Tefsiri Örneğinde Bir İnceleme" başlıklı tez çalışmasına dayanmaktadır.

1 "Bil ki, celâlinin perdeleri ve azametinin nurlarıyla örtülmesinden dolayı Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında şaşırmış olan akıl sahibi kimseler "Allah" lafzı hususunda da şaşkındırlar. Sanki müsemâsının nurlarından bu lafza yansıyan ışıklar bakanların gözlerini onu idrakten alıkoymuştur." Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiy'e 'ale'l-Keşşâf* (b.y.: Dâru'l-fıkr, 1977), 1/36.

Ad ve adın adlandırdığı şey², yani dil ve varlık ilişkisi Parmenides'ten Kripke'ye kadar felsefenin aslî meselelerinden biri olmuştur. Adın neyi adlandırdığı sorusuna verilen cevap adlandırmanın hangi zeminde gerçekleştirildiğiyle doğrudan ilgilidir. Yani adlandırmanın esasında, her zaman "hakikat"e yönelik bir kavrayış yer almaktadır. *Kratylos* diyalogunda geçen "Adları bilen şeyleri de bilir."³ sözü, adlarla ilgili incelemenin dilsel düzlemle sınırlı olmayıp epistemolojik ve ontolojik boyutları da olan çok katmanlı bir yapı arz ettiğini ifade etme noktasında önemlidir.

Adlandırmanın bu çok katmanlı yapısı herhangi bir ad için söz konusuysen tanrının adlandırılması noktasında mesele teolojik bir boyut da kazanıp daha da girift bir hal almaktadır. Tanrı kavramının gönderiminin belirlenmesi, kutsal kabul edilen metinlerin sahih bir şekilde anlaşılması noktasında kritik olduğu kadar inanan kimselerin ibadeti noktasında da önemlidir. Nitekim ibadet, tanrıya atıfta bulunabilmeyi, birden fazla bireyin ona gönderimde bulunabilmesini ve bu tür atıfların birden fazla durumda mümkün olmasını gerektirir.⁴ Mantıkçı pozitivism gibi 20. yüzyılın etkili felsefe ekolleri metafizik ifadeleri ve metafiziğin temelinde yer alan "tanrı" kavramını doğrulamadığı gerekçesiyle anlamsız kabul etseler⁵ de tanrıya gönderim konusu din felsefesi içinde mesele edilerek tartışma konusu yapılmıştır. Çalışmamızda görüşlerine detaylı bir şekilde yer vereceğimiz Richard Miller, William Alston ve Jerome Gellman gibi din felsefecilerinin de aralarında bulunduğu çok sayıda isim, modern adlandırma kuramlarıyla tanrıya gönderimde bulunma imkanının soruşturulduğu farklı çalışmalar kaleme almıştır.⁶ Dil ve din felsefesi alanlarının kesişim kümesinde cereyan eden bu tartışmaya dair yapılan

2 Vaz' meselelerinin ele alındığı usul kaynaklarında adlandırılanın yani mevzu lehine zihindeki suretler mi yoksa dış dünyadaki varlıklar mı olduğu meselesi tartışılmıştır. bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/ 51.

3 Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 99.

4 Paul Helm, *Eternal God: A Study of God without Time* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 195.

5 Mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkeleri ve metafizik ifadelerle ilgili görüşleri için bk. Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1984), 11-17. Carnap'ın "tanrı" kavramının anlamsızlığına yönelik açıklamaları için bk. Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", *Logical Positivism*, ed. Alfred Jules Ayer (New York: The Free Press, 1959), 66.

6 Önemli bazı çalışmalar için bk. Richard Miller, "The Reference of God", *Faith and Philosophy* 3/1 (1986), 3-15; Jerome I. Gellman "Naming, and Naming God", *Religious Studies* 29/2 (1992), 193-216; William P. Alston, "Referring to God", *International Journal for Philosophy of Religion* 24/3 (1988), 113-128; Hugh Burling, "The Reference of 'God' Revisited", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 36/3 (2019), 343-371; James F. Harris, "The Casual Theory of Reference and Religious Language", *International Journal for Philosophy of Religion* 29 (1991), 75-86; M. Sait Reçber, "Tanrı' Teriminin Anlam ve Referansı", *Felsefe Dünyası* 32/2 (2000), 49-66; Michael T. Miller, *The Name of God in Jewish Thought: A Philosophical Analysis of*

tüm çalışmaları detaylı bir şekilde incelemek makalemizin sınırlarını aşacaktır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çalışmalar, konunun geniş bir perspektifte ve derinlikli olarak ele alınmasını engelleyen iki temel eksiklikle maluldür. İlk olarak, bu çalışmalarda ya tümel bir kavram olan (yani altına farklı fertlerin girme imkânı bulunan) tanrı terimi inceleme konusu yapılmış ya da Hristiyanlık ve Yahudiliğin tanrısına gönderim teorileriyle gönderimin imkânı soruşturulmuştur. Ancak bu gönderim kuramlarının Allah’ı adlandırma noktasında elverişli olup olmadığı sorulmamış ve İslam düşünürlerinin konuyla ilgili görüşleri dikkate alınmamıştır.⁷ Makalemizde, esas olarak, eksik bırakılan bu sorunun cevabı aranacaktır. Bu soruya cevap verebilmek hem “Allah” lafzının nasıl bir ad olduğunu hem de modern gönderim kuramlarını bilmeyi gerektirir. Bu sebeple, modern semantik kuramlarından, Frege ve Russell’in betimsel gönderim kuramı ve onun eleştirisi olarak Kripke’nin doğrudan gönderim kuramı araştırmamızda ele alınacaktır.⁸ Modern adlandırma kuramları içerisinde köşe taşları olmaları ve İslam düşüncesinde “Allah” lafzına yönelik yaklaşımlarla mukayeseye imkân sağlamaları sebebiyle bu isimler tercih edilmiştir.

Mystical Traditions from Apocalyptic to Kabbalah (New York: Routledge, 2016), 83-101; Paul Helm (ed.), *Referring to God Jewish and Christian Philosophical and Theological Perspectives* (New York: Routledge, 2000), 41-63; Paul Helm, *Eternal God: A Study of God without Time*, 195-217; Michael Durrant, “The Meaning of ‘God’-I”, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 31 (1992), 71-84; Michael Durrant, *The Logical Status of ‘God’ and The Function of Theological Sentences* (Edinburgh: Great Britain, 1973).

- 7 2017 yılında Uludağ Üniversitesi bünyesinde Merve Yavuz tarafından hazırlanan *Özel Adlar Teorileri Işığında Allah Adına Dair Bir İnceleme* başlıklı yüksek lisans tezinin bundan istisna edileceği ilk etapta düşünülebilir. Yavuz, bahsedilen çalışmasında ve 2022 yılında Amasya İlahiyat Dergisi’nde “Din Dilinde Gönderim Problemi” başlığıyla yayımlanan makalesinde, modern adlandırma kuramlarını ve nedensel gönderim kuramının din diline uygulayıcılarının görüşlerini başarılı bir şekilde ele almıştır. Bu anlamda, Yavuz’un çalışmalarının alanın ilgililerine yol gösterici olması beklenebilir. Bununla birlikte tezin başlığının okuyucuya vadedtiği özel adlar teorileri ışığında “Allah” adında dair incelemeyi Yavuz’un çalışmasında bulamayız. Tezde “Allah” adına dair yapılan incelemeler “Allah” lafzı ve onun kökeni olarak gösterilen “ilah” kavramının kısa etimolojik tahlillerinin aktarılması ve bu lafızların geçtiği ayetlerin zikredilmesinden ibarettir. Bu açıklamaların ilk bölümde detaylı bir şekilde ele alınan gönderim kuramlarıyla irtibatı ise kurulmamıştır. Dolayısıyla özel adlar teorileri ışığında “Allah” adına dair bir inceleme yapılmamıştır. Bu şekilde bir incelemeyi yazarın makalesinde de bulamayız. Bizim makalemizde ise, İslam düşüncesinden temsil gücü yüksek iki ismin “Allah” lafzının nasıl adlandırıldığına dair görüşleri modern kuramlarla farklılıklarına dikkat çekilerek ele alınarak analiz edilecek ve bu şekilde modern teorilerin “Allah” a gönderim imkânı soruşturulacaktır. Tezi incelemek için bk. Merve Yavuz, *Özel Adlar Teorileri Işığında Allah Adına Dair Bir İnceleme* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017). Makale için bk. Merve Yavuz, “Din Dilinde Gönderim Problemi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 19 (Aralık 2022), 119-149.

- 8 Makalenin kapsamı dışında kalan J.S. Mill, Strawson ve Searle gibi isimlerin konuyla ilgili görüşleri için bk. Claudio Ferreira-Costa, *How Do Proper Names Really Work?: A Metadescriptive Version of the Cluster Theory* (Boston: De Gruyter, 2023).

İslam düşüncesinde “Allah”ı adlandırmanın yolu olarak temelde iki farklı yaklaşım öne çıkmıştır: “Allah” adının betimlemeler vasıtasıyla oluştuğu görüşü ve lafzın betimlemeler olmaksızın doğrudan Allah’a gönderimde bulunduğu görüşü. Farklı isimlerce savunulan bu görüşleri izah ederken çalışmada Fahreddin er-Râzî ve Nâsırüddîn el-Beyzâvî’nin görüşlerine yer verilecektir. İslam düşüncesindeki kritik konuları sebebiyle bu isimler tercih edilmiş olmakla birlikte farklı isimlerin açıklamalarından da faydalanılacaktır.

İlgili çalışmalarda bahsedilen ikinci temel eksiklik ise modern kuramların tanrıya gönderim imkanını soruştururken bu kuramların metafiziksel arka planını göz ardı ederek sadece dilsel düzlemin sınırlarında meseleye yaklaşımlarıdır. Oysa, metafizik anlayışındaki değişimlerin özel ada olan yaklaşımlara etkileri dikkate alınmadan meselenin derinlikli bir şekilde izahı mümkün değildir. Modern adlandırma kuramlarındaki Kantçı ruhun belirgin kılınması bu eksikliğin giderilmesine katkı sağlayacaktır. Makalemizde, modern gönderim kuramları, özellikle Kant düşüncesinin getirdiği, cevher anlayışının elenmesi bağlamında değerlendirilecektir.

Klasik metafiziğin, “şeyi kendisi kılan ve bir arada tutan her ne ise o” şeklinde bir ilke olarak vazettiği cevher⁹ anlayışı modern dönemde Kant ile büyük bir darbe almıştır. Kendi başına var olan bireysel cevher anlayışına mukabil Kant, öznenin yargı yetisi ile inşa edilen bir nesne anlayışı ortaya koymuştur.¹⁰ Onun, nesnenin inşasında¹¹ aklî görüşü elimine edip saf görüşü ikame etme hamlesi, matematik ve geometrideki gelişmelerle daha da keskin hale getirilerek Frege ve Russell ile dil içinde kurulan, bağıntısal bir varlığa sahip olan nesne ve gerçeklik anlayışına evrilmiştir. Varlık anlayışındaki bu dönüşüm özel adların konumunu da değiştirmiştir. Klasik düşüncede, kendi başına var olan cevheri adlandıran özel ad, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmaması bakımından dilde ayrıcalıklı bir konumdaydı.¹² Frege ve Russell’a gelindiğindeyse özel ad, belirli betimlemelere indirgenmiştir. Özel adın, doğrudan gönderimde bulunamayıp ancak betimler kanalıyla gönderimde bulunabildiği görüşü ise Kripke tarafından eleştirilmiştir. Modal mantıktaki ispatları sayesinde Kripke, “erişilebilirlik bağıntısı”ndan bahsedip özel adların erişilebilen tüm dünyalarda katı belirleyiciler (İng. *rigid designa-*

9 Klasik dönemdeki cevher anlayışı ve anlayışın geçirdiği dönüşümler için bk. İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,1993), 7/450.

10 Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, çev. Bülent H. Gözkân, (İstanbul: YKY, 2012), 27-29, (Frege ve Aritmetiğin Temelleri).

11 Kant düşüncesinde nesne, hariçte kendi başına bulunmaz. Zihin ve onun yetileri tarafından inşa edilir. Birinci kritiğin temel gündemini oluşturan bu iddiaya dair açıklayıcı bir anlatım için bk. Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 13-28.

12 Eugene E. Ryan, “Aristotle on Proper Names”, *Apeiron* 15/1 (1981), 42.

tor) olduğunu iddia edebilmiştir. Bu düşünceden hareketle geliştirilen doğrudan gönderim kuramıya özel adların, betimlemelerin dolayımına ihtiyaç duymadan nesnelere adlandırabileceklerini savunmaktadır.

Kant sonrası felsefi düşüncede “linguistic turn” olarak isimlendirilen kısaca özetlediğimiz bu süreçte adlandırma bir problem olarak felsefenin temel gündemlerinden biri haline gelmiştir. İlk bakışta semantiğin sınırları içerisinde kalması gerektiği düşünülen özel adların gönderimi meselesinin, ilgili görüşlerin tahlil edilmesiyle epistemolojik ve ontolojik kavrayışlarla ilişkisi de ortaya çıkmaktadır. Makalemizde “Allah” adına gönderimin klasik ve modern perspektiflerden karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi tartışmanın ontolojik boyutunu da belirgin kılacaktır.

I. Klasik İslam Düşüncesinde Allah’ı Adlandırmak

İslam düşüncesinde adlandırma meselesi vaz’ kavramı çerçevesinde dil, mantık, fıkıh usulü, kelim ve tefsir gibi farklı ilim dallarına ait literatürde tartışılmıştır. Bahsi geçen literatürde ortaya konan kuramlar ve yapılan tartışmalar klasik dil anlayışı ekseninde yapılmıştır. Bu durumda, öne sürülen görüşlerin özne tarafından inşa edilen nesne anlayışının değil kendi başına var olan cevher anlayışının şekillendirdiği bir zeminde yapıldığına dikkat etmek gerekir. “Allah” adına dair yapılan açıklamaların zemininde de O’nun başka bir şeye dayanmayan kendinde varlığının ikrarı vardır. Bu ortak zeminde yapılan temel tartışma ise lafzın hangi yolla adlaştırıldığıdır.

Çağdaş adlandırma kuramları arasındaki tartışmaya benzer şekilde, Allah lafzının özel ad olmasında da ihtilafın temel noktası bu adlandırmanın betimlemeler aracılığıyla mı yoksa doğrudan mı olduğudur. Adlandırmanın betimlemeler aracılığıyla olduğunu düşünen Beyzâvî, “Allah” lafzının “müştak”¹³ olduğunu söylerken, zâta doğrudan gönderimde bulunduğu kâni olan Râzî, lafzın “mürtecel alem”¹⁴ olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

13 “Müştâk” iştikak eden demektir. İştikâk ise terim olarak “aralarında mana ve terkiib ilişkisi bulunan farklı kiplerdeki iki kelimedenden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi” demektir. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 26.

14 Mürtecel alem, ilk vaz’ edildiği andan itibaren alem (özel ad) olarak vaz’ edilen, alemlikten önce başka bir şey için kullanılmayandır. Lafzullahın müştak olduğuna mukabil zikredilen lafzın alem olmasından kasıt onun mürtecel alem olması, herhangi bir betimle ilgili olmamasıdır. Mürtecel hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstilahâti'l-fünûn*, thk. Refik el-Acem (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/1217.

15 Bu isimler ekollerin temsilcileri olarak alınmıştır. Aynı görüşleri savunan farklı isimler de vardır. Detaylar için bk. Sümeyra Hatice Sandıkçı, *İsmâil el-Konevî'nin Beyzâvî Hâşiyesi ve Hâşiyeye'nin Özgünlük Değeri: Lafzullah Tefsiri Örneğinde Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 131.

“Allah” lafzının aslının sıfattan türemiş bir kelime olduğunu savunan Beyzâvî’ye göre adlandırmanın bu şekilde betimler kanalıyla yapılmış olması zaruridir. Çünkü insanın idrak ve adlandırma kabiliyeti sınırlıdır. Betimlemelerden tecrit edilmiş zât ve onun özü insan tarafından tasavvur edilemez. Bu durumda zâtın doğrudan adlandırılması da mümkün değildir.¹⁶ Buradan hareketle Beyzâvî, “Allah” lafzının “ilâh” kelimesinin bir takım yapısal dönüşümlerden geçirilmesi sonucunda ortaya çıktığını düşünmektedir. “İlâh” lafzının kökeninde ise “kulluk etmek, sığınmak, hayrete düşmek, çok düşkün olmak, sükûn bulmak, aklını kaybetmek, ihtiyaç duymak, gizlenmek, yükselmek ve yüce olmak” gibi anlamlar olduğunu ifade ederek bahsi geçen kök anlamların zâtın sıfatları olması dolayısıyla O’nun bu şekilde adlandırıldığını iddia etmektedir. Söz gelimi, kalpler Allah’ı anmakla sükûn bulduğu için “Allah” lafzının aslı olarak gösterilen “ilâh” kelimesinin sükûn bulmak manasında “e-li-he” kökünden türediği ya da kulları zor durumlarda O’na sığındığı için sığınmak manasındaki “e-li-he” fiilinden türediğini düşünmektedir. (e-li-he ⇔ ilâh ⇔ Allah). Beyzâvî’nin “Allah” lafzının sıfatlar dolayısıyla adlaştığına dair iddiası ad-adlandırılan arasında anlamsal bir zorunluluk varsayıyor gibidir. Allah adının “kulluk edilen” manasındaki ilâh kökeninden türediğini söylemek bunu ima etmektedir. Bu imânın, sadece Allah adı üzerinde yapılan dilsel bir analizin zât hakkında bilgi verebileceği iddiasını zımında taşıdığına dikkat edilmelidir. Bu şekilde semantik boyuttan epistemolojik boyuta bir sıçrama yapılmıştır diyebiliriz.

Beyzâvî’nin Allah lafzının sıfattan türemiş bir ad olması iddiasının zemininde insanın zâtın özünü idrak edememesi olduğunu ifade etmiştik. Beyzâvî şarihlerinden Konevî, Beyzâvî’nin bu delilinin geçerli olmadığını düşünmektedir. Konevî’ye göre şeylerin doğrudan adlandırılması için özlerinin/hakikatlerinin bilinmesine gerek yoktur. Bu şart olmaksızın adlandırma faaliyeti başarılı bir şekilde yürütülmektedir. Ayrıca adlandırma için şeylerin özlerinin bilinmesi şart olsaydı -şeylerin özleri insanlar tarafından bilinemediğinden- Allah’tan başkası herhangi bir şekilde adlandırma yapamazdı. Oysa bu da doğru değildir. Konevî, Beyzâvî’nin delilinin sağlam olmadığını düşünse de adlandırma noktasında Beyzâvî ile hemfikirdir. Ona göre zihnin, nesneyi bir yönüyle yakalayıp onun üzerinden adlandırabilmesi mümkündür.¹⁷ Buradan hareketle Allah’ı adlandırmak söz konusu olduğunda, O’nun sıfatları kanalıyla bilinip zâtının adlandırıldığı söylenebilir. Yani zât sıfatlar dolayısıyla bilinmiştir ancak bu, zâtın özünü bilmek demek değildir. Sıfatları yoluyla zâtı bilmek sıfatları bilmekten daha fazla bir mana ifade etmektedir.

16 Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beirut: Darû İhyâ-î’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 1/26.

17 Ebu’l-Müfeddâ İsmâüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa İsmail el-Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmî’l-Beyzâvî ve ma’ahû Hâşiyetü İbni’t-Temcîd*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2001), 1/134.

Râzî ise Allah’ın sıfatlar kanalıyla adlandırılması görüşünü doğru bulmaz. Onun bu noktadaki temel itirazı, sıfatın doğrudan belirli bir zâta gönderimde bulunmayıp bir manaya delalet etmesi dolayısıyla adın kapsamına sıfatı taşıyan pek çok ferdin girmesidir.¹⁸ Söz gelimi “kendisine kulluk edilen” lafzın kök manası olarak kabul edildiğinde kendisine kulluk edilen başka şey ve kişilerin olması adlandırmayı problemlile hale getirecektir. Bu durumda, kelime-i tevhidin “Allah” lafzının içerisindeki sıfat manası dolayısıyla tevhidi ifade edemeyeceğini öne sürmektedir.¹⁹

Râzî’nin, lafzın sıfattan türediğini düşünenlere getirdiği diğer bir itiraz, her iki yaklaşımın da özel adın belirli bir zâtı adlandırdığı görüşünde hemfikir olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Râzî’ye göre her zâtın, sıfatlarını taşıyacak bir isme ihtiyacı vardır. Yani her sıfat bir mevsufu gerektirir. Ancak Allah lafzının da sıfat kökenli olduğu kabul edildiğinde bu bir kısır döngüye yol açacaktır. Zira “Allah” lafzının kökeninin sıfat olması durumunda diğer sıfatların kendisine hamledileceği adın ne olacağı sorusu gündeme gelecektir. Buradan hareketle Râzî, Allah lafzının mürtecel bir alem olduğunu iddia etmektedir.²⁰

Râzî ve onun gibi düşünenlerin eleştirilerini bertaraf etmek için S. Şerif Cürçânî bir orta yol olarak “sıfata benzeyen isim” kategorisinden bahseder. Ona göre Allah lafzının kendisinden türediği iddia edilen kök sıfat değil, sıfata benzeyen isimdir. Bu sebeple de mezkûr eleştiriler geçerli değildir. Sıfata benzeyen isimde belirli bir zât isimlendirilirken o zâta arız olan bir sıfat dikkate alınır. Bu kategori iki çeşittir. İlkinde mana isim verilenin haricindedir ancak isim verilirken o nitelik dikkate alınır. “Dolmuş” kelimesinin isimlendirilmesi buna örnek olarak getirilebilir. Dolmak manası bu taşıtan isimlendirilmesinde vesile olmuştur ancak lafzın mefhumundan değildir. O sebeple taşıt bomboş olduğunda da adı hâlâ dolmuş olmaya devam eder. Bu türde, betimin adlandırmada bir merdiven işlevi görüp, ad nesneyi tuttuktan sonra işlevsiz kaldığı açıktır. İkinci türde ise mana isim verilene dahildir. Burada isim verilirken esas verilmek istenen mana sıfata dair olduğu için, mesela ibadete tahsis edilen bir oda mescit diye adlandırılırken başka bir amaçla kullanılmaya başladığında (yani onda isimlendirmeye sebep olan secde fiili gerçekleşmediğinde) mescit diye adlandırılmaz. Bu türler her ne kadar sıfata benziyor ise de isimdir. İsim ve sıfata benzeyen arasındaki temel fark sıfata ben-

18 Râzî’nin getirdiği bu delil, Frege’nin özel ad ve kavram arasında yaptığı ayrımı çağrıştırmaktadır. Frege’ye göre, özel ad sadece bir tek varlığı isimlendirebilirken kavramın kapsamına çok sayıda fert dahil olabilir. bk. Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic*, çev. J.L. Austin (Oxford: Blackwell, 1950), 51.

19 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1981), 1/163.

20 Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 1/163.

zeyen ismin nitelenip bir şeyi niteleyememesidir. Yani “Kadir bir ilâh” denilebilirken “ilâh bir şey” denilememektedir.²¹ Cürcânî, sıfatta bulunan dezentavantajlardan kurtulmak için bu şekilde bir çözüm bulmuş olmaktadır.

Buraya kadar konuyla ilgili görüşlerine kısaca yer verdiğimiz isimlerin Allah lafzına yaklaşımları her ne kadar değişse de hepsinin açıklamalarında iki kabul ortaktır:

1. Kendinde bir zât vardır ve “Allah” lafzı onu adlandırmaktadır.
2. Dilden varlık düzlemine kolay bir şekilde geçilebilir.

Bu önermelerin kabulü, tartışmayı mümkün kılmıştır. Modern döneme geldiğinde ise Kant ile bu iki kabul de savunulamaz olarak görülmeye başlanmıştır.

II. Kant Sonrası Adlandırma Kuramları

a. Betimsel Gönderim Kuramı

Kant sonrasında dilin ve anlam sorununun, felsefenin merkezine yerleşmesinde Frege'nin çalışmaları öncülük etmiştir.²² Esasında bir matematikçi olan Frege'nin temel uğraşı, aritmetiği mantığa indirgeyerek saf mantıkla güvence altına alınmış bir bilim anlayışı gerçekleştirmektir. Kant'ın metafiziği yanılmalardan arındırıp sağlam bir zemine oturtma hedefine benzer şekilde Frege de gündelik dilin çok anlamlılığın kaynaklanan yanılımları ve öznel tasarımlara dayanan tüm öğeleri mantıktan ayıklamak istiyordu.²³ Bu sebeple, görüsel olanın hiçbir şekilde sızamadığı sadece kavramsal olanın esas kabul edildiği bir zeminde mantık yapılması gerektiğini düşünmüştür.²⁴ Projesi kapsamında, sayı kavramına yönelik derinlikli incelemesinde özdeşlik problemiyle karşılaşan Frege, bu problemi, “anlam (Alm. *Sinn*)” ve “gönderim (Alm. *Bedeutung*)” ayrımıyla aşmaya çalışmıştır.²⁵

Bu ayrım, şeylerin kendini farklı sunma biçimleri olduğunu var sayar. Nesnelere yakalanıp adlandırılması da ancak bu sunuş şekilleri vasıtasıyla

21 Cürcânî, *Hâşiye*, 38. “Dolmuş” ve “mescid” örnekleri makale yazarına aittir.

22 Arda Denk, “Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler”, *Felsefe Tartışmaları* 5 (İstanbul: Panorama, 1989), 24.

23 Gözkân, “Frege ve Aritmetiğin Temelleri”, 21.

24 H. Bülent Gözkân, “Frege'nin Anlam Kuramının Kökenleri”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, ed. Sibel Kibar vd. (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2010), 182.

25 “a=a” ve “a=b” önermelerinin aynı bilgi içeriğine sahip olmalarından hareketle Frege, ilk olarak özdeşliğin nesnelere imleri arasında olduğu fikrine ulaşır. Ancak daha sonra bu fikrinden vaz geçerek özdeşlik ilişkisinin nesnenin kendisiyle arasında bir ilişki olduğu kanısına varır. Bu durumda özdeşlik ifadelerinin nasıl bilgi verebildiği açıklanması gereken bir soru olarak karşısına çıkar. Frege'nin meşhur anlam-gönderim ayrımı bu soruna cevap olarak üretilmiştir. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Joseph Salerno, *Frege'ye Dair*, çev. Ayhan Derekeo (Ankara: Birleşik Yayınları, 2011), 22-27; Gözkân, “Frege ve Aritmetiğin Temelleri”, 49-51; İlhan İnan, *Dil Felsefesi*, ed. Demet Taşdelen (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 40-41.

mümkün olmaktadır. Frege bu farklı sunuş biçimlerini "anlam (Alm. *Sinn*)" diye isimlendirmekte ve nesnelere gönderimin doğrudan olmayıp ancak anlamlar dolayısıyla mümkün olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Anlam, zihnin gönderimde bulunduğu esnada şeyde yakaladığı betimleyici ile ifade edilebilen bir özelliktir. Gönderim²⁷ ise, ad yoluyla gönderilen nesnenin kendisidir.²⁸ Anlamlar kanalıyla gönderime ulaşılır. Bu durum, özel adlar söz konusu olduğunda özel adın nesnesini dolaysızca yakalıyormuş izlenimi vermektedir. Kendi başına var olan zât anlayışı ise Frege sistemi açısından kabul edilebilir değildir. Bu sebeple o, özel adın hiçbir şekilde doğrudan gönderimde bulunacağı bir gönderimi olmadığını altını çizmiştir.²⁹ Özel ada sahip nesne betimlemelerle oluşmuş anlam üzerinden gönderimde bulunabilir. Söz gelimi dil felsefesi okumalarında Wittgenstein isimli bir filozof olduğunu ve onun *Tractatus*'un yazarı olduğunu öğrenen bir felsefe öğrencisinin zihninde Wittgenstein adı için "*Tractatus*'un yazarı olma" anlamı oluşmakta ve ne zaman Wittgenstein adını kullansa bu anlam üzerinden ona gönderimde bulunmaktadır.

Frege'nin anlam-gönderim ayrımı Aristotelesci cevher fikrini destekleyebileceği gerekçesiyle Russell tarafından eleştirilir ve betimleyici teori daha da keskinleştirilerek sunulur. Russell'a göre özel adlar belirli betimleyicidir. Herhangi bir özel ad belirli betimleyiciye indirgenip sentaktik dizgede gösterilebilir.³⁰ Anlam ve gönderim ayrımı söz konusu olmadığı için Russell'a göre bir tümcenin anlaşılabilmesi ancak ondaki tüm terimlerin göndergelerinin bilinmesiyle mümkündür.³¹ Bu bilme tanışıklık yoluyla bilmedir ki sadece zihindeki kavramlar tanışıklık yoluyla bilinebilir. Bu durumda tümce içinde geçen özel adların dış dünyada bir nesneye gönderim yapmadığı açığa çıkacaktır. "Meryem zekidir." cümlesini ele alacak olursak Russell'ın epistemolojisine göre "Meryem" adının anlaşılabilmesi için "Meryem" ile doğrudan tanışık olmak gerekir ki kişinin kendisi haricindekiler için bu mümkün değildir. Bununla birlikte cümle anlaşılırdır. Russell'a göre bunun sebebi "Meryem" adının bir betimleme olması yahut betimlemenin kısaltması olmasıdır. Örnek cümlelerin öznesi olan "Meryem" adının, "tefsir bölümünden felsefe bölümüne geçen doktora öğrencisi" betimlemesinin kısaltması olduğunu kabul

26 İnan, *Dil Felsefesi*, 41.

27 Frege'nin "Bedeutung" kavramının nasıl Türkçeleştirileceği konusu tartışmalıdır. İlgili tartışma için bk. Elif Özel, "Türkiye Merkezli Bir Tartışma: 'Reference'ın Türkçesi", *Theosophia* 4 (2022), 47-59.

28 Gottlob Frege, "Anlam ve Yönetim Üstüne", çev. H. Şule Elkâtip, *Felsefe Tartışmaları* 5 (İstanbul: Panorama, 1989), 8.

29 Frege, "Anlam ve Yönetim Üstüne", 10.

30 Bertnard Russell, *Mysticism and Logic* (New Jersey: Barnes and Noble Books, 1951), 156.

31 Russell, *Mysticism and Logic*, 162.

edip çözümlendiğimizde tamamen tanışıklık yoluyla elde edilmiş kavramlara ulaşırız:

“Öyle bir x vardır ki x tefsir bölümünden felsefe bölümüne geçmiş doktora öğrencisidir ve her y için eğer ki y tefsirden felsefe bölümüne geçmiş doktora öğrencisi ise y ile x aynıdır ve y zekidir.” Bu çözümlenmede geçen terimlerden hiçbiri “Meryem” adına gönderimde bulunmayan “varlık, özdeşlik” gibi kavramlardır. Herkes bu kavramlarla tanışık olduğu için cümle herkes için anlaşılır olmaktadır.³²

Frege'nin ortaya koyduğu ve Russell tarafından daha da keskinleştirilen betimsel gönderim kuramı, gönderimin nasıl gerçekleştiğine dair felsefe tarihinde önemli bir açıklama olarak yerini alsada bazı noktalarda yetersiz bulunarak eleştirilmiştir.³³ Bu eleştirilerin temelinde özel adın kendisine indirgenmediği betimlerin olumsal özellikler olduğu gerçeği yer alır. Yukarıdaki örnek üzerinden düşünecek olursak Wittgenstein hayatının hiçbir aşamasında *Tractatus* isimli bir kitap yazmamış olabilirdi. Ancak biz yine de onu Wittgenstein diye isimlendirmeye devam ederdik. Wittgenstein adının onu tavsif eden farklı betimlere indirgenebileceği söylenebilir. Ancak bu durumda da betimsel kuramın başka bir çıkmazıyla karşılaşırız. Şeyleri betimleyen pek çok veçhe varken bunlardan hangisinin daha önemli olduğuna karar verip onun nesnenin anlamı olduğunu söylemek mümkün değildir. Nesneyi adlandırma kullanılan araç (İng. *referring device*) özel bir ad olduğunda, kritik tanımlamanın ne olduğuna karar vermek genellikle zordur veya imkansızdır.³⁴ Betimlerin olumsallığının teoriyi çıkmaza soktuğu diğer bir nokta özel adın indirgenmediği betimin delalet ettiği varlıkta sürekli bulunmaması durumudur. Betimin değişmesi adın anlamını değiştireceğinden her şartta ve herkes için o adla şeye gönderim mümkün olmayacaktır.³⁵ Bir nesne için doğru olduğunu düşünerek adlandırma yapabildiğimiz bir betimlemenin hiçbir nesne için doğru olmadığı durumlar da söz konusudur.³⁶ Ancak tecrübelerimiz tüm bu durumlarda da gönderimin başarılı bir şekilde gerçekleştiğini bize göstermektedir. Bu durumda, adlandırmanın olumsal olmayan, her şartta aynı kalabilen bir şeye gönderimde bulunmasının gerekliliği ortaya çıkmış olur. Kripke'nin gönderim teorisinin temel hareket noktası da budur.

32 İnan, *Dil Felsefesi*, 65.

33 Frege ve Russell özel adın betimsel içeriğe sahip olduğu noktasında hemfikirlerdir. Görüşleri, özel adın sahip olduğu betimlemelerin çözümlenmesi noktasındaysa farklılaşır. Burada ayrı ayrı Frege ve Russell teorilerinin çıkmazlardan değil adın betimler dolayımıyla gönderimde bulunduğu fikrine yöneltilen temel eleştirilerden bahsedeceğiz.

34 Alston, “Referring to God”, 114.

35 J. R. Searle, “Proper Names”, *The Philosophy of Language*, ed. A.P. Martinich (Oxford: Oxford University Press, 1996), 251.

36 Gellman, “Naming and Naming God”, 195-196.

b. Nedensel Gönderim Kuramı

Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk* kitabında Frege ve Russell'ın öncülüğündeki betimlemeci adlandırma kuramıyla hesaplaşarak adın doğrudan gönderim yaptığını savunmaktadır. Kripke, betimleyici kuramın betimlemeleri adlarla özdeş kılmasını, bu ilişkinin olumsuzluğu üzerinden eleştirmekte ve mümkün dünyalar semantiğini geliştirmektedir.³⁷ Mümkün dünyalar semantiğinden hareketle Kripke, betimleyici gönderim kuramının iddiasına mukabil, özel adların katı belirleyiciler (İng. *rigid designator*) olduklarını düşünür.³⁸ Bu, özel adın, betimsel bir içeriğe sahip olması beklenmeksizin her mümkün dünyada aynı nesneyi tutabilmesini ifade eder. Oysa betimlemeler, olumsuzdurlar ve mümkün dünyalarda değişebilmektedirler.

Kripke'nin semantiği açısından düşünüldüğünde "Wittgenstein" adı "*Tractatus*'un yazarı" betimlemesine indirgenemez. Nitekim Wittgenstein, *Tractatus*'u yazmamış olabilir veya yazdığı kitabı farklı bir şekilde isimlendirmiş olabilir. Bu durumda "*Tractatus*'un yazarı olmak", "Wittgenstein" adının bir parçası olamaz. Wittgenstein adını "*Tractatus*'un yazarı" betimlemesinin kısaltması olarak düşünmek "Wittgenstein, *Tractatus*'un yazarıdır." gibi bir cümleyi "*Tractatus*'un yazarı, *Tractatus*'un yazarıdır." şeklinde anlamayı gerektirir ki bu da totolojidir.³⁹ Netice itibarıyla Kripke, betimlemelerin tesadüfi özellikler olduğunu söylerken adların ise tüm mümkün dünyalarda aynı şeyi tutmaları dolayısıyla katı göstericiler olduğunu savunmaktadır.⁴⁰ Bu durumda adlar ile betimleyicilerin özdeşliği ortadan kalkmaktadır.

Kripke'nin klasik betimsel adlandırma kuramına yönelttiği, "semantik argüman" olarak da isimlendirilen diğer bir eleştirisi, bireyi eşsiz bir biçimde yakalayan betimler bilinmese de adlandırmanın problemsiz bir şekilde gerçekleştiği şeklindedir. Kripke'nin örneği üzerinden gidecek olursak, ilgili eğitimleri almamış olsa bile sokaktaki herhangi biri Feynman'a doğru bir şekilde gönderimde bulunabilir. Onun kafasındaki "bir fizikçi" anlamı, bu betimlemeye sahip diğer fizikçilerden Feynman'ı ayırt edip yakalama noktasında yeterli olmasa da gönderim başarılı bir şekilde gerçekleşir.⁴¹

Semantik argümanın diğer bir vechesi, adı kullanan kişinin, hatalı betimlemelere sahip olsa da gönderimde bulunabilmesidir. Kripke bunu kurgusal bir örnek üzerinden izah eder. Betimsel gönderim teorisi açısından "Gödel" adı "cebirin eksikliğini keşfeden adam" anlamına indirgenebilir. Kripke, bu

37 Saul Kripke, *Naming and Necessity* (UK: Blackwell Publishers, 1980), 61-62.

38 Kripke, *Naming and Necessity*, 49.

39 Kripke, *Naming and Necessity*, 30. Örnek yazara aittir. Kripke burada farklı bir örnek kullanmaktadır.

40 Kripke, *Naming and Necessity*, 40-41.

41 Kripke, *Naming and Necessity*, 81.

keşfin aslında “Schimdt” isimli bir adama ait olup Gödel’in ondan çalıp kendine isnat ettiği kurgusal bir durumu örnek verir. Böyle bir durumda Kripke’ye göre her ne kadar betim Schmidt’i tavsif ediyorsa da “Gödel” adı doğru bir şekilde Gödel’e gönderimde bulunmaya devam eder.⁴²

Betimlerin olumsuzluğu vurgusundan hareketle özel adın nesnesini doğru- dan yakaladığı görüşünü savunan Kripke’ye göre, adlandırma süreci ilk ad koyma (İng. *initial ‘baptism’*) ile başlar. Bir çeşit gösterim (İng. *ostension*) yoluyla adlandırma yapılabilir. Bu adlandırmadan sonra, o nesne için belirlenen ismi kullanan herkes, o şeyin özelliklerini bilsin yahut bilmesin, adı ilk koyan gibi ona aynı adla gönderimde bulunabilir. Bu şekilde o ad için, bir kullanım zinciri oluşur ve gönderimi mümkün kılan da bu zincir olmuş olur. Bu noktada önemli olan, zincirin kesintisiz olmasıdır. Ad zinciri, ilk adlandırana kadar kesintisiz olarak ulaşabilmeli ve gönderim zincirinin tüm halkalarının adı kendisinden duydukları kişiyle aynı gönderge için kullanma maksatları olmalıdır.⁴³

Kripke’nin gönderim kuramında esas olan gösterim yollu adlandırma olsa da çok nadir durumlarda betimlemeler de adlandırmaya medar olabilir. Buna göre, gösteremesek de başka şekillerde saptayabildiğimiz nesnelere sanki işaret ediyormuşçasına adlandırabiliriz. Bununla birlikte, bu durumlarda betimleme ile özel adın aynı anlama geldiği söylenemez.⁴⁴ Kripke’nin betimlemeyi göndergeleri sabitlemek için kullanıp adın anlamı olarak kullanmadığına dikkat etmek gerekir. Bu durumda betimin, şeyi adlandırma noktasında bir merdiven işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Bu sayede herhangi bir karşı olgusal durumda betim değiştirse de ad, aynı nesneyi tutmaya devam eder.⁴⁵

Kripke’nin adlara dair kuramı, dönemin hâkim betimleyici semantik anlayışına yönelik etkileyici ve ciddi bir eleştiridir. Kripke’ye bu eleştirileri yapabilme imkânı sunan modal mantığın tamlığı ile ilgili bir teorem ispatlayıp önermelerin olanaklılığı ve zorunluluğu gibi operatörleri mantıksal bir dizgenin konusu haline getirebilmesidir.⁴⁶ Bu sayede karşıt olumsal önermelerin doğruluk değerleri modal mantık içerisinde gösterilebilmiş ve adın betimlemeler dolayımından kurtarılabilceği iddia edilmiştir. Bununla birlikte nedensel gönderim teorisinin, özel adın gönderimi söz konusu olduğunda, betimlemelerden tamamen kaçınmadığı ve bu sebeple de ona bir alternatif olmayacağı iddia edilmiştir.⁴⁷ Searle’e göre, özel adlar söz konusu olduğunda

42 Kripke, *Naming and Necessity*, 83-84.

43 Kripke, *Naming and Necessity*, 96-97.

44 İnan, *Dil Felsefesi*, 88.

45 Kripke, *Naming and Necessity*, 57-58.

46 Ümit Taştan, *Kripke Semantiğinin Kantçı Metafizik Bakımından Sonuçları* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 88.

47 Searle, J.R., “Proper Names and Intentionality”, *The Philosophy of Language*, ed. A.P. Martinich (Oxford: Oxford University Press, 1996), 311.

onlara gönderim, anlamsal bir içerikten bağımsız olamaz. Çünkü, dilsel gönderim, zihinsel gönderime bağlıdır.⁴⁸ Searle, Kripke'nin gönderimi mümkün kılan olarak ortaya koyduğu gönderim zinciri için de bunun geçerli olduğunu düşünür. İlk adlandırma ya sözel formda bir betimleme içerir yahut algının betimlemesini verir. Söz gelimi yeni doğan kızımı "Meryem" diye adlandırdığımda esasında "işte bu kucağımda tuttuğum kız çocuğu" betimlemesini zımnen kullanmış olurum. Burada algısal durumda içsel bir nedensellik söz konusudur. Dolayısıyla adın nesne ile ilişkisine dışsal bir nedensellik açıklaması çok da anlamlı olmamaktadır. Betimsel içerik sadece ilk adlandırmada değil zincirdeki her gönderimde de gerçekleşir. Çünkü, adı her kullanan "x adı, aldığım kişi tarafından gönderimde bulunulan şeydir" betimlemesiyle bu ada gönderimde bulunur.⁴⁹

Bu ve benzeri⁵⁰ eleştirilere rağmen, özel adların doğrudan gönderimi kuramının çağdaş analitik düşüncenin en kritik kaynaklarından olduğunu ifade etmek gerekir.⁵¹ Bununla birlikte bu hamlenin klasik metafizik anlayışı zemininde gerçekleştirilen adlandırma faaliyetinin imkân ve sınırlılıklarıyla ne derece örtüştüğü sorulması gereken önemli bir sorudur.

III. Modern Gönderim Kuramları "Allah"ı Adlandırabilir mi?

"Allah" lafzı ile ilgili İslam düşüncesindeki görüşler incelendiğinde lafzın, zâtın özel ismi olduğunun herkes tarafından kabul edildiği görülmektedir. Adlaşma sürecinde ise iki yaklaşım ön plana çıkmaktadır: Lafzın zâtı doğrudan adlandırması (Râzî'nin görüşü) ve sıfatlar dolayımıyla adlandırma (Beyzâvî'nin görüşü).

"Allah" adının vaz'ının sıfatlar dolayımıyla olduğunu ifade eden Beyzâvî'nin yaklaşımı ilk etapta Frege ve Russell'ın betimleyici gönderim kuramını andırırsa da ikisi arasında çok temel bir farklılık söz konusudur. Beyzâvî'nin temel hareket noktası, sıfatlar olmaksızın mücerret zâtın idrâk edilemeyeceği ve bu sebeple adlandırılmayacağıdır. Dolayısıyla lafzatullahın aslının sıfat olması gerekmektedir. Bu, zihnin yakaladığı bir sıfat üzerinden zâtı adlandırdığı anlamına gelmektedir. Betimleme ile ismin özdeşliği ise söz konusu değildir. Modern betimleyici kuramın, adı betimlemeye indirgeyen tutumunun aksine klasik dönemdeki İslam alimlerinin "Allah" ismini sıfatların toplamı olarak anlamadıkları ve indirgeyici bir yaklaşım içinde olmadıkları görülmektedir.

48 Searle, "Proper Names and Intentionality", 306.

49 Searle, "Proper Names and Intentionality", 308.

50 Farklı eleştiriler için bk. Gareth Evans, "The Causal Theory of Names", *The Philosophy of Language*, ed. A.P. Martinich (Oxford: Oxford University Press, 1996), 275-277; Michael McKinsey, "Understanding proper names", *Linguistics and Philosophy* 33/4 (2010), 327.

51 Hans-Johann Glock, *Analitik Felsefe Nedir?*, çev. Osman Baran Kaplan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 92.

Lafzın sıfat asıllı kelimelerden türediğini ifade eden klasik görüşte cevher fikri hâlâ korunmakta ancak insanın bilme kapasitesinin sınırlılığı sebebiyle sıfat dolayımına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu açıdan, özel adın adlandırdığı, belirli nitelikleriyle yakalanan zâttır. Bu açıklamalara rengini veren adlandırılanı tenzih anlayışıdır. Özel adın betimlemelere indirgendiği yaklaşımın zemininde ise inşa edilen nesne ve bağıntısal anlam anlayışı yer almaktadır.⁵² Dolayısıyla betimleyici teori ile “Allah”ı adlandırmak iki yaklaşımın metafiziksel zeminlerinin farklılığı sebebiyle mümkün durmamaktadır. Peki, mantıkçı filozof Kripke’nin, betimleyici teoriye yönelttiği eleştiriler zemininde şekillenen adlandırma kuramı “Allah” a başarılı bir gönderim imkânı sunabilir mi? Onun bir çeşit özcülüğü çağrıştıran mümkün dünyalar semantiği, cevhere dayalı semantik anlayışın meşruiyetine imkân sağlama noktasında incelenmeye değerdir.

Miller, Alston ve Gellman gibi bazı din felsefecileri nedensel gönderim kuramının tanrıya gönderimi açıklamak için en uygun zemin olduğu kanaatinde. Nedensel gönderim kuramıyla tanrıya gönderimin başarılı bir şekilde gerçekleşebileceği iddiası bazı sorulara cevap verebilmeyi gerektirir. Bu iddianın karşılaşılabileceği ilk zorluk, doğrudan gönderim kuramının adlandırılanı algılama şartının gerçekleşmesi noktasındadır. Hatırlanacağı üzere, Kripke, adın nesneyi tutmasının bir ilk adlandırma ile yapıldığından bahsediyordu. “Bu” diye işaret edilen şeye ad, hiçbir sıfat dolayımı olmaksızın direkt yapıyordu. Burada, konumuz bağlamında önem kazanan nokta, ilk adlandırıcının nesneyi idrak şeklidir. Kripke ilk adlandırmada, adlandırmanın nesneyi “genellikle bir anlamda tanıdığı”ndan bahseder. Bu ifade, adlandırmada algılanmış olmanın merkeziliğini vurgularken “bir anlamda” ifadesi müphem kalmaktadır.⁵³ Bu algının bizzat duyu algısı olması gerekli midir? Russell, Michael Devitt, Colin McGinn gibi isimler duyuşsal algılama veya gösterimin, başarılı bir adlandırma faaliyeti için hayati bir öneme sahip olduğunu düşünmektedir.⁵⁴ Onların bu yaklaşımıyla baktığımızda, duyuşsal algıda belirmemiş olması sebebiyle Allah’ı adlandırmak mümkün olamayacaktır.⁵⁵ Buna mukabil, Gellman, nedensel gönderim teorisinden hareketle adlandırmada algının

52 Frege’nin betimsel gönderim teorisi ile Allah’ı adlandıramamamızın sebeplerinden biri de aslında herhangi bir adın kendinde haliyle bir anlama sahip olamaması yani bilişimsellik ilkesi yer alır. Bilişimsellik ilkesiyle ilgili olarak bk. Denkel, “Frege’nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler”, 25.

53 Gelman, “Naming and Naming God”, 199.

54 Gelman, “Naming and Naming God”, 201.

55 Benzer bir itiraz “Allah” lafzının adlaştırılması bağlamında klasik dönemde de dile getirilmiştir. Lafzatullahın betimler yoluyla adlaştığını söyleyenlerin getirdikleri delillerden biri de mürtecel alemde işaret etmenin gerekliliğine dayanır. Adın, zâtı bir betim aracı olmaksızın direkt yakalaması için o şeye işaret etmek gereklidir. Halbuki Allah’a işaret etmek mümkün değildir. Buradan hareketle lafzın aslının sıfat olduğu iddia edilmiştir. Oysa Râzî’nin dikkat çektiği üzere buradaki işaretin hissî olması zarurî değildir, akli de olabilir. Detaylar için bk.

ve gösterimin zaruri olmadığını ifade eder.⁵⁶ Belirtildiği üzere nedensel gönderim zincirinde, adı kullananlar nesneye dair zihinlerinde herhangi bir tasavvur olmasa da ilk adlandırıcıya kadar giden zincir sayesinde nesneye gönderimde bulunabiliyorlardı. Gellman aynı şeyin ilk adlandırma için de mümkün olabileceğini düşünmektedir. Ona göre nesne algılanmış ya da gösterilmiş olsun ya da olmasın, nesneye götüren bir yol gönderime ulaşacaktır. Katı göstericinin güvence altına alındığı gönderim yolu nedensel, metafizik veya herhangi başka bir şekilde olabilir;⁵⁷ geçmişe doğru olabildiği gibi geleceğe doğru da olabilir. Aslında, yoldaki zincirin halkaları arasında gerçek bir bağlantı olması gerekmez. Ad verenden nesneye ulaşmanın bir yolu olması adlandırma için yeterlidir. Nesne, yolun sonunda olduğu, yol nesneye götürdüğü ve ad verici bu yolun farkında olduğu sürece katı gösterici elde edilebilir.⁵⁸

Alston da Gellman'a benzer şekilde tanrının adlandırılması söz konusu olduğunda duyumsal bir algı şartının gerekli olmadığını savunur. Ona göre, kişi yaşadığı tanrı tecrübesi sayesinde tanrı terimiyle tanrıya doğrudan gönderimde bulunabilir.⁵⁹ Alston'un "mistik algı" olarak isimlendirdiği tanrı tecrübesiyle kastettiği "tanrının görüldüğü ya da kendisini kişiye falanca olarak sunduğu deneyimler" dir.⁶⁰ Alston'ın böylece doğrudan gönderim kuramında gösterimi, tanrının duyusal olmayan algısı⁶¹ olarak anlayarak algının kapsamını genişlettiğini söyleyebiliriz. Algının kapsamının genişletilmesi, nedensel gönderimi kullanılarak tanrıya gönderimde bulunabilmenin yolunu açıyor gibi dursa da bu hamleyle birlikte yeni bir problem gündeme gelir. Tanrı tecrübesini başka algılardan ayırt edecek herhangi dışsal, sınanabilir bir kıstas söz konusu değildir. Bu durumda algılananın tanrı olup olmadığı da dolayısıyla belirlenemez.⁶² Algılananın tanrı olup olmadığının belirlenebilmesi için algı öncesi zihinde tanrı ile ilgili betimlerin bulunuyor olması gerekir. Bu da adlandırmanın yine betimsel dolayım kanalıyla yapılması demektir.⁶³

Tanrı tecrübesi yoluyla adlandırma meselesi söz konusu olduğunda peygamberlerin vahiy tecrübesinin Allah'ı adlandırma noktasındaki işlevi soru-

Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 1/163; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Levâmi 'u'l-beyyinât*, thk. Asım İbrahim el-Kayyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l ilmiyye, 2020), 110-111.

56 Gellman, "Naming and Naming God", 213.

57 Gellman, "Naming and Naming God", 215-216.

58 Gellman, "Naming and Naming God", 202-205.

59 Alston, "Referring to God", 119.

60 William P. Alston, *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience* (London: Cornell University Press, 1991), 34-35.

61 Yavuz, "Din Dilinde Gönderim Problemi", 130.

62 Harris, "The Causal Theory of Reference and Religious Language", 83-84.

63 Reçber, "Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı", 60.

labilir. Vahiy tecrübesini yaşayan peygamberlerin -Kripkeci yöntemle- “Allah” ı doğrudan adlandırabilmesi mümkün müdür? Şayet bu soruya cevabımız evetse, Hz. Peygamber’den bugüne gelen gönderim zinciri ile lafzatullahın katı bir belirleyici olarak kullanımı meşru olacaktır. Bunun mümkün olduğunu varsaydığımızda konumuz bağlamında yeni bir soru gündeme gelmektedir. Kripke’nin nedensel gönderim teorisi ile “Allah” lafzının katı belirleyici olarak alınması bir mümin nezdinde ne anlam ifade eder? Yahut şöyle soralım: Modern paradigma içinde, Hz. Peygamber’in vahiy tecrübesi üzerinden adlandırma meşruiyetini kazanan “Allah”, müminlerin iman ettiği zât ile aynı statüde midir? Bu soruya olumlu yanıt vermek zor görünüyor. Kripke ve yorumcuları bize sadece, “Allah” lafzının katı belirleyici olma imkanını sunuyor. Ancak, adla tutulunun, bir müminin iman ettiği Allah olması bir kenara, O’nun var olduğunu bile garanti etmiyor. Dolayısıyla klasik delaletiyle Allah’a gönderimde başarılı olamıyor.

William Alston, tanrı adının katı belirleyici olmasına, Hristiyanlık içinde dinî cemaati tehdit eden teolojik farklılıkların esasında aynı gönderenin farklı anlamlarla tutulması olarak okumaya imkân sağlayabileceği düşüncesiyle olumlu yaklaşır.⁶⁴ Şayet tanrı adının göndergesinin özel deneyim ile belirlendiği kabul edilirse Alston’ın bu yaklaşımı çok da tutarlı olmayacaktır. Zira her tecrübe birbirinden farklı olacağı için dinî ve mezhebi farklılıkların izalesi mümkün olmayacaktır.⁶⁵ Alston’ın bu görüşü farklı bir açıdan da eleştirilebilir. Kanaatimizce, nedensel gönderim teorisinin bu özelliği, dinlerin hak din olma iddialarını zayıflatıp aralarındaki farklılıkların önemsizmiş gibi sunulmasına sebebiyet verebilir. Dolayısıyla nedensel gönderim teorisinin de “Allah”ı adlandırıp O’nun hakkında konuşmaya imkân sağlama noktasında akim kaldığı söylenebilir.

Sonuç

Bu makalede Allah lafzı, din dilindeki gönderim problemi bağlamında incelenmiştir. Literatürde tanrıya gönderimde bulunabilmenin imkânı olarak sunulan modern gönderim kuramlarının Allah’ı adlandırma noktasında imkân sağlayamayacağı görülmüştür. Bunun temel sebebinin modern dönemde değişen varlık anlayışı olduğu sonucuna varılmıştır. İslam düşünürlerinin Allah lafzına yönelik açıklamaları, cevher metafiziği zemininde yükselen, Parmenides’ten itibaren süregiden dil-hakikat birliği anlayışının rengini taşımaktadır. Buna mukabil, Frege, Russell ve Kripke gibi modern düşünürler, kendi başına bulunan cevher anlayışını fikriyattan eleyen ve dilden varlık düzlemine doğrudan bir geçişin olamayacağını iddia eden Kant’ın etkisi altındadırlar.

64 Alston, “Referring to God”, 126-127.

65 Harris, “The Causal Theory of Reference and Religious Language”, 85.

Betimsel gönderim kuramı dilin aksiyomları üzerinden inşa edilebilen bir varlık anlayışı ortaya koymaktadır. Bu durumda adın adlandırdığı şey, değişmez cevherler olmayıp bağıntılar içinde anlam bulan, betimlemelere indirgelebilen bir şeydir. Makalede bu yaklaşımın kuşatıcı olmadığı ve adlandırma noktasında pek çok problemle karşı karşıya kaldığı ifade edilmiştir. Bu problemlere ilaveten ontolojik yaklaşımı, betimsel gönderim kuramıyla “Allah”ı adlandırmanın mümkün olmadığını göstermektedir.

Betimsel kuramın eksikliklerine dikkat çekerek adlandırma noktasında yeni bir teklif öne süren nedensel gönderim kuramı ve onun zemininde yer alan mümkün dünyalar semantiğinin bir çeşit özcülüğü savunduğu söylenebilir. Klasik metafizikteki, varlık anlayışına yakınsayan bu yaklaşımın “Allah”ı adlandırma noktasında imkân sağlayabileceği düşünülebilir. Ancak Kripke’nin özcülüğünün klasik özcülük ile aynı olmadığına dikkat çekmek gerekir.⁶⁶ Klasik metafizikte aşkın bir özcülük söz konusuysa Kripke’nin özcülüğü, adların doğrudan gönderim yapması fikri üzerine kuruludur. Yani Kripke’nin özcülüğü, inşa edilmiş bir özcülüktür ve tam da bu anlamıyla Kantçıdır.⁶⁷ Gerek bu zeminsel farklılık gerekse çalışmanın üçüncü bölümünde ifade ettiğimiz zorluklar sebebiyle doğrudan gönderim kuramının da klasik dönemdeki delaletiyle “Allah” a gönderim noktasında başarısız olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmada modern adlandırma kuramlarından sadece ikisine yer verilmiş ve bu isimlerin görüşleri incelenerek bir neticeye varılmıştır. Ancak modern dönemdeki adlandırma kuramlarının bunlarla sınırlı olmadığına, dolayısıyla varılan neticenin mutlak bir netice olmadığına dikkat edilmelidir. Bununla birlikte, temel iddiamız olan cevher metafiziğinin elenmesinin bu adlandırma problemine sebep olduğu görüşünün Kant sonrası fikir üreten diğer düşünürlerin görüşleri için de geçerli olacağı kanaatindeyiz.

Makalenin, modern dönemde Allah’a gönderimin mümkün olmadığı şeklinde bir sonucu olmadığını belirtmemiz gerekir. Modern paradigma içinde “Allah”ı adlandırabilmek, başta modern dil felsefesi ve onun arka planında yer alan metafiziksel kabulleri yeniden ele almayı ve insanı aşkın bir özcülük anlayışının imkanını araştırmayı gerektirmektedir. Bu araştırmanın ihmal edilmesi, mevcut düşünsel problemlerin çözümü noktasında bir kısır döngüye sebep olup düşünceyi aporalarla karşı karşıya bırakmaktadır. Çalışmamızın, literatürdeki eksiklikleri giderip alanın ilgililerine konuya daha geniş bir perspektiften bakabilme imkânı sunarak bu aporalarla yüzleşme noktasında atılmış bir adım olduğunu söyleyebiliriz.

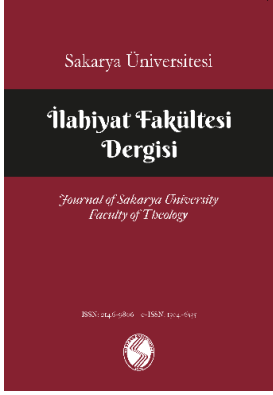
66 Kripke’nin “Aristotelesçi özcülüğü” benimsediği de iddia edilmiştir. Bu iddialardan biri için bk. Horold Noonan, *Kripke ve Adlandırma ve Zorunluluk İçin Bir Kılavuz*, çev. Berk Celayir (İstanbul: Babil Kitap, 2024), 12.

67 Taştan, “Kripke Semantiğinin Kantçı Metafizik Bakımından Sonuçları”, 123-125.

Kaynakça

- Alston, William P. "Referring to God". *International Journal for Philosophy of Religion* 24/3 (1988), 113-128.
- Alston, William P. *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*. London: Cornell University Press, 1991.
- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1984.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Darû İhyâ-i't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Burling, Hugh. "The Reference of 'God' Revisited". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 36/3 (2019), 343-371. doi: 10.5840/faithphil201987127
- Carnap, Rudolf. "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language". *Logical Positivism*. ed. Alfred Jules Ayer. New York: The Free Press, 1959.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1977.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifat*. thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları Birinci Kritik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Denkel, Arda. "Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler". *Felsefe Tartışmaları* 5. 24-46. İstanbul: Panorama, 1989.
- Durrant, Michael. "The Meaning of 'God' - I", *Royal Institute of Philosophy Supplement* 31 (1992), 71-84.
- Durrant, Michael. *The Logical Status of 'God' and The Function of Theological Sentences*. Edinburgh: Great Britain, 1973.
- Evans, Gareth. "The Causal Theory of Names". *The Philosophy of Language*. ed. A.P. Martinich. 271-283. Oxford: Oxford University Press, 3. Basım, 1996.
- Ferreira-Costa, Claudio. *How Do Proper Names Really Work? A Metadescriptive Version of the Cluster Theory*. Boston: De Gruyter, 2023.
- Frege, Gottlob. "Anlam ve Yönetim Üstüne". çev. H. Şule Elkâtip. *Felsefe Tartışmaları* 5. 7-23. İstanbul: Panorama, 1989.
- Frege, Gottlob. *The Foundations of Arithmetic*. çev. J.L. Austin. Oxford: Blackwell, 1950.
- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*. çev. H. Bülent Gözkân. 13-73. İstanbul: YKY, 2. Basım, 2012 (Frege ve Aritmetiğin Temelleri).
- Gellman, Jerome I. "Naming and Naming God". *Religious Studies* 29/2 (1993), 193-216. 10.1017/s0034412500022204
- Glock, Hans-Johann. *Analitik Felsefe Nedir?*. çev. Osman Baran Kaplan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Gözkân, H. Bülent. "Frege'nin Anlam Kuramının Kökenleri". *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*. ed. Sibel Kibar vd. 173-186. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2010.
- Harris, James F. "The Causal Theory of Reference and Religious Language". *International Journal for Philosophy of Religion* 29/2 (1991), 75-86.
- Helm, Paul. *Eternal God: A Study of God without Time*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Helm, Paul (ed.). *Referring to God Jewish and Christian Philosophical and Theological Perspectives*. New York: Routledge, 2000.

- Konevî, Ebü'l-Müfeddâ İsmâüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa İsmail. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve ma'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450-455. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kripke, Saul. *Saul Kripke, Naming and Necessity*. UK: Blackwell Publishers, 1980.
- İnan, İlhan. *Dil Felsefesi*. ed. Demet Taşdelen. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- McKinsey, Michael. "Understanding proper names". *Linguistics and Philosophy* 33/4 (2010), 325-354.
- Miller, Richard B. "The Reference of 'God'". *Faith and Philosophy* 3/1 (1986), 3-15. 10.5840/faithphil1986313.
- Miller, Michael T. *The Name of God in Jewish Thought: A Philosophical Analysis of Mystical Traditions from Apocalyptic to Kabbalah*. New York: Routledge, 2016.
- Noonan, Horold. *Kripke ve Adlandırma ve Zorunluluk İçin Bir Kılavuz*. çev. Berk Celayir. İstanbul: Babil Kitap, 2024.
- Özel, Elif. "Türkiye Merkezli Bir Tartışma: 'Reference'ın Türkçesi". *Theosophia* 4 (2022), 47-59. 10.5281/zenodo.6778966.
- Platon. *Kratylos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Levâmi 'u'l-beyyinât*. thk. Asım İbrahim el-Kayyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020.
- Reçber, M. Sait. "'Tanrı' Teriminin Anlam ve Referansı". *Felsefe Dünyası*, 32/2 (2000), 49-66.
- Russell, Bertnard. *Mysticism and Logic*. New Jersey: Barnes and Noble Books, 1951.
- Ryan, Eugene E. "Aristotle on Proper Names". *Apeiron* 15/1 (1981), 38-47. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1981.15.1.38>
- Sandıkçı, Sümeyra Hatice. *İsmâil el-Konevî'nin Beyzâvî Hâşiyesi ve Hâşiy'e'nin Özgünlük Değeri: Lafzatullah Tefsiri Örneğinde Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Salerno, Joseph. *Frege'ye Dair*. çev. Ayhan Derekeo. Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.
- Searle, J.R. "Proper Names". *The Philosophy of Language*. ed. A.P. Martinich. 249-255. Oxford: Oxford University Press, 3. Basım, 1996.
- Searle, J.R. "Proper Names and Intentionality". *The Philosophy of Language*. ed. A.P. Martinich. 306-323. Oxford: Oxford University Press, 3. Basım, 1996.
- Taştan, Ümit. *Kripke Semantiğinin Kantçı Metafizik Bakımından Sonuçları*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tehânevi, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Haneffî. *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*. thk. Refik el-Acem. Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Yavuz, Merve. *Özel Adlar Teorileri Işığında Allah Adına Dair Bir İnceleme*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yavuz, Merve. "Din Dilinde Gönderim Problemi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 19 (Aralık 2022), 119-149.



Dil Felsefesi Açısından "Allah"ı Adlandırmak

**Sümeyra Hatice
Sandıkçı**

İstanbul Medeniyet
Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslam Felsefesi Ana Bilim
Dalı

hatice.sandikci@medeni-
yet.edu.tr

[https://orcid.org/0000-0002-
5972-149X](https://orcid.org/0000-0002-5972-149X)

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Dil Felsefesi Açısından "Allah"ı Adlandırmak" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'* nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

Câhız ve Antikite: Yunan Zoolojisinin Alımlanışı

Al-Jâhiz and Antiquity: The Reception of Greek Zoology

Veysel Eliş

Dr., İslam Düşünce Enstitüsü, Ankara –
Dr., Institute of Islamic Thought, Ankara

veyselelis3465@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8032-6569>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atıf/Citation: Eliş, Veysel. "Câhız ve Antikite: Yunan Zoolojisinin Alımlanışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 183-211. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1437902>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Mu'tezilî düşünür Amr b. Bahr el-Câhîz'in (ö. 255/869) tercüme faaliyetleri sonucu Antikite (Antik Çağ) Yunanca metinlerden yaptığı aktarımlar canlılar hakkındaki fikirlerini etkilemiştir. Böylece Yunan zoolojisinde ortaya koyulan görüşlere Kitâbü'l-Hayevân eserinde geniş bir şekilde yer vermiştir. Ayrıca diğer eserlerinde az da olsa Yunan düşünürlerin hayvanlar hakkındaki görüşleri mevcuttur. Ancak Yunan zoolojisinden tevarüs eden birikimin Câhîz'in Kitâbü'l-Hayevân eseri olmak üzere hangi bağlamda ve ne düzeyde alımlandığı tam olarak bilinmemektedir. Alımlanan bilgilerin Câhîz'i ne kadar etkilediği ve doğrudan mı yoksa kendi ilmî birikiminin süzgecinden geçirecek mi? Aktardığı net olarak ortaya koyulmamıştır. Buradan hareketle bu çalışmada, Câhîz'in hayvanlar hakkındaki görüşleri temel alınarak Yunan zoolojisinden etki düzeyi ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Böylece Câhîz'in "Sâhibu'l-Mantık" lakabıyla bahsettiği Aristoteles (mö. 384-322) başta olmak üzere Galen (ö. 200 [?]) ve Polemon (Aflimun) (ö. 314) gibi Yunan düşünürlerden hangi noktalarda aktarımlar yaptığı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Câhîz'in Kitâbü'l-Hayevân eseri başta olmak üzere diğer eserlerinde geçen Yunan zoolojisine dair ifadeler açığa çıkarılacaktır. Fakat özellikle Aristoteles'ten yaptığı aktarımlar oldukça fazla olduğundan dolayı Câhîz'in tam olarak anlayamadığı, araştırdığı, doğrudan etkilendiği ve test ettiği bilgiler üzerinde analiz yapılacaktır. Çalışma sonucunda Câhîz'in alımladığı bilgileri bazen doğrudan bazen doğruluğunu araştırarak hatta deney ve gözleme başvurarak aktardığı anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Felsefe Tarihi, Câhîz, Antikite, Yunan Zoolojisi, Aristoteles.

Abstract

It is believed that the origin of translation activities in Islamic thought dates back to the Umayyad period. These activities were first carried out during the reign of Khalid b. Yazîd (d. 85/704 [?]). In particular, the Greek texts of antiquity (antiquity) began to be translated. Initially, translations were made in the fields of medicine and chemistry. Later on, during the Abbasid period, the translation process, which was continued by the Caliph Abū Ja'far al-Mansūr (d. 158/775), eventually expanded the field of research with the establishment of the Bayt al-Hikma. Thus, translation activities continued systematically in the fields of philosophy, ethics, politics, physics, metaphysics, botany and zoology. As a result, the Greek heritage of antiquity was inherited by Islamic civilisation, and many translated texts were received by Islamic thinkers, which paved the way for discussions on them. This situation facilitated a better analysis and understanding of Greek texts and provided an opportunity to compare them with the views of Islamic thought. One of the areas translated was zoology. In this context, one of the thinkers who was influenced by zoological texts and included Greek zoology in his works was Amr b. Bahr al-Jāhîz (d. 255/869), a Mu'tazilite scholar and naturalist from Basra. In fact, al-Jāhîz included many animals and their characteristics in his seven-volume Kitāb al-Hayawān, which can be regarded as the zoological-zoographic literature. He also mentioned animals from time to time in his other works. All his knowledge about living creatures is based on the Qur'an, hadiths, idioms, proverbs, poems of the Jahiliyya period, and experiences of Bedouins, animal trainers, dogs, pigeon and rooster owners, sailors and hunters. On the other hand, he makes many references to Greek zoology, especially to Aristotle (384-322 BC), whom he calls "şāhib al-Mantiq". In Aristotle's *Kitāb al-Hayawān*, he mentions Aristotle's views on the vital processes of many species, such as pigs, birds, fish, elephants, snakes, insects, their status in their habitats, feeding methods and reproduction. Although al-Jāhîz accepted Aristotle as an authority in the field of zoology, he investigated the information he received from him. He consulted Bedouins, sailors and hunters who had experience with animals and tried to confirm the accuracy of Aristotle's ideas. He even tested Aristotle's ideas by conducting experiments and observations himself. This situation shows that sometimes al-Jāhîz did not take the information he received directly, but researched its accuracy and included it in his own work.

In addition, al-Jāhîz also included the ideas of Greek thinkers such as Galen (d. 200 [?]) and Polemon (Aflimun) (d. 314 BC) about animals in his work. From this point of view, he was influenced by Galen's experiments on the digestive system of animals; he provided information on the digestive system of animals and how they digest food. In this regard, he mentioned the experiments of his teacher, Abū Ishāq Ibrāhîm al-Nazzām (d. 231/845) on animals. Examples include observations such as feeding stones to ostriches, the resistance of animals such as dogs,

wolves, lions and horses to digesting food and bones or measuring the endurance of some animals by giving them a drink. He also mentioned Polemon's views on pigeons and how their living conditions should be. He emphasised what a good and beautiful pigeon should look like and where it can best live out its life, such as in the field. It can be concluded from this that al-Jâhiz consulted Polemon's ideas because of his interest in pigeons and their ubiquitous use in his time. The knowledge he acquired from his own culture, from many different sources, and the information he received from Greek thinkers enabled him to accumulate a deep and wide zoological knowledge. Thus, his accumulation of knowledge influenced many people after him. In fact, the knowledge he transmitted, especially from Greek zoology, was included in the works of Kamâlud-din al-Damîrî (d. 808/1405) *Hayât al-hayawân* and Zakariyyâ al-Qazwîni (d. 682/1283) *'Ajâ'ib al-makhlûqât wa gharâ'ib al-mawjûdât*. Like al-Jâhiz, they called Aristotle "şâhib al-Mantiq" and referred to his views. This situation shows that al-Jâhiz served as a bridge to transfer Greek zoology to later periods. This study attempts to determine how al-Jâhiz received the Greek zoological heritage and how he incorporated it into his own work. It will also discuss the extent to which he was influenced by Aristotle and whether or not he accepted his views as they were. As a result of the study, it will be understood that al-Jâhiz transmitted the information he received, sometimes directly, sometimes by testing its accuracy, and even by resorting to experimentation and observation.

Keywords: Kalam, History of Philosophy, al-Jâhiz, Antiquity, Greek Zoology, Aristotle.

Giriş*

Antik Çağ Yunan metinleri Arapçaya çevrilip İslâm dünyasına intikal ettiğinde Orta Çağ Arap felsefesinde önemli bir yer edinmiştir. Bu metinler arasında zooloji alanında özellikle Aristoteles'in *fi tabâ'i el-hayevân*¹ adlı eseri ön plana çıkan çalışmalardan biri olmuştur. Eser, *Historia Animalium* (HA), *De Partibus Animalium* (PA) ve *De Generatione Animalium* (GA) olmak üzere üç kitap ve içerisinde on dokuz makaleyi içerir.² Aristoteles'in bu üç kitabını Arapça'ya tercüme eden ise Yahya İbn el-Bitrîk'tir (ö. 200/815 ?).³ Ancak İbn Nedim *el-Fihrist*'inde bu kitapların Süryanice daha iyi çevirilerinin olduğunu

* Bu çalışma, 21-23 Ekim 2022 tarihlerinde gerçekleştirilen Uluslararası Oksidentalizm Sempozyumunda (İslam Medeniyetinde "Öteki": 9-13. Yüzyıllar) sunulan "Câhız'ın Tabiat Felsefesinin Oluşumunda Antik Çağ Yunan Felsefesinin Etkileri" başlıklı bildiri metninin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

1 Ayrıca bu eser Arapçaya *Kitâbü'l-Hayevân* adıyla da çevrilmiştir. bk. Remke Kruk, *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals Books XI-XIV of the Kitâb al-Hayawân A Critical Edition* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1979), 13.

2 Par Mme Kaouthar Lamouchi-Chebbi, *L'étude des insectes et autres petits animaux dans Le livre des animaux Kitâb al-Hayawân de Ğâhiz (776-868)* (Paris: l'Université Sorbonne Paris Cité, These de Doctorat, 2018), 25.

3 Lourus S. Filius, *The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium Book I-X of the Kitâb al-Hayawân* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2018), 6; Abbâsî halifesi Mansûr döneminde (754-775) yaşayan Yûhanna (Yahya) b. el-Bitrîk antik döneme ait eserleri tercüme etmiştir. Ayrıca Yahyâ b. Bitrîk Platon'un *Timaios*, Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*, *Meteoroloji*, *De anima* eserlerini çevirmiştir. bk. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture; The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsîd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London: Routledge, 1998), 145.

aktarır. Ebû Ali b. Zûr'a'nın da bahsedilen kitapları Arapçaya tercüme ve tas-hih etmeye başladığını söyler.⁴ Ayrıca Câhız'ın özellikle *Kitabü'l-Hayevan* ese-rinde Aristoteles'in *Historia Animalium* eseri başta olmak üzere *De Partibus Animalium* ve *De Generatione Animalium* kitaplarından çokça yararlandığını ifade eder.⁵ Öte yandan Bağdâdî, Câhız'ın eserinin Aristoteles'in *Kitâbü'l-Ha-yevân*'ının bir anlamda kopyası olduğunu iddia eder. Ona göre Câhız, Aristo-teles'in eserini olduğu gibi alımlamış yalnızca Arapların sözlerini ve şiirlerini ekleyerek kendi *Kitâbü'l-Hayevân* eserini yazmıştır.⁶ Burada Bağdadî'nin iddi-asının mezhep taassubundan kaynaklı olabileceği göz önünde bulundurul-malıdır.

Modern düşünürlerden Celil Ebû'l-Hubb, *Nukûlü'l-Câhız min Arîstû fi'l-Hayevân* adlı çalışmasında Câhız'ın Aristoteles'ten yaptığı birçok aktarıma rağmen hayvanlar hakkındaki görüşlerini doğrudan kabul etmediğini dile ge-tirir. Bağdâdî'nin aksine Câhız'ın eserinin Aristoteles'in kitabının bir kopyası olmadığını söyler.⁷ Câhız, Aristoteles'in yanı sıra Galen (Calinus), Platon (ö. MÖ 348/347), Polemon⁸ (Aflimun), Hipokrat (ö. MÖ 370), Demokritos (ö. MÖ 370) gibi Yunan düşünürlerin fikirlerinden de haberdardır. Bu düşünürlerin görüşlerine tercüme faaliyetleri yoluyla ulaşmıştır.⁹ Bundan dolayı Câhız, Yu-nanca metinlerin birçoğunu okumuş ve kendi fikirleriyle sentezlemiştir. Edin-diği birikimi kendi retorik ifadeleriyle (*el-ibâretü'l-beliğe*) güzel bir şekilde eserlerinde işlemiştir.¹⁰ Câhız, Yunanca metinlerden canlılar hakkında yaptığı

-
- 4 Muhammed b. İshâk İbn Nedim, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Maarif, ts.), 312.
 - 5 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 312; Filius, *The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium*, 23-24; George Saliba, "Al-Jâhiz and the Critique of Aristotelian Science", *Al-Jâhiz: A Muslim Humanist for Our Time*, ed. Arnim Heinemann vd. (Beirut: AUB Publication Office, 2009), 45-49; Kruk, *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals*, 16.
 - 6 Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 177.
 - 7 Celil Ebû'l-Hubb, *Nukûlü'l-Câhız min Arîstû fi'l-Hayevân* (Bağdat: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfeti'l-Âmme, 2001), 22-23; Tugay Taşçı, *Roma'dan Bağdat'a -Galen ve Câhız Düşüncesinde Teleolojik Açıklama-* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2022), 262.
 - 8 Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân* eserinde "Aflimun" şeklinde bahsettiği kişi başka kaynaklarda "Aklimun" şeklinde de geçmektedir. İslâm dünyasında "Aflimun" olarak bilinen bu filozof Yunanlı Platonist düşünür "Polemon"dur. bk. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrift-tums* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 3/352-353.
 - 9 Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1968), 1/101-102; Amr b. Bahr el-Câhız, "Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 3/72; Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, çev. D. M. Hawke (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), 134-135; Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 142; Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlâka Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 32.
 - 10 Ebû'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ebû Ali Mehnâ – Ali Hasan Fâ'ur (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/87-88; Yüksel Macit, *Mu'tezile'den Aforizmalar* (İstanbul: Endülüs Ya-yınları, 2020), 73.

aktarımları yedi ciltlik *Kitâbü'l-Hayevân* eserinde geniş bir şekilde ele alır. Diğer eserlerinde de Yunan düşünörlere yer verir. Buradan hareketle bu çalışmada, Câhız'ın hayvanlar hakkındaki görüşleri temel alınarak Yunan zoolojisinden etki düzeyi ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Onun Yunan zoolojisinden özellikle Aristoteles başta olmak üzere Antik Roma kültüründe de yetişen Galen ve Polemon'dan hangi noktalarda aktarımlar yaptığı üzerinde durulacaktır. Aynı şekilde Galen ve Polemon'dan aktardığı fikirleri kabul edip-etmediği, etkilenme düzeyi ve onların görüşlerini testten geçirip-geçirmediği üzerinde yoğunlaşılacaktır. Böylece Yunanca metinlerin İslâm düşüncesine intikali hususunda literatürdeki boşluğun bir nebze de olsa kapatılması planlanmaktadır.

Mevcut literatüre bakıldığında ise bu çalışmaya yakın araştırmaların yapıldığı görölmektedir. Bu hususta yukarıda dile getirilen Cefîl Ebü'l-Hubb'un *Nukûlü'l-Câhız min Arîstû fi'l-Hayevân* eseri her ne kadar Câhız'ın Aristoteles'ten yaptığı aktarımları ele alsada araştırmaya tabi tuttuğu veya deney-gözlem yoluyla hangilerini test ettiği üzerinde yoğunlaşmamıştır. Doğrudan Aristoteles'ten yaptığı tüm aktarımlara değinmiştir. Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân* eseri dışındaki diğer eserlerinde Aristoteles'ten yapılan diğer aktarımlara da yer vermemiştir. İlgili çalışma yalnızca Aristoteles'in zoolojik görüşleri ve Câhız'ın aktarımları ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca Galen ve Polemon gibi diğer Yunan düşünörlerin Câhız'ın eserindeki izlerine dair bilgilerden bahsedilmemiştir. Benzer bir çalışma Vedit'a Taha en-Necm tarafından *Manqûlât al-Jahiz 'an Arîstû fi Kitâb al-hayawân* adlı eserdir. O da Ebü'l-Hubb gibi doğrudan Câhız'ın Aristoteles'ten alıntılacağı bilgileri aktarır. Bir başka çalışma ise George Saliba'nın "Al-Jahiz and the Critique of Aristotelian Science" isimli makalesidir. Bu makalede Saliba, Aristotelesçi bilimin İslam dünyasına intikalinin nasıl ve hangi çeviriler yoluyla geldiği üzerinde durmaktadır. Bu kapsamda Yunan biliminin tevarüsünü, Batlamyusçu teoriyi ve Arap astronomisine etkisini değerlendirir. Makalenin "Al-Jahiz and his Hayawan" başlığında ise Câhız'ın Aristoteles'ten alıntılacağı çok az örneğe yer vermektedir. Denilebilir ki bahsedilen çalışmalarda Yunan zoolojisinden yalnızca Aristoteles'in hayvanlar hakkındaki görüşleri merkeze alınmış; Galen ve Polemon gibi diğer Yunan düşünörlерinin fikirlerine değinilmemiştir. Ayrıca Aristoteles'ten alımlanan bilgiler doğrudan aktarılıp Câhız'ın etkilenme düzeyi, aldığı bilgileri test edip-etmediği kritik edilmemiştir. Sayılan bu eksikliklerden ve gerekçelerden dolayı bu çalışma diğerlerinden farklılık arz etmektedir.

1. Aristoteles

Câhız'ın hayvanlar hakkındaki görüşlerine bakıldığında Yunan düşünörlерden en çok Aristoteles'ten yararlandığı görülür. Nitekim o, *Kitâbü'l-Hayevân* eserinde Aristoteles'ten çoğunlukla "Sahibu'l-Mantık" lakabıyla aktarımda

bulunur. Bazen de doğrudan onun adıyla (ارسطوطاليس) görüşlerini ortaya koyar.¹¹ Câhız'dan sonra yaşayan ve ondan etkilenen Kemâlüddîn Demîrî de *Hayâtü'l-Hayevân* eserinde Aristoteles'ten "Sahibu'l-Mantık" olarak bahseder.¹² Abdurrahman Bedevî (1917-2002), Câhız'ın *Kitabü'l-Hayevân* eserinde Aristoteles'e 62 konuda referansta bulunduğunu söyler. Câhız'ın Aristoteles'e atfı şekilleriyle ilgili olarak (قول , زعم ارسطوطاليس , ذكر صاحب المنطق , قال صاحب المنطق , زعم صاحب المنطق , صاحب المنطق) şeklinde aktarımlarda bulunduğunu belirtir.¹³ Bu açıdan Câhız'ın Aristoteles'ten birçok konuda etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu kapsamda ilk olarak Câhız'ın -ondan esinlenmiş olsa gerek yaptığı varlıklar tasnifi ele alınabilir. Aristoteles, hayvanların hareket şekilleri ile ilgili şu sınıflandırmayı yapmıştır: Ona göre bazı hayvanlar uçarak, bazıları yürüyerek, bazıları yüzerek ve bazıları karınları üzerine sürünerek hareket ederler.¹⁴ Câhız da varlıkları canlı (nâmi) ve cansız (cemâd) olarak ikiye ayırdıktan sonra hayvanlar ve bitkileri canlı kategorisinde değerlendirir. Hayvanları da Aristoteles'e benzer bir sınıflandırmaya tabi tutar. Ona göre hayvanlar; yürüyen, uçan, yüzen ve karnı üzerinde sürünen olmak üzere dört kısma ayrılır.¹⁵ Onun yapmış olduğu varlıklar tasnifi ise şu şekilde şematize edilebilir:

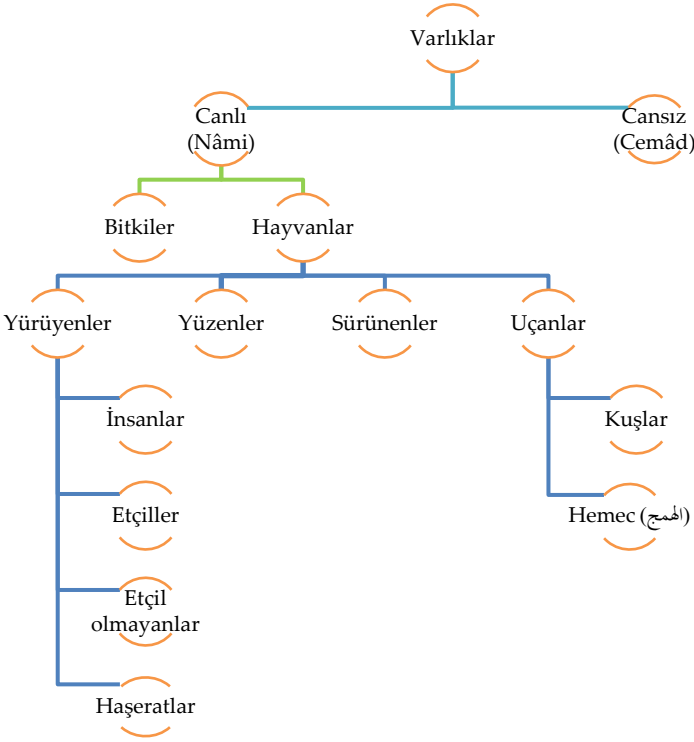
11 Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, 5/502, 6/17.

12 Kemâlüddîn Demîrî, *Hayâtü'l-Hayevân el-Kübrâ* (Kum: Menşûratu'r-Râzî, 1985), 24.

13 Ebü'l-Hubb, *Nukûlü'l-Câhız min Arîstû fi'l-Hayevân*, 22.

14 Aristoteles, *Parts of Animals*, çev. C.D.C. Reeve (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2019), 639^b1, 1/24.

15 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/27.



Şekil 1: Cāhız'ın Varlıklar Tasnifi

Bu tasnifte Cāhız'ın varlıkların kapsamını Aristoteles'e göre daha geniş tuttuğu söylenebilir. Çünkü o yürüyen canlıları da insanlar, etçiller, etçil olmayanlar ve haşeratlar (böcekler) olarak ayırmıştır. Uçan canlıları, kuşlar ve hemec¹⁶ olarak ikili bir tasnife tabi tutmuştur.¹⁷ İnsanı da hayvanlar grubunda değerlendirmesi Aristoteles'ten etkilendiğini gösterir. Nitekim Aristoteles'e göre "insan konuşan bir canlıdır."¹⁸ Cāhız da bu hususta Aristoteles'e atıfta bulunarak insanın "konuşan ve beyan eden bir canlı" olduğunu söyler.¹⁹ Cāhız'ın yapmış olduğu bu varlıklar tasnifi daha sonra Kazvîni ve Demîrî'yi etkilemiş ve ona atıfta bulunmuşlardır.²⁰ Bu durum, Aristoteles'in hayvanlar

16 Cāhız bu türden hayvanların kuş olmadığını ama uçabildiğini söyler. Böcekler gibi de yürürler. Bundan dolayı uçan böcekler de denilir. bk. Kemâlüddîn Demîrî, *Ad-Damirî's Hayât Al-Hayawân (A Zoological Lexicon)*, çev. A.S.G. Jayakar (London: Luzac and Co, 1906), 658.

17 Cāhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/27-28.

18 Cāhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/49.

19 Amr b. Bahr el-Cāhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mek-tebetü'l-Hancî, 1998), 1/170.

20 Zekeriyâ b. Muhammed b. el-Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkat*, thk. Abdulhelîm Muntasır (İskenderiye: Mektebetü'l-Usre, 1995), 9; Kemâlüddîn Demîrî, *Hayâtül Hayevân Havas ve Esrarı*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2018), 307-308; Lamouchi-Chebbi, *Kitâb al-Hayawân de Cāhız (776-868)*, 61.

hakkındaki görüşlerinin Câhız kanalıyla İslam medeniyetinde diğer düşünür-
lere taşınma noktasında önemlidir. Zira hem Aristoteles'in görüşlerinin teva-
rüs etmesi hem de hayvanlarla ilgili literatürün tarihsel süreçte devam etme-
sini sağlamıştır.

Sürüngenler ile ilgili olarak Câhız, kendi eserinde Aristoteles'in küçük ker-
tenkele ve yılanların et ve ot ile beslendiğine dair görüşünü aktarır. Onun ak-
tardığına göre Aristoteles, yılanların su içmediği zamanlarda diğer hayvan-
lara göre daha ısırğan olduğunu, aslanların ise çok yediğini ancak çok az su
tükettiğini belirtir. Ona göre yılanlar yumurta, kuş yavruları²¹ ve otlarla da
beslenir.²² Câhız'ın kendi eserinde yaptığı bu aktarımları Aristoteles'in kita-
bında da görmek mümkündür. Zira o, kendi kitabında kertenkele ve aynı tür-
den dört ayaklı olan yırtıcı hayvanlar ve yılanların et ve ot ile beslendiklerin-
den bahseder.²³ Câhız, Aristoteles'in Habeşistan'da kanatlı yılanlar bulundu-
ğuna dair iddiasını da aktarır.²⁴ Zira Aristoteles, kanatları tüyden ve deriden
oluşan hayvanların tümünü iki ayaklı ya da ayaksız olarak isimlendirildikle-
rini, Habeşistan'da da ayakları olmayan bazı uçan yılanların olduğunu ileri
sürer.²⁵ Başka bir örnekte Câhız, Yunanca'da "Tabkun" (طبقون) denilen bir
yerde çok zehirli bir yılan türünden bahseder. Bu yılanın bir insanı ısırması
durumunda tedavisinin zorluğuna dikkat çeker. Tedavi yalnızca bazı eski
kralların mezarlarından çıkarılan küçük çakıl taşlarıyla yapılabilir. Ancak
Câhız bu tedavi yöntemini bir türlü anlayamadığını ve böyle bir şeyin nasıl
mümkün olabileceğini merak eder.²⁶ Aristoteles ise bahsedilen örnekte küçük
yılanların "silphium"²⁷ olarak nitelendirilen bitkilerin içinde olduklarını dile
getirir. Bu yılanların ısırması halinde zehrinin tedavisinin kralların mezarla-
rından toplanan taşların su içine konulup içilmesiyle tedavi olunabileceğini
belirtir.²⁸ Bu örnekte Câhız'ın, Aristoteles'in ne söylediğini tam olarak kavra-
yamadığını belirtmek mümkündür.²⁹ Onun bahsedilen yeri yanlış tercüme-

21 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/50.

22 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/223; William Jerram Wilson, *Al-Jâhiz and Arabic Zoology* (America: University of America, Middle East Center, Doctoral Thesis, 1965), 162; Aristoteles, *Generation of Animals*, çev. C.D.C. Reeve (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2019), 774^b-775^a, 155; Aristoteles, *History of Animals*, çev. C.D.C. Reeve (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2019), 487^a1, 1/3.

23 Aristoteles, *History of Animals*, 487^a1, 1/3.

24 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/45.

25 Aristoteles, *History of Animals*, 490^a1, 9; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/45.

26 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/227.

27 Ferula Apiaceae familyasından bir çiçekli bitki cinsidir. Akdeniz bölgesinin doğusu, Orta Asya ve genellikle kurak yerlerde büyür.

28 Aristoteles, *Aristotle's History of Animals: In Ten Books*, çev. Richard Cresswell (London: George Bell, 1883), 227-228.

29 Lamouchi-Chebbi, *Kitâb al-Hayawân de Ğâhiz (776-868)*, 119.

den veya tahkikten ötürü yanlış anlamış olabileceği söylenebilir. Zira o, Aristoteles'ten yapılan bazı çevirilerde mütercimin bir çeviri hatası olabileceğini yahut ifadeyi yanlış anlayabileceğini dile getirir.³⁰

Câhız, yılanların deri değişimine de Aristoteles'ten deliller getirmeye çalışır. Zira o, Aristoteles'in yılanların ilkbaharın başında ve sonbaharda yuvasından çıktığı zaman derisini değiştirdiğine dair görüşünü aktarır.³¹ Buna göre yılanlar derisini değiştirmeye ilk olarak göz bölgesinden başlar. Bu yüzden Aristoteles, yılanı görenlerin onun kör olduğunu zannettiklerini iddia eder. Câhız da yılanların deri değişiminin bir gün ve bir gecede baş kısmından kuyruğa doğru gerçekleştiğini belirtir. Böylece yılanın derisi ceninin rahimden çıktığı gibi içeriden dışarıya doğru değişir. Bütün katmanlı hayvanların derisi bu şekilde değişime uğrar. Pislik böceği ve çekirgenin yavrusu gibi bütün uçan kanatlı hayvanlar da derisini değiştirir. Pislik böceği, çekirgenin yavrusu ve yengeç de aynı değişimi gerçekleştirir. Fakat yengeç değişim geçirdiği esnada yürüyüşü zayıflar ve bu değişim defalarca olur.³² Câhız'ın aktardığına göre yılanlar deri değiştirirken yengeçler gibi zayıflar. Ancak değişimden sonra tekrar eski güçlerine kavuşurlar. Bu durum kuşlardaki tüy değişimine benzer. Onlar da yeni tüylerine kavuştuktan sonra güçlenirler. Yılanlardaki bu değişim senede iki kez gerçekleşir.³³ Denilebilir ki Câhız, yılanların belirli mevsimlerde deri değişimini nasıl gerçekleştirdiğine dair bilgileri Aristoteles'in görüşlerine başvurarak aktarmıştır. Bunu yaparken yılanların deri değişimi hakkındaki bilgilerini dile getirmekten geri kalmamıştır. Buradan hareketle Câhız'ın yılanlar hakkında da malumat sahibi olduğu söylenebilir.

Maymunların anatomik yapısı da Câhız'ın Aristoteles'ten alımladığı bir başka konudur. Nitekim Câhız, her ne kadar mesh/mish³⁴ ile ilgili iddiaları

30 Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 2/52; Mahfûz Azzâm, *fi'l-Felsefeti't-tabî'a li'l-Câhız* (y.y.: Dâru'l-Hidâye, 1995), 31.

31 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/223.

32 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/223-224; Wilson, *Al-Jâhiz and Arabic Zoology*, 163-164.

33 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/268.

34 Mesh/mish kavramı, klasik sözlüklerde ise "bir yaratığın başka bir şekle değişimini" ifade etmek için kullanılır. Örneğin bir topluluğun maymuna veya kertenkeleye dönüşmesi bu bağlamda ele alınabilir. Ayrıca bir suretin başka bir surete dönüşmesi ya da daha bozuk ve çirkin olması anlamına da gelir. bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. A. Ali Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 518-519; İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcû'l-Luğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlmul Melabiyyeyn, 1979), 1/431; Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (y.y : Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, t.y), 605. Câhız da mesh kavramının şu anlama geldiğini söyler: O, insanın diğer bütün canlılar dışında maymun ve domuza dönüşmesinin bir ibret ya da sınımadan kaynaklı olduğunu, maymun ve domuzun olumsuz sıfatlarla nitelenmesini onlar hakkındaki eksiklik ve kötülenmeden dolayı olduğunu ifade eder. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/36, 6/79; Câhız, "Kitâbü't-Terbî ve't-tedvîr", 3/108-109.

çok ciddiye almasa da insanların maymuna dönüşmesi üzerinde zihin yorumuştur. Buna bağlı olarak maymunların birçok organ açısından insana ne kadar çok benzediğine işaret etmiştir. Ona göre maymunlar baş, yüz, göğüs ve omuz yapıları bakımından insanlarla benzerlik gösterir. İç organlarının ise Aristoteles'in *Kitâbu'l-Hayevân*'ında betimlediği ve Yunan tıp kitaplarının da ele aldığı gibi insanın iç organlarına benzer olduğunu belirtir. Ona göre maymunlar özel kılınmışlardır. Çünkü zekâ ve zihin kabiliyeti ile sahibinin kendilerinden ne istediğini anlarlar. Bununla maymunlar eğitilmekte ve kendisine işaret edilen şeyleri bilebilmektedir. Çoğu zaman insanlardan gördükleri birçok davranışı taklit edebilir. Fakat Câhız, fiziksel özellikler açısından insana yakın bir yaratılışa olan maymunların bu şekilde yaratılmasındaki hikmet ve düzenin insan için bir ibret vesilesi olması gerektiğini vurgular. Zira ona göre maymunun yaratılışının insana bu kadar çok benzemesinden dolayı insan, kendi yaratılışının ve şeklinin hayvanın tabiatı ve suretinde olduğunu farkına varır. Böylece azgınlık yapmaz ve Yaratıcı'sına karşı isyan etmez. Çünkü insan zekâ ve akıl açısından onu üstün kılan Allah'ın lütfu olmazsa birtakım hayvanlar gibi olur. Câhız, bütün bunlarla beraber maymunun bedeninde onunla insan arasında farklılık gösteren sarkmış kuyruk, kol kası, burun bölgesi ve bedeni kaplayan kıl gibi farklı birtakım ayırmalar olduğunu da söyler. Fakat ona göre eğer insanın zekâsı ve akli maymunlara verilirse, maymunun insana ulaşmasını engelleyen bir şey kalmayabilir. Dolayısıyla onunla insan arasındaki gerçek ayırım zekâdaki eksikliklerdir.³⁵ Câhız'ın maymunların hem anatomik hem de zihinsel yetilerine dair aktardıkları onun merakını, dikkatini ve istidlal becerisini göstermektedir. Zira maymunlar ile insanlar arasındaki fiziki benzerlikleri ve farklılıkları titiz bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. Ayrıca ona göre her ne kadar maymun fiziki yönden insana benzese de zekânın insanı daha üstün kıldığını ve bu özelliğinden dolayı insanın kendi haline şükretmesi gerektiğine dair akıl yürütmesi önemlidir.

Câhız, bazı canlıların hayatta kalmak için birbirleriyle olan mücadelelerine ve besinini elde etmesine yönelik Aristoteles'ten dayanarak bazı bilgiler aktarır. O, Ebû Osmân adındaki birinin karıncaların küçük böceklerin yuvasına girip onların hepsini yediğini ve bu durumu kendisinin bizzat tecrübe ettiğinden bahseder. Burada Aristoteles'in sırtlanların karıncaları yediğine dair fikrine atıf yapar. Buna göre sırtlanlar karıncaların toplandıklarını gördüklerinde onların yuvasına saldırır ve tümünü diliyle vahşi ve iştahlı bir şekilde yalar.³⁶ Câhız'a göre başka tür canlıların bireyleri arasında da mücadele ola-

35 Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitabü'd-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbîr* (Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988), 32-33.

36 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/34.

bilir. Bu hususta Aristoteles'in filler arasındaki husumetine dikkat çeker. Fillerin dişisi ve erkeği arasında çatışma olduğunu aktarır. Fillerin birbirlerine karşı hortumlarını bir silah olarak kullandıklarını; bazen duvarları yıkmak için bazen hurma ağaçlarından yiyecek almak için onları devirmesinden bahseder. Nitekim onlar çiftleşme zamanlarında bu tarz mücadeleler yaparlar. Câhız, Aristoteles'in yılanların domuzlara ve gelinciklere saldırdığına dair sözlerini de aktarır. Aristoteles, özellikle yılanlar ve gelinciklerin bu hususta birbirlerine karşı daha düşmanca olduklarına vurgu yapar. Zira yılanlar ve gelinciklerin yuvaları aynı yerdedir. Bundan dolayı domuzların yılanları yediğini söyler. Bazı kimselerin kirpilerin, dağ keçilerinin, domuzların ve kartalların yılanları yediklerini iddia ettiklerini aktarır. Burada Aristoteles, yılanın, domuzun onu yiyebileceğini bildiği için ona saldırdığına dikkat çeker.³⁷ Aristoteles'e göre yılanlar her zaman yiyecek elde etmek için de birbirleriyle mücadele ederler.³⁸ Câhız, bir timsahın yediği et parçalarının onun çürük dişleri arasında birikip kurtlandığını da anlatır. Timsahın bundan eziyet duyduğunu ve sahile çıkıp ölü gibi ağzını açtığını iddia eder. Böylece kuşlar onun ölü olduğunu sanıp ağzına konarlar ve o kurtçukları yerler. Timsah da dişinin temizlendiğini anladığında kuşları yutar.³⁹ Timsah örneğinin farklı bir versiyonunda da Câhız, Aristoteles'in timsahın ağzına konan kuşlardan dolayı rahatladığına dair görüşünü aktarır. Buna göre bir timsah dişlerine takılan yemek artıkları onu rahatsız ettiğinde ağzını açar. Böylece kuşlar gelir ve onlarla beslenir. Timsah da bu durumdan dolayı rahatlar. Bu durum Arap şiirlerinde de Câhız tarafından aktarılır.⁴⁰ Nitekim Câhız da onların yiyeceğini gidip timsahın dişleri arasında biriken yiyecek kalıntılarında sağladıklarını söyler.⁴¹ Câhız'ın bahsettiği timsah örneği canlıların av konusunda nasıl kıvrak zekâyâ sahip olduğunu gösterir. Nitekim çok ince ve titiz hileler yaptıkları görülmektedir. Bunun yanında alıntılanan bilgilerin Arap şiirlerinde işlenmesi Aristoteles'in etkisini de ortaya koymaktadır. Görülüyor ki Câhız bazı hayvanlar konusunda Aristoteles'ten etkilenmiş ve bilgisi olduğu canlıların özellikleri hakkında da görüşlerini ortaya koymuştur. Canlıların buldukları ekosistemde hayatta kalmak için aralarındaki mücadelelere dikkat çekmesi de onun canlıların nasıl beslendiklerine dair merakını ve ilgisini göstermektedir.

1.1. Aristoteles'in Görüşlerinin Araştırılması ve Test Edilmesi

Câhız, her ne kadar Aristoteles'i zooloji konusunda otorite olarak kabul etse de zihninde çözemediği hususlar üzerine düşünür, tutarlılığını araştırır hatta

37 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/52-53; Aristoteles, *Aristotle's History of Animals: In Ten Books*, 233.

38 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/228.

39 Câhız, *ed-Delâil*, 33-34; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/29-30.

40 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/228, 6/344.

41 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/112.

deneylerle test etmeye çalışır.⁴² Örneğin, Aristoteles'in iki başlı yılan olduğuna dair iddiasını aktardıktan sonra böyle bir şeyin imkân dahilinde olabildiğini araştırmak için bir bedevîye sorar. Bedevî bunun mümkün olabileceğini dile getirir. Buna rağmen Câhız, yılanın hangi kafasıyla hareket ettiğini, hangi kafasıyla beslendiğini ve ısırıldığını sorar. Bedevî, yılanın sürünerek hareket etmediğini fakat tıpkı kumsalda dönerek hareket eden bir çocuk gibi dönerek yol aldığını söyler. Öğle ve akşam yemeklerini ağzıyla yediğini ve iki kafasıyla ısırıldığını belirtir. Aynı şekilde bu yılanın yaratılanlar içinde en yalancı hayvan olduğu kanaatindedir.⁴³ Bu örnekte Câhız'ın bedevî birinin görüşüne başvurması bedevîlerin hayvanlar ile çok muhatap olmalarından kaynaklıdır. Zira onlar, hayvanların birçok özelliğini bilmekte, herhangi bir saldırıya veya ısırığa maruz kaldıklarında kendi tedavilerini de yapabilmektedirler.

Câhız, yaptığı deneysel gözlemlerle de Aristoteles'in hayvanlar hakkındaki görüşlerini araştırır. Aristoteles'in engerek yılanlarının sedef otunun kokusuna dayanamayacağına dair iddiasından bahseder. İddiaya göre avcılar bu yılanları avlamak için sedef otunu koklatırlar. Otun kokusundan dolayı yılan kendinden geçer ve onu yakalayabileceklerini düşünürler.⁴⁴ Buradan hareketle Câhız, engerek yılanlarının yüzlerine doğru bir tutam sedef otu fırlattığını söyler. Ancak yılanların diğer otlarda olduğu gibi sedef otuna bir tepki vermediklerini gözlemler. Bununla da yetinmeyip bu iddiaya başka kimselerin farklı cevaplar verebileceğini öngörerek zihninde tartışır. Ona göre insanlar bu yılanların engerek yılanları dışındaki yılanlar olabileceği kanaatinde olabilir. Ama o bu görüşü kabul etmez. Nitekim ona göre engerek yılanı da bir tür yılanıdır. Onların hepsi genel bir türe işaret eder, özel bir tür olarak değerlendirilemez.⁴⁵ Burada Câhız'ın Aristoteles'in iddiasını nasıl derinlemesine araştırdığı açıkça görülür. Zira o, Aristoteles'in kitabını okuduktan sonra sedef otu ile ilgili bilgiyi deney ve gözlem yoluyla tecrübe etmiş; engerek yılanlarının bu ota diğer otlarda olduğu gibi farklı bir tepki vermediğini söylemiştir. Öte yandan Câhız başka bir yerde yılanların adam otu, karpuz, maca otu, desenli hardal bitkisini sevdiğini fakat sedef otu ve pelin otunu ise sevmediğini dile getirir. Ona göre kertenkeleler de safran kokusundan hoşlanmaz.⁴⁶ Burada Câhız'ın engerek yılanı ile diğer yılanları ayırdığı söylenebilir. Zira o, Aristoteles'in engerek yılanlarının sedef otundan nefret ettiğine dair ifadesini okuyup daha sonra gözlem yapıp bu yılanların diğer otlara verdiği

42 Lamouchi-Chebbi, *Kitâb al-Hayawân de Ğâhiz* (776-868), 119.

43 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/156.

44 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/223, 5/365; Wilson, *Al-Jâhiz and Arabic Zoology*, 162.

45 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/365, 6/399; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 45.

46 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/110.

teпки arasında bir fark gözetmediğini belirtir. Diğer taraftan engerek yılanlarının diğer yılanlardan bir farkı olmadığını söyleyip onların da genel yılan kategorisinde ele alınması gerektiği kanaatindedir. Şu durumda Câhız'ın açıklamalarına göre engerek yılanı diğer yılanlar gibiye sedef otuna tepkisiz kalmasından ziyade bu otu diğer yılanlar gibi sevmemesi gerekirdi. O zaman Câhız'ın açıklamalarında farklılıklar olduğu söylenebilir. Bu yüzden Aristoteles'in engerek yılanlarının sedef otundan nefret ettiğine dair görüşünün doğru olduğu ifade edilebilir. Nitekim günümüzde Latince adı "Ruta graveolens" olan sedef otu, sedefgiller familyasında ele alınır ve antik Yunanca'da "ruta", "akıcı hale getiren, yardım eden ve kurtaran" anlamlarına gelir. "Graveolen" ise "kuvvetli kokan" demektir. Kendine özgü kokusundan dolayı yılan, sansar, kedi ve fareleri kaçırdıkten karasinekler tarafından beğenilir.⁴⁷ Buna benzer başka bir deneyde de Câhız, sayıları gittikçe artan karıncalara karşı insanların onları öldürme yöntemini anlatır. Bu insanlara göre karıncaların yuvalarının girişine katran, sarı kükürt ve saç kılı koyulursa karıncalar ölür. Câhız böyle bir şeyi tecrübe ettiklerini fakat aynı sonuca ulaşamadıklarını belirtir.⁴⁸ Bahsedilen örneklerde Câhız'ın canlılarla ilgili duyduğu bilgileri hemen kabul etmeyip bizzat kendisinin deney ve gözlem yoluyla tecrübe ettiği görülmektedir. Ayrıca engerek yılanlarını da diğer yılanlar sınıfına dahil etmeye çalışması dikkate değerdir. Zira bu tasnif onun yılanlar hakkında da bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.

Câhız'ın Aristoteles'in *Kitâbü'l-Hayevân* kitabında benzer bir örneğini görebileceğimiz kulak böceği yahut kırkayak böceğine dair şu gözlemi de duyduğu veya okuduğu bilgiyi hemen kabul etmeyip araştırdığını ve deneye tabi tuttuğunu gösterir. O, kulak böceğinin kafasını kesmesine rağmen yaşama direncini test etmek için bir deney yapar. Bu böceği ikiye böldükten sonra yarısının sağ tarafa diğer yarısının sol tarafa doğru hareket ettiğini gözlemler. Fakat bu bölünmeden sonra hangi parçasının ne kadar süre hayatta kaldığını bilmediğini ve göremediğini belirtir.⁴⁹ Aristoteles de eserinde uzun ve çok ayaklı olan böceklerin uzun yaşadığını ve iki kısma bölündüğünde iki uzvun da farklı yönlerde hareket ettiğini iddia eder. Bahsedilen böceğin bir kısmının kuyruk tarafına diğer bölünen kısmının da kafa tarafına doğru hareket ettiğini söyler. Bu hayvanlara da "kırkayak" dediklerini belirtir.⁵⁰ Zira görülüyor ki Câhız da Aristoteles'e benzer bir örneğe yer verir. Bu durumda Câhız'ın Aristoteles'in söylediklerini test ettiği söylenebilir.⁵¹ Câhız ayrıca kertenkelelerin de kırkayak gibi başı bıçak veya başka keskin bir nesneyle kesildikten sonra hemen son nefesini vermediğini söyler. Hatta bir arkadaşının onu kesip

47 <https://www.arifoglu.com/sedef-otu-nedir?> (Erişim 11 Eylül 2023).

48 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/36.

49 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/54.

50 Aristoteles, *History of Animals*, 498^b1, 8.

51 Lamouchi-Chebbi, *Kitâb al-Hayawân de Câhiz (776-868)*, 122.

ikiye böldüğünü buna rağmen bir saat boyunca hareket edebildiğini belirtir. Bu konuda kertenkelenin domuzdan, yılandan, köpekten ve pislik böceğinden daha uzun yaşadığını öne sürer. Yılanların bedenlerinin 1/3'ü kesilirse bile karıncalardan zarar görmediği müddetçe yaşamaya devam edeceği kanaatindedir.⁵² Canlılardaki bu bölümlemeler üzerine gözlem yapan ve tür sınıflandırmalarını ortaya koyan İsveçli önemli biyologlardan Carl Linnaeus'a (1707-1778) göre böceklerin beyni yoktur. Zira bir sirke sineğinin başı kesildiğinde birkaç gün yaşamını devam ettirebilir. Uçabilir, yürüyebilir ve çiftleşebilir. Ona göre bu böceğin başsız yaşayabilmesinin nedeni, böceklerin ana beyinlerinin yalnızca başlarında olmamasından kaynaklıdır. Çünkü canlının tüm vücudunu saran sinir telleri vardır. Her bir vücut bölümünde de küçük beyin mevcuttur. Bundan dolayı birçok işlevi başı yerinde olmadan gerçekleştirilebilir.⁵³ Bedeninden koparılan ahtapotun kolları da bağımsız bir şekilde hareket edebilir ve uyarıcılara tepki verebilir.⁵⁴ Câhız ve Aristoteles'in ele aldığı kırkayak deneyinde bu böceğin beyindeki nöronlarının, vücudunun diğer kısımlarına da yayıldığı görülür. Fakat iki düşünürün yaşadığı dönemler göz önünde bulundurulduğunda böyle bir olayın nedenini bilmelerinin mümkün olmadığı söylenebilir. Fakat kendi çağlarında böcekler üstünde bu şekilde deneyler yaparak yaşam sürelerini test etmeleri, onların canlılar üzerinde doğa bilimci kimliğiyle arayışlarını tespit etmek açısından önemlidir. Hem Aristoteles'in hem de Câhız'ın canlılar üzerindeki deneyleri onların tecrübi bilgiye verdiği önemi gösterir. Ayrıca yaşadıkları dönemlerin entelektüel gündemini anlama açısından zihin dünyalarını ve doğayı algılayış biçimlerini ortaya koymaktadır.

Câhız, Aristoteles'in görüşlerini farklı kimselere sorarak da doğruluğunu arama çabası içerisine girer. Söz gelimi, Aristoteles'in kendi kitabında balıklar hakkındaki görüşlerinin çoğunluğunun sadece iddia olduğunu; kanıtlara dayanmadığını belirtir. Bundan dolayı okuduğu bu iddiaları teyit etmek için denizcilere sorar. Aristoteles'in iddiasına göre bir balık yemi yuttuğunda onunla beraber bir miktar suyu da yutar. Zira balık ağgözlüdür. Denizciler böyle bir şeyin mümkün olamayacağını ve uydurma olduğunu dile getirir. Câhız da bahsedilen denizcileri iyi tanıdığını ve yalan söylemeyeceklerinden emin olduğunu belirtir. Hatta Aristoteles'in balıklar hakkında anlattığı çoğu bilginin iddiadan ibaret olduğunu ve bunların kanıta dayanmadığı kanaatindedir. O,

52 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/175, 6/54, 7/64, 253; Câhız, "fi'l-Cidd ve'l-hezl", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 1/277.

53 Anne Sverdrup-Thygeson, *Böcekler Gezegeni (Tuhaf, Yararlı ve Hayranlık Uyandıranıcı Dostlarımız Üzerine)*, çev. Dilek Başak (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020), 32.

54 Sefa Saygılı, *Tasarımın İhtişamı Eorimin Tutarsızlığı* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 177.

Aristoteles'in balıklar ile ilgili görüşlerini okuduğunu ve ortaya konulan iddiaların ispatlarının olmadığına dikkat çeker.⁵⁵ Câhız'ın özellikle balıklar hakkında Aristoteles'in görüşlerinin bu denli ispata dayanmadığını açık bir şekilde belirtmesi onun balıklar konusunda derin bilgi sahibi olmasından kaynaklı olabilir. Denizcilere sorup teyit etmesi de canlılar hakkında edindiği her bilgiyi olduğu gibi kabul etmediğini gösterir. Câhız, Aristoteles'in kartalların merhametsiz oluşuna dair görüşünü de aktarır. Aristoteles'e göre kartallar kadar yavrularına karşı duygusuz başka bir canlı yoktur. Kartallar yavruları doğduktan sonra birini ya da tümünü yuvadan kovar.⁵⁶ Câhız'a göre Aristoteles'in bu görüşü Araplar nezdinde kabul görmemiş, şiirlerde Aristoteles'in aksine fikirler ortaya koyulmuştur.⁵⁷ Ayrıca Aristoteles, kılıç/köpek balığının ancak suda avlanabileceğini söyler. Câhız kendisinin ve Mu'tezilî Bısr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) bu bilgiyi Aristoteles'ten okuduğunu belirtir. Ancak Bısr'ın kılıç balığının bu durumuna şaşırıldığını ifade eder. Zira bu balığın midesi yeterince büyüktür. Suda hareketsiz bir şekilde durur. Fakat verilen yemleri yemek istemez.⁵⁸ Bu örnek de Câhız dışında hem Arap şiirlerinde hem de Bısr gibi başka Mu'tezilî âlimlerin Aristoteles'in görüşlerini okuduğunu ve araştırdığını gösterir.

Câhız, filler konusunda da bilgi düzeyini ortaya koyar ve Aristoteles'in görüşlerini araştırır. Fillerin canlılar içerisinde en uzun ömürlü hayvan olduğunu söyler. Aynı zamanda beden olarak hayvanların en büyüğüdür. Ona göre bir fil yüz ya da iki yüz sene yaşayabilir. Bu konuda Aristoteles'in bir filin dört yüz sene yaşadığını ve onu gördüklerine dair görüşünü aktarır. Filin kertenkele, yılan ve akbaba ile ortak yönlerinin olduğunu belirtir.⁵⁹ Aristoteles'e göre dört ayaklı canlılar içerisinde iki elini kullanma bakımından en önde olan canlı fillerdir.⁶⁰ Ona göre fillerin üreme organı da bedenlerine göre küçüktür. Testisleri böbrek yerlerine yapışıktır. Bu yüzden hızlı bir şekilde çiftleşirler.⁶¹ Câhız ayrıca Aristoteles'in *Kitâbü'l-Hayevân'ında* fillerin boyunlarının kısa olduğuna dair görüşünü okuduğunu söyler. Ancak fillerin dillerinin ters olduğu, hamilelik süresi, dişlerinin büyüklüğü ve ağırlığı, annesinin karnından çıkarken dişlerinin olduğuna dair bilgileri bulamadığını belirtir.⁶² Câhız'ın aradığı bilgileri bulamaması filler hakkında ne kadar çok bilgi sahibi olduğunu gösterir. Filler hakkında duyduklarını sorguladığını ve bunun

55 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/17.

56 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/338, 7/37; Aristoteles, *Aristotle's History of Animals: In Ten Books*, 253.

57 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/37.

58 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/442.

59 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/184; Aristoteles, *Generation of Animals*, 777^b1, 161.

60 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/208.

61 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/226; Aristoteles, *Generation of Animals*, 719^b1, 49.

62 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/226.

için kaynaklara baktığını ortaya koyar. Câhız'ın filler hakkındaki bilgileri ve iddiaları bilmesinin Hintlilere dayandığını söylemek mümkündür. Zira Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* eserinin özellikle yedinci cildinde Irak'a getirilen filler ve Hintlilerin onlar hakkındaki görüşleri hakkında birçok bilgi aktarır. Öte yandan Câhız, Aristoteles'in filin yavrusunun annesinin karnından çıktığına ve dişlerinin karında bulunduğu müddet kadar uzadığına dair görüşünden bahseder. Bu görüşün doğru olduğunu ve tecrübe ettikleri kadarıyla doğan yavru fillerin anne ve babaları doğarken nasıllarsa yavrularının da aynı şekilde dünyaya geldiğini belirtir.⁶³ Câhız'ın balıklar hakkında derin bilgisi olduğunu gösteren örnekte olduğu gibi fillerin özelliklerini de iyi bir şekilde bildiği görülmektedir. Nitekim Aristoteles'in eserinde fillerle ilgili kendi zihnindeki sorulara yanıt araması da bu durumu ortaya koymaktadır.

Câhız, tabiatla canlılar arasında bir düşmanlık olduğundan bahseder ve bu hususta Aristoteles'ten alıntılar yapar. Aristoteles'e göre kartallar ve yılanlar arasında bir düşmanlık vardır ve kartallar yılanları yerler. Zira yılanlar, kartalların hem yavrularına hem de yumurtalarına saldırır. Aynı şekilde, kuzgun⁶⁴ baykuşa saldırır ve gündüz vakti onun yumurtaları kaçıtır. Bunun üzerine baykuş sinirlenir ve gece vakti kuzgunun yumurtalarını kaçıtır. Çünkü



Şekil 2. Avcıların Gündüz Vakti Baykuşu Tuzağa Düşürme Yöntemi (Kaynak: *Kitâbü'l-Hayevân* Minyatürü, Milano Biblioteca Ambrosiana, nr. 140)

baykuş gündüzleri iyi göremez. Gece olduğunda ise çok iyi görür. Bundan dolayı gece çöktüğünde kuşlar baykuşun etrafında dolmazlar. Çünkü kuşlar baykuşların güçlü özelliklerinin gece ortaya çıktığını bilirler. Bundan dolayı gündüz vakti baykuşlara saldırırlar ve gagalarıyla onların tüylerini yolarlar. Avcılar bu olayları tecrübe ettiklerinden gündüz vakti bir baykuş ile

63 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/124; Aristoteles, *Generation of Animals*, 773^b1, 153.

64 Karakarga veya kelağ, kargagiller familyasından *Corvus* cinsine ait, zekâsı, büyüklüğü ve simsiyah olması ile dikkat çeken kuş türüdür.

kuşlara tuzak kurarlar.⁶⁵ Aynı şekilde kuzgun, gelinciğe⁶⁶ saldırır, onun yumurtalarını ve yavrularını yemeye çalışır. Çaylak kuşu⁶⁷ kuzguna düşmanlık besler ve onun yumurtalarını kaçıır. Çünkü çaylak kuşunun pençeleri daha keskin, uçuşu kuzguna oranla daha hızlıdır. Ayrıca Aristoteles kumru⁶⁸ ve çalığışu⁶⁹ arasında da bir mücadeleden bahseder. Zira kumru çalığışunu yemek ister. Kurt ise boğa, eşek ve tilkilerin çoğuna düşmanlık besler. Çünkü kurt çiğ et yemeyi sever. Bundan dolayı onlara saldırır.⁷⁰

Câhız, tilki ve çaylak kuşu arasındaki düşmanlık ile ilgili önemli bir istidlalde bulunur. O, tilki ve çaylak kuşu arasındaki husumetin Aristoteles tarafından söyleneceğine dair kuşkuludur. Bu görüşü Aristoteles'in söyleyeceğine ihtimal veremez. Zira Câhız, tilkinin çaylak kuşuna kıyasla daha özgür ve vahşi olan hayvanların etini değil de çaylak kuşunun etini yemesini mantıklı bulmaz. Ona göre tilkinin çaylak kuşuyla olan yaşam mücadelesinin nedeni ikisinin de etçil olmasıdır. Şayet gerekçe et yemek ise vahşi kuşlardan kartal ile dört ayaklı etçillerden kurtlar da etçil hayvanlardır. Buradan hareketle tilkilerin onlara da düşmanlık beslemesi gerekir. Zira kurtlar ve kartallar çaylak kuşlarına göre daha fazla etçildirler. Câhız'a göre Aristoteles böyle bir ifade kullanmışsa tilkilerin bütün etçillere düşmanlık beslemesi gerekir. Bu görüşün daha doğru olduğu kanısındadır. Ona göre Aristoteles'in bu ifadeyi kullanması imkân dahilinde değildir. Bu hususta mütercimim bir çeviri hatası olabileceğini ifadeyi yahut olayı yanlış anlayabileceğini belirtir.⁷¹ Burada Câhız'ın hem Aristoteles'in hayvanlar arasındaki yaşam mücadelesi hakkındaki görüşlerine hakimiyeti açısından onu savunması hem de etçil hayvanlar arasında etçilleri bir kategoride tasnif ederek istidlalde bulunması önemlidir. Zira Câhız'a göre kurt, sırtlan, şahin, atmaca vb. olanlar da etçil canlılardır ve etten başka bir şey yemezler.⁷² Ayrıca canlılar arasındaki yaşam mücadelesinde Aristoteles'in bilgisine güvenip, mütercimlerin aktarımlarda yapmış oldukları yanlış tercüme veya yanlış anlama ihtimallerini göz önünde bulundurması dikkate değerdir.

Câhız, yılanların ölü bir yılan, fare veya serçe gördüğünde onu yemediğinden bahseder. Fakat bu hayvanların canlı hali ile beslenirler. Ancak yılan terbiyecileri yılanların ağızlarına bu canlıların ölü halini koyarsa yerler. Çok

65 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/50; Aristoteles, *Aristotle's History of Animals: In Ten Books*, 233-234.

66 Gelincik, Mustelidae familyasından *Mustela* cinsinden bazı küçük yapılı etçil türlerinin ortak adıdır.

67 Çaylak, gündüz yırtıcı kuşları sınıfından atmacağiller familyasının *Milvinae*, *Elaninae* alt familyaları ile *Perninae* alt familyasından bazı türleri kapsayan yırtıcı kuşlara verilen ortak isimdir.

68 Güvercingiller familyasına ait bir kuş türüdür.

69 Çalı kuşuğiller familyasını oluşturan kuşların ortak adıdır.

70 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/50-51; Aristoteles, *Aristotle's History of Animals: In Ten Books*, 233.

71 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/52.

72 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/145.

aç olsalar bile kendi başlarına yemezler. Bu hususta Aristoteles akrep ve engerek gibi zehirli olan canlıların birbirlerini yemesi durumunda zehirlerinin arttığı kanaatindedir. Câhız bu görüşü Aristoteles'in siyah yılanlar için kullandığını söyler. Bu yılanlar dağ ve engerek yılanlarını yerler. Fakat Câhız'a göre siyah yılanlar her defasında engerek yılanlarını yiyebilseler ve onu avlama yöntemini bilseler bile engerek yılanları konusunda dikkatli olunması gerektiğini savunur. Zira siyah yılanlar engerekleri başlarından tutarak avlarlar fakat yine de yem olma ihtimalleri vardır. Öte yandan Câhız bazı kimsele-
rin yılanların tırmanma yeteneği olmadığı iddiasında olduklarına değinir. Bu iddianın yılanların, evlerin çatılarında bulunan serçe, fare, kırlangıç, sığırcık kuşu ve yarasa gibi canlıları avlamak için merdivenleri kullanmasına bağlan-
dığını söyler. Yılanlar önce çatıya çıkar daha sonra gizlenerek onları avlarlar.⁷³ Bu örnekte Câhız'ın yılanlar hakkındaki derin ve geniş bilgisinin olduğu görülmektedir. Nitekim o, yaşadığı dönemde birçok kez yılan terbiyecilerinin yanına gidip yılanlar hakkında bilgi almıştır. Kendisi de birçok gözlemede bulunmuştur. Bundan dolayı *Kitâbü'l-Hayevân* eserinde yılanlara dair birçok bilgiye geniş bir yer ayırır.

Aristoteles'in balıklar hakkındaki bilgisi de Câhız tarafından araştırılan ve sorgulanan bir husustur. Câhız'a göre balıklar suda yaşadığından yürümeye ihtiyaç duymazlar ve bundan dolayı ayaksız olarak yaratılmıştır. Onun yerine yüzgeçlerle donatılmıştır. Böylece tıpkı gemicilerin geminin iki tarafından kürek vurup mesafe alması gibi onlar da bu yüzgeçlerle yol alır. Akciğersiz olarak yaratıldıkları için denizin derinliklerinde nefes alıp-vermede zorlanacaklarından yüzgeçler onlara kolaylık sağlar. Bedenleri ise tıpkı zırh gibi onları belalardan koruması için çok sağlam ve birbirinin içine geçen bir deriyle kaplanmıştır. Yine güçlü koku duyusuna sahiptirler. Böylece balıklar, yiyeceklerin kokusunu çok uzak mesafelerden alabilir. Yiyeceğe de ulaşabilir. Bu hususta Câhız, Aristoteles'in, balığın ağzı ve kulakları arasında oluşan boşluklar olduğuna dair iddiasını aktarır. İddiaya göre balık ağzını suyla doldurur ve suyu kulaklarına gönderir. Başka bir deyişle solungaçlarına iletir. Bununla rahatlık sağlar. Diğer hayvanların hava aracılığıyla nefes alması gibi bir nefes alışverişi gerçekleştirir.⁷⁴ Ayrıca Câhız balığın iyi yüzen bir canlı olduğunu ve akciğere sahip olmadığını aktarır. Fakat ona göre nefes alan canlıların akciğeri vardır. Bu görüşü iddia edenler aynı zamanda Aristoteles'in dediklerine benzer şekilde balığın burnunun deliğindeki boşlukları da görürler. Zira balığı sudan çıkardıklarında bunu tecrübe ederler. Ama balığın tüm bedeninin nefes aldığı düşünürler.⁷⁵ Balıkların habitatındaki yaşamsal sürecine de deği-

73 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/351, 356, 4/227.

74 Câhız, *ed-Delâil*, 40.

75 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/344.

nen Aristoteles, bir balığın bir şeyi yutmak istediğinde su olmadan yutmayacağını belirtir. Bu balığın yemi yuttuğunda onunla birlikte bir miktar suyu da yuttuğunu söyler. Câhız, Aristoteles'in balıklar hakkındaki bu iddiasına hangi delili getirdiği konusuna anlam veremez. Böyle bir şeyi düşünmenin zor olduğunu ifade eder. Hatta böyle bir şeyin mümkün olup-olmayacağını teyit etmek için durumu sözüne güvendiği ve duyduğu her bilgiyi araştıran bir denizciye sorar. Denizci, Aristoteles'in bu iddiasını gülünç bulur. Bu iddiayı ortaya atan kişinin ya geçmişte balık olduğunu ya da bir balığın ona böyle bir haber verdiğini söyleyerek alay eder. Hatta belki İsa'nın havârilere balıkçı olduklarından dolayı haber ettiklerini söyleyerek alaycı tavrına devam eder.⁷⁶ Balık örneğinde de Câhız'ın edindiği bilgileri hemen kabul etmeyip doğruluğunu araştırdığı açık bir şekilde görülmektedir. Her ne kadar canlılar hakkında birçok görüşünden dolayı Aristoteles'e güvense de ondan okuduğu veya duyduğu bilgileri teyit etmeden eserine almamaya çalışır. Nitekim Aristoteles'in balıklar hakkındaki görüşlerini denizcilere sorması bunu göstermektedir.

Câhız, Aristoteles'in *Kitâbü'l-Hayevân*'ında geçmiş dönemlerde bir boğanın hadım edildikten sonra çiftleştiğine dair iddiasını da aktarır.⁷⁷ Bunun üzerine eğer bir kişinin böyle bir abartılı durumu aktarması halinde onun olayı net gören bir şahit getirmesi gerektiğini ya da kendisinin olayı görmesi gerektiğini söyler. Bu ikisini yapmazsa söylediklerinin yanlışlanacağını belirtir. Şayet eldeki bilgiler hikâye veya haber şeklinde anlatılırsa ve insanlar bu haberi duyduklarını ve bir yanlış varsa ondan sorumlu olmadıklarını dile getirirse bu durumda onların güvenilirliği artar. Böylece hem onların hem de kitaplarının değeri göz ardı edilmez.⁷⁸ Câhız'ın diğer konularda olduğu gibi hadım edilme konusunda da duyduğu veya okuduğu bilgilerin araştırılması gerektiğine vurgu yapması önemlidir. Dahası insanlardan duyduğu haberler için şahit getirmesini istemesi doğru bilgiye ne denli önem verdiğini göstermektedir. Sonuç olarak Câhız'ın Aristoteles'ten alımladığı her bilgiyi doğrudan kabul etmediği, araştırdığı, sorguladığı yeri geldiğinde ise deney-gözleme tabii tutarak ele aldığı söylenebilir.

76 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/17, 5/541.

77 Aristoteles, *Generation of Animals*, 717^b1, 44.

78 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/220, 503; Saliba, "Al-Jâhiz and the Critique of Aristotelian Science", 47.

2. Galen ve Polemon

Câhız'ın Aristoteles dışında hayvanlar hakkındaki fikirlerine ve deneylerine başvurduğu başka bir Yunan düşünür Galen'dir (Calinus).⁷⁹ Onun aktardığına göre Galen, iki dile sahip ve etinin çeşitli faydaları olan kertenkeleler olduğunu iddia eder. Bu kertenkelenin başka bir tuhaflığına değinir. Ona göre kertenkele türünden bazı hayvanların iki dili ve iki üreme organı vardır. Ayrıca kertenkelenin garip bir başka özelliğinin de kendi yavrularını yemesi ve bu konuda kedileri de geçtiğine dair iddiasıdır.⁸⁰ Câhız, Galen'in dişi akbaba ve dişi ayı hakkındaki sözlerine de atıfta bulunur. Galen, bazı insanlardan hayvanlar ve kuşlar hakkında ilginç haberler aldığını söyler. Bu haberlerden biri de dişi akbabanın yumurtalarını ve yavrularını yarasaların tehlikelerinden korumak için yuvasının üzerine ağaç yapraklarını sermesidir. Dişi akbaba bunu yaparak yarasaları hem yumurtalarından hem de yavrularından uzak tutmaya çalışır. Buradan hareketle Galen hekimler ve bilginlerin bu konuda bir itirazlarının olamayacağını vurgular. Zira ona göre akbabalar zekâ, kavrayış ve bilgi açısından zayıf hayvanlar olarak anılmaktadır. Bu noktada insanların akbabaya bu özelliğini kimin öğrettiği hakkında merak içinde olduklarını belirtir.⁸¹ Öte yandan Galen, dişi ayının yavrusunu koruması hakkındaki şaşkınlığını gizleyememiş ve bu özelliği kimin verdiğini merak etmiştir. Ona göre dişi ayı, yeni doğan yavrusunu karınca vb. hayvanlardan uzak tutmak için günlerce havada tutar. Böyle yapmazsa karıncalar onu yiyip öldürmeye çalışır. Bunun sonucunda yavrusu zayıf kalır, organları gelişip büyüyemez ve hayatta kalamaz. Bu tehlikeyi sezdiği için yavrusunun organları gelişene kadar onu havada tutmaya ve gözetlemeye devam eder.⁸² Benzer şekilde Câhız'ın aktardığına göre Aristoteles de bir dişi ayının tehlike anında yavrularının başına geleceklerden korktuğu için onları gizlemeye çalıştığını söyler. Eğer peşinden vahşi bir hayvanın geldiğini sezerse onları ellerinin arasında taşıyarak bir ağaca tırmanır. Böylece yavrularının ve neslinin devamı için onları korur.⁸³ Câhız'a göre anne ayı yavrularını beslemek için onları bir ceviz ağacının altına koyar. Sonra ağaca tırmanarak cevizleri toplar. Sağ eliyle, sol avuç içinde bulunan cevizlere vurarak onları kırar. Bu cevizleri parçalayarak yavrularına verir. Yavrular doyana kadar cevizleri toplamaya devam eder. Daha sonra da ağaçtan iner. Câhız insanların baltayla bile kırmakta zorlandığı ceviz dallarını anne ayının bu kadar rahat kırabilmesine şaşırır.

79 Said H. Mansûr, *The World-View of Al-Jahiz in Kitâb Al-Hayavân* (İskenderiye: Dâru'l-Maarif, 1977), 71. Asıl adı Galenos olup bu isim İslâmî literatürde "Câlinûs" şeklinde şöhret bulmuştur.

80 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/58, 7/118.

81 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/24.

82 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/36.

83 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/227.

Zira insanlar zorla kırabiliyorken o elleriyle parçalayabilmektedir.⁸⁴ Dişi ayı örneğine bakıldığında Câhız'ın hem Aristoteles hem de Galen'in fikirlerini aktardığı ve onlara ilaveten kendi gözleminden de bahsettiği görülür. Bu durum onun hayvan davranışlarını da detaylı bir şekilde gözlemlediğini gösterir.

Câhız, "Sahibu'l-Firâse" lakabıyla bilinen Yunan Platonist filozof Afli-mun'un (Polemon) görüşlerini de aktarır. Polemon, güvercinlerin insanlar tarafından evlerde, bir kadına hediye verildiğinde, yarışmalarda ya da savaş olduğunda haber alışverişini sağlamak amacıyla kullanıldığını dile getirir.⁸⁵ Güvercinlerin bakımından ve nasıl olmaları gerektiğinden de bahseden Polemon, iyi bir güvercinin bacaklarının tüylü, kendisinin güzel, salına salına yürüyen, soyunun ve ırkının soylu olması gerektiğini ifade eder. Ona göre güvercinlerin yuvasının temiz, yaşadıkları hücrelerin etrafının çevrelenmiş ve güvercinlik ile sarılmış şekilde inşa edilmesi gerekir. Burada güvercin yuvasının toprakta bir oyuk açılmasından ziyade bir duvarda ya da kulede olmasının güvercin için daha iyi olacağı kanaatindedir. Bu yuvanın yüksek bir yerde ne çok geniş ne de dar olacak şekilde yapılmamasını; bir güvercinin rahat girip çıkabileceği şekilde düzenlenmesini ve mümkünse bir çiftliğe yakın olmasını uygun görür. Güvercin türlerine de değinen Polemon, bazılarının yuvalarından ayrıldıktan sonra geri dönmeye güç yetiremeyecek kadar zayıf bazılarının ise güçlü olmalarına rağmen yavaş hareket ettiklerini bazılarının da zayıf olmalarına rağmen hızlı olduklarını belirtir. Burada Polemon, güvercin yetiştiricilerinin onları eğitirken iyi ve kararlı bir şekilde yetiştirmeleri gerektiğini söyler. Ona göre bu eğitim tamamlandıktan sonra güvercinler yuvalarına yerleştirilmelidirler.⁸⁶ Görülüyor ki Câhız zooloji konularında her ne kadar Aristoteles'e atıflarda bulunsa da Galen ve Polemon'un görüşlerinden de bahsetmektedir. Ancak Câhız'ın yalnızca Polemon'un güvercinler hakkında edindiği bilgileri aktarması yaşadığı Abbâsî toplumunda güvercinlerin çok kullanılmasından kaynaklı olabilir. Zira bakıldığında Abbâsîlerde Polemon'un aktardığı gibi güvercinlerin birçok kullanım alanı vardır.⁸⁷

2.1. Galen'den Etkilenilerek Yapılan Deneysel ve Gözlemler

Galen hayvanların sindirim sistemi hakkında görüşler ortaya koymuştur. Hatta bazıları üzerinde deneyler yapmıştır. Onun bunu yapmasındaki amaç,

84 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/207.

85 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/146, 284-286; Jeanne Miller, *More Than the Sum of Its Parts: Animal Categories and Accretive Logic in Volume One of al-Jâhiz's Kitâb al-Hayawân* (America: New York University, Department of Middle Eastern and Islamic Studies, Doctoral Thesis, 2013), 34-35.

86 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/269-270.

87 Muhammad Manazir Ahsan, *Social Life Under The Abbasids (170-289/786-902)* (England: University of London, Philosophy Department, Doctoral Thesis, 1973), 301-303.

hayvanların içerisinde bulunduğuna inandığı yaşamsal sıvının/ısının (pneuma)⁸⁸ onlar üzerindeki etkileridir. Bu hususta Galen canlıların besinleri nasıl sindirdiklerinden ve midede bulunan karışımların yardımını anlatır. Pneuma'nın besinleri çekme özelliği konusuna da değinir.⁸⁹ Erasistratos⁹⁰'un (ö. MÖ 250) sindirim konusundaki tezlerini çürütmeye çalışır. Erasistratos, atardamarların bütünüyle hava ile dolu olduğunu ve pneuma taşıdığını iddia eder. Bu sayede canlıların yedikleri yiyeceklerle beslenip, büyüdüğünü dile getirir. Burada pneumanın sindirime büyük katkısı olur. Bunun yanında midede ateş çıkarsa pneumanın işlevini kaybedeceğini belirtir. Galen bu görüşü reddeder. Zira ona göre pneumanın besin kanalındaki fonksiyonu çok önemlidir ve herhangi bir değişime uğramaz. Belki çok anormal bir sıcaklık meydana gelirse değişim gerçekleşebilir.⁹¹ Galen bu durumu test etmek için domuzlar üzerinde deneyler yapar. Domuzlara buğday unu ile suyu karıştırıp verir. Üç dört saat sonra midelerini açıp verdiği besinin durup-durmadığını kontrol eder. Besinin aynı şekilde durduğuna şahit olur. Ona göre mideye alınan besinlerin midede kalmasını sağlayan khylos'a (suya) dönüşmesi değildir. Belirleyici olan sindirimdir. Beslenme süreci niteliklerin değişimine bağlıdır. Mideye alınan besinin hazmedilmesi de gıdanın kendisini alan bölgeye uygun bir niteliğe dönüşmesiyle meydana gelir. Ancak bunun gözlemlenmesi için besinin dışarıya atılmadan önce incelenmesi gerekir.⁹² Buradan hareketle Galen, gözlemlenen hayvanların bedeninin her bir kısmında belli bir eğilimin veya kendine has bir niteliğin olduğunu ifade eder. Bu niteliklerin bazen besinlere karşı bir nefret veya tiksinti olabileceğini vurgular. Böylece pneumanın çekme ve itme özelliğinin her şeyde var olduğu sonucuna ulaşır.⁹³ Ona göre bu nitelikler besinleri alırken bir kontrol mekanizması işlevi görür. Yararına olanları alır. Zararlı olanları uzaklaştırır. Midenin bu işleve sahip oldu-

88 Kozmolojik, teolojik, psikolojik ve ontolojik içerimleri olan *pneuma* kavram olarak "soluk, nefes" demektir. Gerek Aristoteles gerekse de daha sonra Stoacılar ve Epikürosçular bu kavrama "maddede gizli bulunan hayat ile ruh gücü, manevî güç, yaratıcı ateş, yaşamsal ısı" anlamlarını verirler. bk. Aristoteles, *Generation of Animals*, 717^b-718^a, 44-45, 65; a.mlf., *History of Animals*, 19-20; a.mlf., *Parts of Animals*, 26-27; Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 126.

89 Galen, *On the Natural Faculties*, çev. Arthur John Brock (London: Harvard University Press, 1916), 153, 177; Galen, *Doğal Yetiler Üzerine*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 109, 123.

90 Yunan bir anatomisttir.

91 Galen, *On the Natural Faculties*, 187-188.

92 Galen, *On the Natural Faculties*, 241; Job of Edessa, *Book of Treasures*, çev. A. Mingana (Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1935), 53.

93 Galen, *On the Natural Faculties*, 247-249; Owsei Temkin, "On Galen's Pneumatology", *Gesnerus* 8 (1-2) 1951, 180.

ğuna dikkat çeker. Bu denetim mekanizmasının oluşu besinin *değişime* uğramasına da yol açar. Zira çiğnenmiş besin emildikten sonra lenf⁹⁴ ile karışır ve daha sonra ağzın asıl derisiyle temas ettikten sonra değişime uğrar. Burada mideye inen besin midede, lenf, safra, pneuma (*doğal sıcaklık/innate heat*) ve midenin bütün tözüyle karışır. Ayrıca komşu olan iç organlar büyük bir kazanın etrafında yanan çok sayıda ocak işlevi görür. Böylece besin olağanüstü bir değişime uğrar.⁹⁵ Görülüyor ki Galen'in canlılar üzerinde yaptığı deneyler yaşadığı Yunan kültüründe hayvanlar ve doğayla olan etkileşimi ortaya koymaktadır. Ayrıca hayvanların fizyonomisine ve fizyolojisine olan bilimsel merakı göstermektedir.

Nazzâm ve Câhız da Galen'den etkilenmiş olsa gerek bazı canlıların besinleri nasıl sindirdiklerini gözlemek için ilginç bir deneyden bahsederler. Câhız, Nazzâm'ın bizzat tecrübe ettiği deve kuşu deneyini aktarır ve deve kuşlarının sindirim sisteminin direncine ve çok katı nesnelere bile nasıl hazmedebildiğine dikkat çeker. Bu konuda şaşkınlığını gizleyemez. Deneye göre Nazzâm, Muhammed bin Abdullah adında biriyle deve kuşunun midesinde közü sindirmesinin olanağını incelemek ister. Bir taşı ateşte iyice ısıttıktan sonra deve kuşunun önüne atarlar. Deve kuşu normal odun közünü yuttuğu gibi taşı da sindirir. Bunun üzerine Nazzâm, odun közünün nemli bir şeyle temas ettiği zaman söndüğünü ifade eder. Şayet közün üstü örtülürse ve rüzgâr da ona vurmazsa yine söner. Ama normal közün aksine taşın sıcaklığı tuttuğunu, daha ağır ve yoğun olduğunu belirtir. Bundan dolayı çok geç ısınısını kaybeder. Buradan hareketle yanındaki adama birçok taşı ateşte ısıtmasını ve daha sonra deve kuşunun önüne yemesi için koymasını söyler. Söylenenleri yapan adam ısıtılmış taşları deve kuşunun önüne atar ve deve kuşu sırayla taşları sindirmeye başlar. Bu duruma çok şaşırarak Nazzâm bu kez demir parçalarını ateşte ısıtıp deve kuşunun önüne atmasını ister. Deve kuşu taşları yediği gibi rahat bir şekilde demir parçalarını da yutar. Bunun üzerine Nazzâm, demir parçalarını yutan deve kuşunun gerçekten demiri midesinde eritebildiğini ya da hazmedebildiğini görmek için onun midesini açıp incelemek ister. Fakat yanındaki kimseler buna izin vermezler. O kimseler Nazzâm'ın bu gözlem fikrinin kararlılığını engellemek için bir bıçağı ateşte ısıtıp deve kuşunun önüne atarlar. Deve kuşu onu yutarken boğazını keser ve ölür. Böylece Nazzâm deve kuşunun midesinin nesnelere nasıl sindirdiğini inceleme imkânı bulamaz.⁹⁶ Deneyi aktaran Câhız, deve kuşlarının taşları çok rahat bir şekilde yiyebildiğini ve hazmedebildiğini belirtir. Özellikle onların

94 Lenf sistemi, bedenin atıklardan ve zararlı maddelerden arınmasına yardımcı olur. Bağışıklık sistemi için çok önemlidir.

95 Galen, *On the Natural Faculties*, 253-255.

96 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/320-321.

çakıl taşlarını çok sevdiğini söyler. Çakıl taşları kayalardan daha sert olmalarına rağmen deve kuşları çok rahat bir şekilde onları yutabilir. Zira Câhız'a göre deve kuşları bu taşları hazmedebileceğinin farkındadır. Nitekim taşlar onların temel gıdasıdır. Câhız bahsedilen deneyde iki ilginç durumun olduğunu belirtir:

Birincisi, deve kuşlarının taş gibi sert olan ve besin olarak tüketilmeyen şeyleri hazmedebilmesidir.

İkincisi, taşın sonsuza kadar ısıtılması durumunda bile hiç yumuşamayacak ya da erimeyecek kadar katı olmasına rağmen deve kuşlarının onu yiyebilmesidir.⁹⁷

Bu ilginç durumlarla ilgili Câhız, bazı kimselerin deve kuşlarının midesinde bir sıcaklığın var olduğunu düşündüklerinden dolayı taşı eritebileceğine dair iddialarını anlatır. Fakat o bu iddiayı kabul etmez. Ona göre taşın deve kuşunun midesinde eriyebilmesi için sıcaklık faktörünün yanı sıra başka etkenlerin olması gerekir. Günlerce ısıtılan bir taş bile eriyememektedir. Bundan dolayı deve kuşunun midesi taşı sıcaklıkla eritmez. Yine de biraz sıcaklığa ihtiyacı olduğunu düşünür. Bilinmeyen etkenlerin ise bir ismi yoktur ya da Câhız bilmemektedir. Câhız bu etmenlerin ancak varsayımla tarif edilebileceğini düşünür.⁹⁸ Deve kuşu deneyi Câhız'ın ve Nazzâm'ın bilimsel merakını ortaya koyması açısından çok önemlidir. Zira deve kuşuna devamlı olarak taş yedirerek sindirim direncini ölçme fikri bunun ispatıdır. Öte yandan deve kuşunun midesinden taşları eritmeye yarayan bir sıcaklığın ve başka etmenlerin olması gerektiğine dair görüşleri, kimyevî yöntemle temas ettiklerini gösterir mahiyettedir. Bu durum Mu'tezile ekolü içerisinde Nazzâm ve Câhız gibi düşünürlerin tecrübeye dayalı deney ve gözleme önem verdiklerini ortaya koymaktadır.

Başka hayvanlardan da deliller getirmeye çalışan Câhız, köpek ve kurdun midesinin kemikleri çok rahat bir şekilde hazmedebildiklerini söyler. Fakat hurma çekirdeğinin sert ve katı olan kemiğe oranla daha yumuşak ve esnek olmasına rağmen köpek ve kurt tarafından hazmedilemediğini belirtir. Bu canlıların dışında birçok canlının hayvan kemiklerini sindirebildiğine vurgu yapar. Örneğin, aslan ve yılan et ile kemiği iştahlı bir şekilde yerlerse kemiği sindirebilir. Erkek atlar saman ve kuru yonca gibi otları gübreye dönüştürebilir fakat arpayı sindiremez. Ayrıca develer, ineğin boynuzuna benzeyen, kuru ve sert olan, çöllerde bulunan dikenli ağaçları sindirip gübreye dönüştürebilir. Fakat erkek atlarda olduğu gibi sindirilmesi daha kolay görünen nemli arpayı hazmedemez.⁹⁹ Benzer şekilde Nazzâm ve Câhız otçul ve yırtıcı hayvanların sarhoş edilmesi durumunda nasıl tepki verdikleri, bedenlerinin

97 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/310, 315.

98 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/313.

99 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/314-315, 318.

dayanıklılığın düzeyine dair gördükleri ve tecrübe ettikleri deneyler de canlıların sindirim direncine odaklandıklarını gösterir niteliktedir. Zira Câhız, Nazzâm'ın hayvanları sarhoş etme hususunda birçok olaya şahit olduğunu ve kendisinin de tecrübe ettiğini söyler. Bu tecrübelerden biri turnakları kesilen bir aslanın sarhoş edilip onun dayanıklılığın test edilmesidir. Aynı şekilde ceylan gibi hayvanlara da aynı yöntem uygulanır. Nazzâm Araplar tarafından yapılanların eğlence amaçlı yapıldığını söylese de kendisinin sırf eğlence için bunu yapmadığını ve bundan dolayı bir ceylanı evine getirmedeğini dile getirir.¹⁰⁰ Bu örnekte de dikkat çeken iki husus vardır. Birincisi, aslanın turnaklarının kesildikten sonra sarhoş edilmesidir. Zira bu durum aslanın pençelerinden dolayı çok korkulan bir canlı olduğunu ve tabiatında yırtıcılık olduğunu bilindiğini gösterir. Bundan dolayı sarhoş etmenin bile onda ne düzeyde etki yapıp-yapmayacağı anlaşılacak istenmiştir. İkinci husus ise Nazzâm'ın her ne kadar yapılanların eğlence amacı taşıyan bir yönünün olduğunu dile getirse de kendisinin canlıların vücut direncinin test edilmesi bakımından bilimsel tarafına odaklandığına dair ifadesidir. Nitekim bu ifade onun canlılar üzerindeki bilimsel merakı dayalı bakış açısını ortaya koymaktadır. Sonuç itibarıyla Câhız ve Nazzâm'ın canlıların besinleri sindirmelerine dair bu deneyleri ve görüşleri Galen'den etkilenmiş olabildiklerini gösterir mahiyettedir.

Sonuç

Abbâsiler döneminde Beytül-hikme'nin kurulmasıyla beraber yapılan sistematik tercüme faaliyetleri, Antik Çağ Yunan düşüncesinin İslâm dünyasına tevarüs etmesine önemli bir zemin hazırlamıştır. Ahlâk, siyaset, felsefe, fizik, kimya, tıp gibi alanların yanı sıra zooloji alanında da tercüme yapılmıştır. Zooloji alanındaki tercüme yoluyla Aristoteles'in *Kitabü'l-Hayevân*'ındaki bilgiler alımlanma imkânı bulmuştur. Bunun yanında Galen ve Polemon gibi Yunan düşünürlerin de fikirleri öğrenilmiştir. Böylece Abbâsiler döneminin öne çıkan önemli entelektüel düşünürlerinden biri olan Câhız, bahsedilen Yunan düşünürlerin hayvanlar hakkındaki görüşleri hakkında bilgiler edinmiştir. Özellikle Aristoteles'in görüşlerinden kapsamlı bir şekilde etkilendiği söylenebilir. Zira Câhız'ın *Kitabü'l-Hayevân* eseri başta olmak üzere diğer eserlerinde Aristoteles'ten oldukça bahsettiği görülmektedir. Öyle ki Câhız, onu hayvanlar konusunda otorite kabul etmiş olsa gerek birçok yerde "Sâhibü'l-Mantık" lakabıyla Aristoteles'e atıflarda bulunur. Bazen de doğrudan adını anarak ondan bahseder. Ancak bu aktarımlarını sıkı ve kontrollü bir şekilde akıl süzgecinden geçirerek, istidlalde bulunarak ortaya koyar. Hatta duyduğu

100 Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, 2/230.

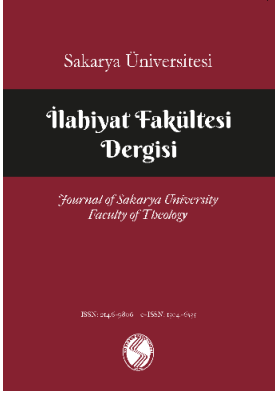
yahut bizzat kendisinin Aristoteles'ten okuduğu bilgileri gidip bedevilere yahut dönemin bilginlerine sorarak doğruluğunu teyit etmek amaçlı araştırır. Bununla da yetinmeyerek bazen kendisi deneysel gözlem yaparak tutarlılığını denetleme yoluna gider. Câhız bazen de yaptığı alıntılarda Aristoteles'e nispet edilen bazı zoolojik bilgileri onun söyleyemeyeceğini iddia ederek, onu savunmaya çalışır. Bu hususta kendi çağının müterciminin çeviri hatası yapabileceğini yahut yanlış anlayabileceğini söyleyerek yaptığı aktarımın kritiğini yapar. Diğer taraftan Câhız'ın Aristoteles'ten yaptığı aktarımlar Demîrî ve Kazvînî gibi âlimleri etkilenmiştir. Onlar da hayvanlarla ilgili yazdıkları eserlerde Câhız'a ve Aristoteles'e değinmişlerdir. Bundan dolayı Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân* eserinin Aristoteles'in hayvanlar hakkındaki görüşlerinin diğer eserlere aktarılması noktasında köprü işlevi gördüğü ifade edilebilir.

Câhız hayvanlar hakkında yalnızca Aristoteles'den alıntılar yapmamıştır. Aynı şekilde Galen'e ve Polemon'a (Sâhibu'l-Firâse/Aflimun) da *Kitâbü'l-Hayevân* eserinde atflarda bulunur. Nitekim Galen'in hayvanlar hakkındaki görüşlerinden ve onlar hakkındaki deneylerinden bahseder. Hatta onun hayvanların sindirim sistemi, besinleri nasıl hazmettikleri gibi konularda söylediği ve yaptığı deneylerden etkilendiği ifade edilebilir. Zira kendisi ve hocası Nazzâm'ın hayvanların yiyecekleri hazmetme dirençlerine dair yaptıkları deney ve gözlemler bunu göstermektedir. Benzer şekilde Câhız, başka canlıların yaşamsal süreçleri ile ilgili yaptığı gözlemlerle de Galen'in fikirlerine atıf yaparak görüşlerini ortaya koymuştur. Öte yandan bakıldığında Câhız'ın eserlerinde Polemon'un yalnızca güvercinler hakkındaki görüşlerinden bahsettiği ifade edilebilir. Bu durum da Câhız'ın yaşadığı dönemde ya güvercinlerin kullanma alanlarının sıklığından ya da Polemon'un hayvanlar hakkındaki görüşlerinin tümünden haberdar olmamasından kaynaklı olabilir. Sonuç itibarıyla Câhız'ın Yunan zoolojisinden Aristoteles'in görüşleri başta olmak üzere Galen ve Polemon'a da dayanan birçok bilgiyi alımladığı söylenebilir. Ancak bu bilgileri bazen doğrudan bazen doğruluğunu araştırıp, sorgulayarak veya deney-gözleme başvurarak aktardığı görülmektedir.

Kaynakça

- Ahsan, Muhammad Manazir. *Social Life under the Abbasids (170-289/786-902)*. England: University of London, Philosophy Department, Doctoral Thesis, 1973.
- Aristoteles. *Aristotle's History of Animals: In Ten Books*. çev. Richard Cresswell. London: George Bell, 1883.
- Aristoteles. *Generation of Animals*. çev. C.D.C. Reeve. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2019.
- Aristoteles. *History of Animals*. çev. C.D.C. Reeve. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2019.
- Aristoteles. *Parts of Animals*. çev. C.D.C. Reeve. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2019.
- Azzâm, Mahfûz. *fi'l-Felsefeti't-tabî'a li'l-Câhız*. y.y.: Dâru'l-Hidaye, 1995.
- Bağdâdi, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Câhız, Amr b. Bahr. "Fi'l-cidd ve'l-hezl". *Resâ'ilü'l-Câhız*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Amr b. Bahr. "Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr". *Resâ'ilü'l-Câhız*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü'd-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbîr*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1968.
- Celîl, Ebü'l-Hubb. *Nukûlü'l-Câhız min Arîstû fi'l-Hayevân*. Bağdat: Dâru'ş-Şu'ûni's-Sekâfeti'l-Âmme, 2001.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcû'l-Luğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlmul Melabiyeyn, 1979.
- Demîrî, Kemâlüddîn. *Ad-Damiri's Hayât Al-Hayavân (A Zoological Lexicon)*. çev. A.S.G. Jayakar. II Volume. London: Luzac and Co, 1906.
- Demîrî, Kemâlüddîn. *Hayâtü'l-Hayevân el-Kübrâ*. Kum: Menşûratu'r-Râzî, 1985.
- Demîrî, Kemâlüddîn. *Hayâtül Hayevân Havas ve Esrarı*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2018.
- Duralı, Şaban Teoman. *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Edessa, Job Of. *Book of Treasures*. çev. A. Mingana. Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1935.
- Filius, Lourus S. *The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium Book I-X of the Kitâb Al-Hayavân*. Leiden: Brill Academic Publishers, Bilingual edition, 2018.
- Galen. *Doğal Yetiler Üzerine*. çev. Nur Nirven. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Galen. *On the Natural Faculties*. çev. Arthur John Brock. London: Harvard University Press, 1916.

- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture; The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsîd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London: Routledge, 1998.
- <https://www.arifoglu.com/sedef-otu-nedir?> (Erişim 11 Eylül 2023).
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. thk. A. Ali Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Maarif, t.y.
- İsfehânî, Râgıp. *Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. y.y : Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, t.y.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâibü'l-Mahlûkat*. thk. Abdulhelîm Muntasır. İskenderiye: Mektebetü'l-Usre, 1995.
- Kruk, Remke. *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals Books XI-XIV of the Kitâb al-Hayawân A Critical Edition*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1979.
- Lamouchi-Chebbi, Par Mme Kaouthar. *L'étude des insectes et autres petits animaux dans Le livre des animaux ou Kitâb al-Hayawân de Ğâhîz (776-868)*. Paris: l'Universite Sorbonne, Historie des Sciences, These de doctorat, 2018.
- Macit, Yüksel. *Mu'tezile'den Aforizmalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Mansûr, Said H. *The World-View of Al-Jahiz in Kitâb Al-Hayawân*. İskenderiye: Dâru'l-Maarif, 1977.
- Miller, Jeanne. *More Than the Sum of Its Parts: Animal Categories and Accretive Logic in Volume One of al-Jâhîz's Kitâb al-Hayawân*. America: New York University, Department of Middle Eastern and Islamic Studies, Doctoral Thesis, 2013.
- Özturan, Hümeyra. *Êthostan Ahlâka Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Pellat, Charles. *The Life and Works of Jahiz*. çev. D. M. Hawke. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Saliba, George. "Al-Jâhîz and the Critique of Aristotelian Science". *Al-Jâhîz: A Muslim Humanist for Our Time*. ed. Arnim Heinemann vd. Beirut: AUB Publication Office, 2009.
- Saygılı, Sefa. *Tasarımın İhtişamı Evrimin Tutarsızlığı*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. XVII Volume. Leiden: E.J. Brill, 1970.
- Sverdrup-Thygeson, Anne. *Böcekler Gezegeni (Tuhaf, Yararlı ve Hayranlık Uyandırıcı Dostlarımız Üzerine)*. çev. Dilek Başak. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ebû Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Taşçı, Tugay. *Roma'dan Bağdat'a -Galen ve Câhîz Düşüncesinde Teleolojik Açıklama-*. Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2022.
- Temkin, Owsei. "On Galen's Pneumatology". *Gesnerus* 8 (1-2) 1951, 180-189.
- Wilson, William Jerram. *Al-Jâhîz's and Arabic Zoology*. America: University of America, Middle East Center, Doctoral Thesis, 1965.



Câhız ve Antikite: Yunan Zoolojisinin Alımlanışı

Veysel Eliş

İslam Düşünce Enstitüsü

veyselelis3465@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8032-6569>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Câhız ve Antikite: Yunan Zoolojisinin Alımlanışı" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**Katılım Bankacılığında Sorunlu Krediler, Varlık Yönetim
Şirketleri ile İlişkileri ve Seçilmiş Ülke Örnekleri**

*Non-Performing Loans in Participation Banking, Relations
with Asset Management Companies and Selected Country
Examples*

Cemil Balkanlı

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam
Ekonomisi ve Finansı Ana Bilim Dalı – PhD Candidate, Sakarya University,
Institute of Social Sciences, Department of Islamic Economics and Finance

cemil.balkanli1@ogr.sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9034-6894>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atıf/Citation: Balkanlı, Cemil. "Katılım Bankacılığında Sorunlu Krediler, Varlık Yönetim Şirketleri ile İlişkileri ve Seçilmiş Ülke Örnekleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 213-244. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1430413>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

İslami finans, klasik iktisadi düzenin temel taşı sayılabilecek faizi finansal sistemin dışında bırakarak adil, kapsayıcı ve sömürüden uzak alternatif bir finansal sistem olarak ortaya çıkmıştır. Sistemin temelinde faizsizlik ve işlemlerin İslam hukukuna uygun şekilde gerçekleştirilmesi yatmaktadır. İslami finans bugün dünya çapında bir finansal büyüklüğe ulaşmış olup bu finansal yapının en büyük birimini de katılım bankaları oluşturmaktadır. Ancak tüm ayrışma çabalarına rağmen katılım bankaları, hem konvansiyonel bankalarla aynı hukuki çerçevede hareket etme zorunluluğu hem de aynı piyasada rekabet etme durumu nedeniyle zaman zaman benzeşmeye çokça yaklaşmaktadır. Bu benzeşme noktalarından biri de katılım bankalarının kullandıkları kredilerin geri ödeme sorunları ile karşılaştığı alanlarda gerçekleşmektedir. Bugün katılım bankaları sorunlu kredilerinin çözümü noktasında konvansiyonel bankalara çok benzeyen aksiyonlar almaktadır ki bunlardan biri de sorunlu kredi dosyalarının varlık yönetim şirketlerine satılmasıdır. Bu durum sistemin "İslami" oluşunu tehdit etmektedir. Bu çalışmada ülkemizdeki katılım bankalarında sorunlu krediler ve katılım bankalarının varlık yönetim şirketleri ile ilişkileri incelenmiş olup İslami finansın ana akım finansal sistem olarak kullanıldığı bazı ülkeler ile çeşitli sosyoekonomik kıstaslar açısından ülkemizle benzeşen bazı ülkelerde sorunlu kredilerin nasıl çözümlendiği incelenerek ülkemizdeki uygulamalara yönelik öneriler sunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslami Finans, Borç Satışı, Katılım Bankacılığı, Sorunlu Krediler, Varlık Yönetim Şirketleri.

Abstract

The Islamic finance movement, which became common since the 1940s, has found application areas in Malaysia, Pakistan, India and Egypt as a result of the search for an alternative to the classical financial order. This system, known worldwide as Islamic banking, is called participation banking in our country and the private sector or the state has taken various initiatives to operate on an interest-free basis. One of the most important problems of the institutions, which were revived as Special Finance Institutions in the 1980s and officially declared as Participation Banks in 2005, is the delays in the repayment of the financing provided, just like conventional banks. Since they are subject to the same law, the solutions that participation banks can produce for problematic loans cannot be different from those of conventional banks. This point challenges participation banks, which claim to be interest-free, but their paths intersect with Asset Management Companies, which are conventional financial institutions within the framework of their activities. According to the Banking Law No. 5411 and the regulations issued by the Banking Regulation and Supervision Agency, banks are required to determine specialized teams and special approaches for non-performing loans and, despite all efforts, loans that fall into non-performing loans must be removed from the financial records of the bank at the end of 3 years. Asset management companies, which came into play at this point and found an application area in our country with the regulations in 2002, have some privileges in terms of tax and financial records in order to fulfill the task assigned to them properly, and they can securitize the non-performing loans they take over and manage the collaterals attached to the loan as required. Similar problems of delayed repayment or non-payment of loans are also seen in financial institutions around the world. In the case of Iran, where the banking system in the country is entirely composed of Islamic banks and the system is managed by the Central Bank of Iran from a single source, the first measure for non-performing loans is the application of a profit share ceiling. Although there is an upper limit on the profit share that banks can give to their customers, despite all measures, loan delays reach significant levels due to the dual financial system in the country, one side of which is composed of semi-official institutions. In the Iranian banking system, loans must be delayed two to six months in order to be considered non-performing loans. Non-performing loans are monitored for up to eighteen months, and the loan debt may be written off if all legal remedies for the collection of the arrears are exhausted. In Pakistan, where the share of Islamic banking in the total banking sector is 20%, the Central Bank of Pakistan is at the center of the financial system. In the Pakistani banking sector, the classification of overdue loans and the provision ratios to be set aside for loans differs according to criteria such as the size of the company to which the financing is extended, the sector and the period of delay. Islamic banks use various contracts to restructure non-performing loans, and in the event of failure to collect as a result of

these transactions, the debt is irrevocably sold to restructuring companies. The situation is similar in Egypt, where the country's banking system is largely composed of conventional banks, with Islamic banking at 4.5%. In the financial system coordinated by the Central Bank of Egypt, which is at the center of the system, a serious examination is carried out prior to the allocation process to ensure that loans do not fall into arrears. Despite all measures, loans that are overdue for more than ninety days are classified as non-performing loans and legal proceedings are initiated. An important point that distinguishes the Egyptian practice from others is that there is no surplus accrual for overdue loans. For loans classified as overdue, surplus accrual is stopped and this is noted in the financial records of the relevant bank. If, despite all attempts, the delinquency remains uncollected at the end of the 3-year period, the debt is written off. In Indonesia, where the banking system is classified both in terms of its authority to access the country's general payment systems and in terms of its operational competencies, and where conventional banks are predominant and the share of Islamic banks is 7%, the Bank of Indonesia is at the center of the system. In the country where overdue loans are classified under five headings, there is a specially authorized institution for the restructuring of non-performing loans. These institutions provide capital inflows by securitizing the non-performing loans they take over with a practice similar to asset management companies in Türkiye. In Malaysia, where Islamic banks constitute 30% of the banking system, there are various regulatory and supervisory institutions as well as central banks in the financial system. Thanks to the institution established by the state in 1998 to manage non-performing loans, Malaysia was able to quickly repair the damage it suffered from the Asian Financial Crisis. In Malaysia, which today manages the process with different institutions with expertise for retail and corporate customers, the most important rule for sales to asset management companies is that the company to which the debts will be transferred must have at least 51% local ownership. Globally, the share of non-performing loans in total loans in Islamic banking is around 2.5%, and the countries analyzed are close to this level, with the exception of Iran. On the other hand, considering the practices in the countries examined, it is obvious that in addition to the laws and regulations in force in our country regarding the restructuring or disposal of the non-performing loans of participation banks, there is a need for some practices in accordance with Islamic finance.

Keywords: Islamic Finance, Debt Sale, Participation Banking, Non-Performing Loans, Asset Management Companies

Giriş

Finansal sistemlerin ortaya çıkış sebebi, fonların fazla olduğu yerden ihtiyaç duyulduğu yerlere akışkanlığını sağlamaktır. Bu hareketliliğin temel amacı ise fon fazlası olan kişilerin gelir elde etme beklentisidir. Dolayısıyla piyasalardaki fonların akış döngüsü, arz edenin kâr beklentisi ile talep edenin ödemeye razı olduğu fazlalık miktarı bir noktada buluştuğu sürece devam eder. Diğer yandan fonların, fon fazlası olan yerden fon ihtiyacı olan yere akışını koordine eden sistemin sürdürülebilir olması açısından fonların kaynağına dönmesi esastır. Ancak bazı durumlarda borç alanların bu borcu geri ödeme konusunda sıkıntı yaşadıkları görülür ki bu durumda da başlangıçta üzerinde uzlaşılan fon maliyetine ek olarak, ortaya çıkan gecikme için de ayrıca bir fazlalık talebi ve fiyatlaması söz konusu olmaktadır.

Genellikle sorunsuz ya da kısmen gecikmeli olarak kaynağına dönen fonlar bazen hiçbir şekilde kaynağına geri dönemeyebilir. Fonların kaynağına geri dönmemesi mikro anlamda fon arz edenin sermayesini azaltıp gelirini yok etmekle birlikte makro anlamda finansal sistemin sürdürülebilirliğini tehdit

etmektedir. Dolayısıyla kişiler, kurumlar ve devletler, finansal sistemin işleyişini tehdit eden bu sorunlu durumlarla ilgili olarak çeşitli önlemler almaktadır.

Ülkemizde yaşanan benzer durumlar için de finansal otoriteler çeşitli önlemler almaktadır ki bunlardan biri de finansal kuruluşların sorunlu kredilerini varlık yönetim şirketi olarak isimlendirilmiş, özellikli işlemler yapabilen ve bazı konularda istisnai haklara sahip olan finansal kurumlara belirli bir bedel karşılığında satmasıdır. Bu satış neticesinde, sorunlu krediler nedeniyle bankalar ve diğer finansal kuruluşların mali tablolarında meydana gelen bozulmalar giderilebilmektedir. Diğer yandan bu satış işlemi, sorunlu kredi dosyasının nominal değerinin oldukça altında bir bedel ile gerçekleştiğinden, dosyayı satın alarak tahsilat yollarını arayan varlık yönetim şirketlerine de bu işten kâr etme fırsatı sunulmaktadır. Meselenin asıl muhatabı olan borcunu ödeyememiş kişiler/şirketler için de daha düşük bir tutarla hatta çoğu zaman yapılandırılmış olarak borcunu ödemek ve hakkındaki olumsuz finansal izlenimi ortadan kaldırma ve yenilen kredilendirilebilir hale gelme imkânı sağlanmaktadır.

Tüm bu işleyiş klasik iktisadi sistem açısından herhangi bir sorun oluşturmamakla birlikte temelde faizsizlik, geniş anlamda adalet ve sosyal refahın tesisi iddiasıyla ortaya çıkmış olan İslami finansal sistem açısından sorun teşkil etmektedir. Zira sistemin üzerine inşa edildiği İslam dini, borcunu ödeyemeyen kişiye kolaylıklar sunmayı ve hatta gerekirse alacaktan feragat etmeyi öğütlemektedir. Kişiler açısından alacaktan feragat edilmesi ilk bakışta çok büyük bir sorun teşkil etmeyecek olsa bile kötü niyetli kasti hareketler ya da geniş kitleleri etkileyen harici sebepler dolayısıyla geri ödenmeyen borç tutarlarının büyük hacimlere ulaşması neticesinde makro boyutta bir finansal sorununa dönüşerek sistemin sürdürülebilirliği tehlikeye girecektir.

Bu çalışmanın amacı, temelde İslami finansı ana akım olarak kullanan ya da sosyolojik ya da ekonomik olarak ülkemizle benzeşen ülkelerden Malezya, Endonezya, Mısır, Pakistan ve İran'daki finansal kurumların sorunlu kredilerinin nasıl yönetildiğini ortaya koymak ve ülkemizdeki uygulamalarla karşılaştırarak alternatif önerileri sunmaktır.

Konu ile ilgili olarak Birgül Şakar, Güney Kore, Meksika, ABD ve Brezilya'daki varlık yönetim şirketi uygulamalarını incelemiş ve ilgili ülkelerdeki örneklerin başarı ve başarısızlık nedenlerini ortaya koyarak varlık yönetim şirketinin sahip olması gereken etkin özellikleri sıralamıştır.¹ Hüseyin Selimler, Malezya, Güney Kore, Tayland ve Endonezya'daki varlık yönetim şirketi örneklerini incelemiş ve merkezi ve merkezi olmayan varlık yönetim şirketi

1 Birgül Şakar, *Banka Yapılandırma Sürecinde Varlık Yönetim Şirketleri Seçilmiş Ülkeler ve Türkiye Uygulaması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

uygulamalarının ülkemizde de uygulanabilirliği hakkında öneriler sunmuştur.² Mustafa Tevfik Kartal ve Cüneyt Hakan Demir, ülkemizdeki katılım bankalarının sorunlu kredi dosyalarını varlık yönetim şirketlerine satışı uygulaması için bir mal veya menfaat satışı şeklinde yapılmasına yönelik bir öneri ortaya koymuşlardır.³ Emine Merve Azdiken, ABD, Meksika, Güney Kore ve İsveç'teki varlık yönetim şirketlerini incelediği çalışmasında etkinlik ve verimlilik bakımından tek bir yöntemin bulunmadığını belirtmiş ve ülkemizdeki uygulamalar için de vergi ve diğer alanlarda bazı istisnalar getirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁴ Çınar Kaya, ABD, Malezya, Tayland, Güney Kore ve Çin'deki varlık yönetim şirketi örneklerini incelemiş ve varlık yönetim şirketlerinin müşteri ilişkileri ile etkinliğinin artırılabilirliğini ve vergi benzeri istisnalar ile desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵ Mert Yeşin, ABD, Güney Kore, Tayland, Malezya ve Endonezya'daki varlık yönetim şirketi uygulamalarını incelediği çalışmasında varlık yönetim şirketlerinin daha etkin ve verimli çalışabilmesi adına bazı kanunlarda değişiklikler yapılması gerektiği önerisini getirmiştir.⁶ Ferdi Demir, ABD, Güney Kore, Meksika ve İsveç'teki varlık yönetim şirketi uygulamalarını incelemiş ve ülkemizdeki varlık yönetim şirketlerinin kârlılık ile ilgili olarak karşılık yönetimin daha etkin şekilde kullanılmasının önemli olduğunu ortaya koymuştur.⁷ Ümit Dağlı, Tayland, Güney Kore, Malezya, Endonezya, ABD ve İsveç'teki varlık yönetim şirketi uygulamalarını incelemiş ve ülkemizdeki varlık yönetim şirketleri ile bankaların bilgi paylaşımının yeterli seviyede olmadığı tespitinde bulunmuştur.⁸

Alternatif Bir Sistem Olarak İslami Finans ve Katılım Bankacılığı

İslami finans kavramı, yerli ve yabancı birçok kaynakta İslami bankacılık, katılım bankacılığı ve faizsiz bankacılık kavramları ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

- 2 Hüseyin Selimler, *Türk Bankacılık Sektöründe Sorunlu Kredilerin Varlık Yönetim Şirketlerince Tasfiyesi, Seçilmiş Ülkeler ve Türkiye Uygulaması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).
- 3 Mustafa Tevfik Kartal - Cüneyt Hakan Demir, "Türkiye'de Katılım Bankacılığında Sorunlu Kredilerin Varlık Yönetim Şirketlerine Satışı Üzerine Bir İnceleme ve Yöntem Önerileri", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 3/1 (Temmuz 2017), 89-115.
- 4 Emine Merve Azdiken, *Varlık Yönetim Şirketlerinin Dünya Ülkelerindeki Uygulamalarından Örnekler ve Türkiye'deki Varlık Yönetim Şirketlerinin Gelişimine Yönelik Politika Önerileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- 5 Çınar Kaya, *Bankacılık Sektöründe Varlık Yönetim Şirketleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- 6 Mert Yeşin, *Dünyada ve Türkiye'de Varlık Yönetim Şirketleri* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Finans Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- 7 Ferdi Demir, *Varlık Yönetim Şirketlerinin Kâr Yönetimi Uygulamalarına İlişkin Bir Analiz* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).
- 8 Ümit Dağlı, *Türkiye'deki Varlık Yönetim Şirketlerinin İşleyişi ve Dünyadaki Örnekleri ile Karşılaştırılması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

Temel olarak İslami finans, bütün finansal faaliyetlerin İslam dininin emir ve yasaklarına uygun ve faizden kaçınan bir anlayış ile gerçekleştirildiği sistemdir. Klasik finansal anlayışa alternatif arayışında olan muhafazakâr tasarruf sahibi kişiler tarafından sıklıkla kullanılan bu sistemin gelişimi için 1950'li yıllardan itibaren yoğun çalışmalar yapılmaktadır.⁹ Fon fazlası olanlardan İslam hukukunun kurallarına uygun şekilde toplanan fonların yine İslam hukukunun kurallarına uygun olarak fon talep eden kişilere aktarıldığı bu sistemin¹⁰ odak noktası, fon akış süreçlerinde kullanılan sözleşmelerin İslam hukukuna uygunluğudur.¹¹ Dışarıdan bakıldığında pek çok açıdan geleneksel finansal sisteme benzetilebilecek olmasının aksine İslami finansal sistemin ana unsuru olan faiz yasağı tek başına bu sistemi klasik iktisadi sistemden ayırmaktadır.¹²

Dünya üzerindeki tüm sistemler gibi İslami finansal sistemlerin de denetimine ve gözetimine tabi olduğu ulusal ya da uluslararası kuruluşlar mevcuttur. Bu kuruluşlar, sistemin daha etkin ve şeffaf bir şekilde sürdürülebilmesinin yanı sıra bölgesel ve küresel anlamda bir eşgüdüm sağlayarak İslami finansın gelişimi ve yayılımı için çalışmalar yapmaktadır. Bunlardan biri olan İslami Finansal Hizmetler Kurulu (IFSB) tarafından yayınlanmış olan hizmet standartlarına ait ilkeler de İslami finansın sadece bir finansal işleyişi hedeflemediğini ortaya koymaktadır. Dünya üzerinde faaliyet gösteren tüm İslami finansal kurumlar tarafından uyulması ve uygulanması beklenen bu ilkeler; doğruluk, dürüstlük ve adalet, gerekli itina ve gayreti gösterme, çalışanların gerekli yetkinliğe sahip olmaları, müşteriler hakkında yeterli bilgi edinme, müşterilere bilgi verme, çıkar ve görev çatışmalarını engelleme, İslam dininin kurallarına uygunluk olarak belirtilmiştir.¹³

Katılım bankası terimi Türk bankacılık sisteminde kullanılıyor olmakla birlikte dünya üzerinde benzer şekilde faaliyet gösteren bankalar genellikle "İslami banka" olarak adlandırılmakta olup katılım bankacılığı da "İslami bankacılık" olarak isimlendirilmektedir.¹⁴ Uygulama olarak katılım bankacılığı, faizsizlik temelinde hareket eden, bu temel prensibe aykırı olmayan tüm bankacılık işlemlerini yapan, fonları kâr ve zarara katılım esasına göre toplayıp ortaklık, ticaret, finansal kiralama gibi uygulamalar ile kullandıran

9 Eren Sümer, "Sukukun Aslına Uygun Gelişimi ve Proje Finansmanında Kullanılması için Öneriler", *Katılım Bankacılığında Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2018), 71.

10 Atilla Yanpar, *İslami Finans, İlkeler, Araçlar ve Kurumlar* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2015), 104.

11 Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance, Law, Economics and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2010), 7.

12 Tariq Alrifai, *İslami Finans ve Yeni Finansal Sistem* (İstanbul: Buzdağı Yayınevi, 2017), 175.

13 Islamic Financial Services Board (IFSB), *Guiding Principles on Conduct of Business for Institutions Offering Islamic Financial Services* (Malezya: Islamic Financial Services Board, Aralık 2009, IFSB-9), 4-15.

14 M. Şerafettin Özsoy, *Sağlam Bankacılık Modeli ile Katılım Bankacılığına Giriş* (İstanbul: Kuveyt Türk Yayınları, 2012), 65.

bir bankacılık sistemidir. Bugün ülkemizde bu prensiplerle faaliyet gösteren bankaların adındaki “Katılım” ibaresi, yapılan işlemlerin kâr ve zarara katılım esası üzerine gerçekleştirildiğini ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁵

Dünya genelinde İslami bankacılığa dair ilk girişimler, 1940’ların ortalarında Malezya’da görülmüş ve takip eden zaman içerisinde 1950’lerde Pakistan, 1969 yılında Hindistan, 1963-1967 yıllarında Mit Ghamr Tasarruf Bankası ve 1971 yılında Nasser sosyal Bank ile Mısır’da ortaya çıkmıştır.¹⁶

Ülkemizde, bazı kaynaklarda ilk İslami banka olarak anılan Hacı Âdem Beyzade İbrahim Sipahizade Hamid ve Şürekâsı Adapazarı İslam Ticaret Bankası 1913 yılında kurulmuştur.¹⁷ Diğer bir girişim ise yurtdışında yaşayan vatandaşların döviz birikimlerini ülkeye çekmek amacıyla hükümet girişimleri ile bir devlet bankası olarak 1975 yılında kurulmuş olan Devlet Sanayi İşçi ve Yatırım Bankası (DESİYAB)’dır.¹⁸

Nihayet 1983 yılında, 83/7506 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile Özel Finans Kurumları kurulmasına izin verilmiş ve katılım bankacılığının temelleri atılmıştır. Yıllar içerisinde yapılan çeşitli kanuni düzenlemelerden sonra 2005 yılında 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu kabul edilmiş ve o güne kadar özel finans kurumu adıyla faaliyet gösteren kuruluşlar Katılım Bankası adını almıştır.¹⁹

Katılım bankaları, mevduat bankalarından farklı olarak özel cari hesaplar ve kâra ve zarara katılma hesapları ile fon toplayarak, topladığı bu fonlarla oluşturduğu havuzlardan İslami finans ilkelerine uygun olarak kullandırım yapmak ve kullandırılmalar neticesinde elde edilen geliri müşterileri ile paylaşmak esasını çalışır. Fon toplama ve kullandırım işlemlerini, mudarebe, murabaha, müşareke gibi İslam hukukuna uygun finansal sözleşmelere dayalı olarak gerçekleştirmekte olup geleneksel bankacılıktan ayrıldığı en önemli nokta ise işlemlerin mal veya hizmet alımına yönelik olmasıdır.²⁰

2022 yılsonu verilerine göre bankacılık sektörü içerisindeki payı aktif büyüklüğü açısından %8.3’e ulaşmış olan katılım bankalarının kullandığı fonların büyüklüğü de yaklaşık 680.000.000.000 TL tutarına ulaşmış bulunmaktadır.²¹ Konvansiyonel bankalarla aynı piyasada yer alıp sektördeki payını büyütmeyle yönelik girişimlerde bulunan katılım bankaları, konvansi-

15 *Katılım Bankacılığı, Nedir? Nasıl Çalışır?* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2017), 2.

16 Mervyn K. Lewis – Latifa M. Algaoud, *Islamic Banking* (İngiltere: Edward Elgar Publishing, 2001), 5.

17 Münir Kutluata, “Sakarya’da Bankacılık ve Türk Ticaret Bankası”, *İstanbul Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 11 (Eylül 2011), 76-77.

18 Şakir Görmüş (ed.), *Yeni Başlayanlar İçin İslami Finans* (İstanbul: Pesa Yayınları, 2018), 94.

19 Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), “Tarihçe” (Erişim 12 Ekim 2023).

20 Özsoy, *Sağlam Bankacılık Modeli ile Katılım Bankacılığına Giriş*, 119.

21 Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), “Veri Peteği” (Erişim 12 Ekim 2023).

yonel bankaların yaşadığı sorunlara benzer sorunlarla mücadele etmektedir. Bu sorunların, finansal sistemin sürdürülebilirliği açısından en riskli olanı, kredilerin geri ödenmemesi sorunudur ve bu sorun katılım bankalarında da kendini göstermekte olup sorunlu krediler olarak adlandırılan ta kipteki alacakların toplam rakamı 2022 yılı itibariyle 9.114.000.000 TL'ye ulaşmıştır.²² Bankacılık sektörünün kronik sorunu haline gelmiş olan sorunlu kredilerin sektöre etkilerini en aza indirmek ve tahsilât ya da tasfiye açısından bir yol gösterici olması bakımından Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu tarafından 29 Haziran 2021 tarihinde “Sorunlu Alacak Çözümleme Rehberi” yayınlanmıştır. Bu rehber ile sorunlu kredilerin takibi ve tasfiyesi için belirli zaman kısıtları ve izlenecek çeşitli yollar çizilmiş olup tasfiye yollarından biri olarak sorunlu kredi dosyalarının Varlık Yönetim Şirketleri'ne satışı da zikredilmiştir.

Sorunlu Krediler ve Varlık Yönetim Şirketleri

Sorunlu kredi kavramı, adından da anlaşılacağı üzere kullanılan kredinin geri ödenmesinde sorun yaşanan ve kredi ömrü boyunca yeniden yapılandırma vb. çözümlerle bir şekilde tahsilâtı sağlanmaya çalışılan ya da geri ödemede yaşanan sorunlar neticesinde kredi tahsilinin imkânsız hale gelmesi neticesinde tahsilât ve tasfiyesi için kanun ve yönetmeliklerle belirlenmiş farklı yollar izlenen kredileri ifade etmektedir. Sorunlu krediler, finansal sistemin sağlıklı ve sürdürülebilir olmasının önündeki en büyük engellerden biri olup aynı zamanda bankaların bu sorunlu krediler için kanun ve yönetmeliklerle belirlenmiş oranda karşılık ayırması gerekmektedir. Bu karşılık vb yükümlülükler ise bankaların sermaye yapısının gücünü azaltmaktadır.

Ülkemizde krediler, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu tarafından 2016 yılında yayınlanmış olan *Kredilerin Sınıflandırılması ve Bunlar İçin Ayırılacak Karşılıklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte* canlı alacaklar ve donuk alacaklar olarak iki temel başlık altında gruplanmış olup geri ödeme süreçlerinde sorun yaşanmaması ya da varsa gecikmenin durumuna göre bu iki başlığın altında toplamda beş ayrı alt başlık halinde sınıflandırılmıştır.

Bu yönetmeliğe göre, geri ödenmesinde sorun yaşanması beklenmeyen ve teminatlara başvurmaksızın normal yollardan tahsil edilebilmesi beklenen krediler canlı alacaklar başlığı altında birinci grupta yer alan *Standart Nitelikli Krediler* olarak ifade edilmiştir. Canlı alacaklar başlığı altında sınıflandırılmış olan ikinci grup ise *Yakın İzlemedeki Krediler* olup bu kredilerin geri ödemesinde yaşanabilecek gecikmelerin otuz günden fazla olabileceği ancak doksan günü geçmeyeceği ve teminatlara başvurmaksızın tüm kredi borcunun tahsil edileceği öngörülen kredilerdir. Donuk alacaklar başlığı altında ve üçüncü

22 Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), *Yıllık Sektör Yayınları, Katılım Bankaları 2022* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2023), 125.

grupta yer alan krediler *Tahsil İmkânı Sınırlı Krediler* olarak isimlendirilmekte ve bu kredilerin geri ödeme sürecinde gecikmelerin doksan günü aşabileceği ancak yüz seksen günü aşmayacağı ve teminatlara başvurulmadığı durumlarda kredinin tamamının tahsil imkânının sınırlı olacağı öngörülen kredilerdir. Donuk alacaklar başlığı altında yer alan bir başka kredi ise dördüncü grupta yer alan *Tahsili Şüpheli Krediler*dir. Bu kredilerin geri ödemesinde yaşanan gecikme süresinin yüz seksen günü aşıya bile bir yılı aşmayacağı ve teminatlara başvurulmaksızın kredinin tahsilinin sağlanamayacağı öngörülen kredilerdir. Donuk alacaklar başlığı altındaki son kredi ise beşinci gruptaki *Zarar Niteliğindeki Krediler*dir. Bu grup kredilerin tahsilinde yaşanan gecikme süresi bir yılı aşmış olup kredinin herhangi bir şekilde tahsiline imkân bulunmadığının öngörüldüğü kredilerdir.

Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu tarafından 2021 yılında yayınlanmış olan Sorunlu Alacak Çözümleme Rehberi uyarınca bankalar, yukarıda sayılmış olan sorunlu kredilerin çözümü için üç yıllık bir tahsilât stratejisi geliştirilmek ve açık ve şeffaf bir şekilde tahsili ve takibi için operasyonel gereklilikleri yerine getirmek durumundadır. Yeniden yapılandırmanın mümkün olmadığı durumlarda ise tasfiye işlemlerini başlatmalı ve tahsil amacıyla krediye bağlı teminatların kullanılması, yasal süreçlerin başlatılması yahut sorunlu kredi dosyasının varlık yönetim şirketine satışı seçenekleri değerlendirilmelidir.²³

Yönetmelikte, sorunlu kredi dosyalarının kendisine satılabileceği ifade edilen Varlık Yönetim Şirketleri, 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu'nun 143. Maddesinde zikredilmiş olup bankaların ve Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu'nun alacaklarını satın alabilecek, aldığı bu alacakları yeniden yapılandırabilecek finansal kuruluşlardır. Aynı maddenin devamında varlık yönetim şirketleri, satın aldığı kredi dosyaları kapsamında bulunan teminatların işlenmesi, kiralanması ve kredi borçlularına ilave finansman sağlanması veya sermayelerine iştirak etmesi bakımından yetkili kılınmıştır.

Sorunlu kredilere ait süreçlerin, alacaklısının dışında uzmanlaşmış kurumlarca yönetilmesi fikri, 1930'larda dünyayı etkisi altına alan ekonomik bunalımın etkisi ile Avusturya Ulusal Bankasının önerisi ile ortaya çıkmış ve Avusturya Ulusal Bankası eliyle kurulan bir şirket bankaların sorunlu kredilerini satın almakla vazifelendirilmiştir. Takip eden yıllarda yaşanan benzer ekonomik kriz dönemlerinde Çek Cumhuriyeti, Fransa, Endonezya, Arnavutluk, İsveç, Japonya, Meksika, Amerika Birleşik Devletleri ve İspanya gibi ülkelerde de devlet eliyle benzer kurumlar kurulmuştur.²⁴

23 Sorunlu Alacak Çözümleme Rehberi (SAÇR), Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (2021), md. 77.

24 Osman Oy – Hasan Tengiz, *Varlık Yönetim Şirketleri* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2018), 101.

Varlık yönetim şirketleri, ülkemizde ilk olarak 30.01.2002 tarihli 4743 sayılı *Mali Sektöre Olan Borçların Yeniden Yapılandırılması ve Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun* ve bu kanuna dayanarak çıkartılan birtakım yönetmelikler ile uygulama alanı bulmuştur. 2000'li yılların hemen başında yaşanan ekonomik sorunlar ülkemizdeki bankacılık sektörü üzerinde önemli etkilere yol açmış ve 2000 yılı sonunda %11 olan tahsili gecikmiş alacakların kredilere oranı 2001 yılı sonunda %29 seviyesine ulaşmıştır. Bu noktada devreye giren Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu'nun Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu'na devrolan 21 bankanın kredi alacakları ile ilgili aldığı sert tedbirler neticesinde hem bankacılık sektöründe hem de reel sektörde ciddi sorunlar ortaya çıkmıştır. Reel sektörün içine düştüğü finansal krizin aşılması amacıyla finans sektörü ile reel sektörü bir araya getirerek şirketlerin borçlarının yeniden yapılandırılmasına yönelik İstanbul Yaklaşımı ve Anadolu Yaklaşımı adıyla bilinen uygulamaları devreye sokulmuştur. Yukarıda zikredilen 4743 sayılı kanun ile ilk uygulamaları ortaya çıkan Varlık Yönetim Şirketleri bugünkü oluşumu 5411 sayılı Bankacılık Kanunu ile şekillenmiştir.²⁵

2024 yılı itibariyle ülkemizde aktif olarak faaliyet gösteren varlık yönetim şirketi sayısı 25 adettir.²⁶ Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu verilerine göre varlık yönetim şirketleri kârlılıklarını her geçen yıl ciddi oranda arttırmaktadır. 2020 yılında 18 şirket bünyesinde 2.150 personel ile gerçekleştirdikleri faaliyetleri neticesinde 292.000.000 TL kâr elde etmiş olan varlık yönetim şirketlerinin sayısı 2021 yılında 21'e yükselirken personel sayısı 2.261 olup yılsonu kârı 858.000.000 TL seviyesine ulaşmıştır. 23 şirket ve 2.324 personel ile faaliyet gösterdikleri 2022 yılsonu itibariyle varlık yönetim şirketlerinin kârı 1.790.000.000 TL tutarına ulaşmıştır.²⁷

Tüm bu kârlılık rakamları, varlık yönetim şirketlerinin bankacılık sektörü ile ne kadar yakın çalıştığı ve sektör için ne kadar önemli olduğunu ortaya koyarken diğer yandan katılım bankalarının varlık yönetim şirketleri ile ilişkileri tartışmaları beraberinde getirmektedir.

Varlık yönetim şirketlerinin faaliyetlerinin büyük çoğunluğu mevduat bankalarından devraldıkları sorunlu alacaklar üzerinden gerçekleşmekte olsa da katılım bankalarının da sorunlu kredilerini zaman zaman varlık yönetim şirketlerine sattıkları görülmektedir. Nitekim geçmiş dönemlerde katılım bankacılığı alanında önemli faaliyetleri bulunan Bank Asya'nın 2014 faaliyet raporunda varlık yönetim şirketlerine satılmış sorunlu kredi rakamlarına yer

25 Oy – Tengiz, *Varlık Yönetim Şirketleri*, 102.

26 Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK), "Kuruluş Listesi" (Erişim 12 Ekim 2023).

27 Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK), "Varlık Yönetim Şirketleri Verileri" (Erişim 12 Ekim 2023).

verilmiştir. Benzer şekilde Türkiye Finans Katılım Bankası'nın 2021 yılı faaliyet raporunda, Kuveyt Türk Katılım Bankası'nın 2021 yılı faaliyet raporunda ve Albaraka Türk Katılım Bankası'nın 2019 yılı faaliyet raporunda, varlık yönetim şirketlerine satışı gerçekleştirilmiş sorunlu kredilere ait bilgiler yer almaktadır.

Mevduat bankaları açısından sorunlu kredilerin varlık yönetim şirketlerine satılmasında herhangi bir sorun bulunmamasına karşın katılım bankalarının varlık yönetim şirketleri ile olan ilişkileri, İslami finans çerçevesinde alacak satımının fıkhi açıdan değerlendirmesine muhtaçtır. Bu açıdan bakıldığında, varlık yönetim şirketine satılan sorunlu kredi dosyalarının veresiye (nesîe) faizi ve diğer fazlalıkları içeriyor olması ve ayrıca dosyanın satışı hususunda borçlunun rızasının alınmamış olması nedeniyle temelde fıkhen, uygulamada ise İslami finans açısından uygun bulunmamaktadır.²⁸

Seçilmiş Ülkelerden Örnekler

Çalışmanın bu bölümünde, ülkedeki Müslüman nüfusun çokluğu, ülkenin finansal sisteminde İslami finansın payının ülkemizdeki oran ile yakın olması yahut ülkenin finansal sisteminin tamamıyla İslami finans üzerine olması şeklindeki kısıtlara göre İran, Pakistan, Mısır, Endonezya ve Malezya ülkeleri seçilmiş ve bu ülkelerdeki sorunlu krediler ve tasfiye yöntemleri incelenmiştir.

İran

İran'da bankacılık tarihi, 1888 yılında İran İmparatorluk Bankası'nın İngilizler tarafından kurulması ile başlamış olup kısa bir süre sonra Ruslar tarafından kurulmuş olan Rus Kredi ve Kalkınma Bankası faaliyete başlamıştır. İlk İran devlet bankası olan ve günümüzde Bank Sepah adı ile faaliyetlerine devam eden Pahlavi Ghoshoon bankası 1925 yılında kurulmuştur. 1928 yılında ise, 1931-1960 yılları arasında hem devlet ticari bankası hem de merkez bankası görevlerini yürütmüş olan ve günümüzde de faaliyetlerine devam etmekte olan Bank Melli İran kurulmuştur.²⁹

İran'da devrim öncesi sıkı bir şekilde denetlenen ve Şah'ın önemsedığı sektörlerle kaynak sağlamaya odaklanmış olan bankacılık ve finans sektörü İslam Devrimi sonrasında köklü bir dönüşüm sürecine girmiştir. Ülkede İslami finansın da başlangıcı sayılabilecek bu devrim ve izleyen süreçte çıkarılan kanunlarla ülkedeki tüm banka ve sigorta kuruluşları devletleştirilmiş ve

28 Batuhan Buğra Akartepe, *Alacak Satımı Uygulamaları ve Analizi: Varlık Yönetim Şirketi Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 75.

29 Asian Bankers Association (ABA), "ABA Position Papers on Experience on Iran in Islamic Banking" (Erişim 03 Kasım 2023).

36 banka ve 16 tasarruf şirketinden oluşan bankacılık sistemi, mecburi birleşmeler neticesinde dokuz farklı banka yapısı içerisinde toplanmıştır.³⁰ Günümüzde İran bankacılık ve finans sisteminde, devlet sermayeli ticari bankalar, devlet sermayeli ihtisas bankaları, özel sermayeli bankalar, karz-ı hasen bankaları, iki-uluslu bankalar ve banka dışı kredi kuruluşları olmak üzere altı farklı türde toplam 36 adet kuruluş faaliyet göstermektedir.³¹

Günümüzde İran'da finansal sistem, devrim sonrası İran İslam Cumhuriyetinin Merkez Bankası olarak 1960 yılında kurulmuş olan "BANK MARKAZI JOMHOURI ISLAMI IRAN" tarafından yönetilmektedir. İran'da gerçekleştirilen İslam devrimi sonrasında bankacılık ve finans alanındaki kanunlar, devrimin ilkelerini yansıtacak şekilde güncellenmiş ve 1979 tarihli Bankaların İdaresi ve Bankaların Kamulaştırılması Kanunlarına uyumlu olarak 1983 tarihinde Faizsiz Bankacılık kanunu yürürlüğe girmiştir.³²

İran Merkez Bankası'nın denetim ve koordinasyonunda yürüyen İran finans sisteminde sektörlere göre kullanılabilir kredilere karşılık olarak talep edilebilecek ve vadeli mevduatlara verilebilecek kâr oranları için tavan uygulaması mevcuttur.³³ Bu uygulama, hem finansal kaynakları ülkenin kalkınması bakımından doğru kaynaklara yönlendirmek hem de mevduat sahiplerini yüksek gelir vadeden finansal kurumların batması nedeniyle oluşabilecek sorunlardan uzak tutmak için kullanılmaktadır.

Ancak tüm bu uygulama ve denetimlere rağmen İran'daki finansal sistemin en büyük bileşeni olan bankacılık sektörü ikili yapıdan kurtulamamıştır. Bir tarafını nizami bankaların oluşturduğu bu yapının diğer tarafında gayrinizami finans ve kredi kurumları yer almakta ve bir şekilde halkı yüksek gelir vaadi ile manipüle ederek mevduatları kendilerine çekmekte bankacılık sektörünün yaklaşık %25'ini teşkil etmektedirler.³⁴ Temelini yardımlaşma amacıyla kurulan borç sandıklarının oluşturduğu banka dışı finansal kuruluşların zamanla kredi veren ve halka kâr payı dağıtan kuruluşlara dönüşmesi ve vaat edilen yüksek getirilerin ödenmesi bir yana, mevduatların anaparalarının bile ödenmemesi söz konusu olmuştur. Neticesinde, bu kurumların müşterisi olan üç milyon mevduat sahibinin 3,6 Milyar USD tutarına ulaşan alacağı sebebiyle 2017 yılında halk hareketleri başlamıştır.³⁵

30 T.C. Tahran Büyükelçiliği Ticaret Müşavirliği (TBTM), *İran Bankacılık Sistemi, INSTEX ve NIMA Raporu*, (2019), 1.

31 Central Bank of Iran (CBI), "Bank Supervision: Banks and Credit Institutions" (Erişim 04 Kasım 2023).

32 Central Bank of Iran (CBI), "About Bank: General Information" (Erişim 04 Kasım 2023).

33 Central Bank of Iran (CBI), "Monetary Policy: Banking Profit Rates" (Erişim 04 Kasım 2023).

34 İran Araştırmaları Merkezi (İRAM), "İran'da Paramızı İsteriz Protestoları" (Erişim 04 Kasım 2023).

35 Anadolu Ajansı (AA), "İran'daki Protestolarda Kredi ve Finans Kurumları Mağdurlarının Etkisi" (Erişim 5 Kasım 2023).

İran bankacılık sisteminde varlıklar, ülkemizdeki gibi sınıflandırmaya tabidir. Buna göre, varlıklar kalitelerine göre *Cari*, *Gecikmiş*, *Vadesi Geçmiş* ve *Şüpheli olmak* üzere dört sınıfa ayrılmakla birlikte kaliteyi etkileyen unsurlar zaman, müşterinin finansal durumu ve ilgili endüstri ya da faaliyet kolu olmak üzere üçe ayrılmıştır. Gecikme süresi sıfır gün ile iki ay arasında olan krediler *Cari* olarak ifade edilmiş olup geleceği parlak ve ürün ve hizmetlerin istikrarlı olduğu bir sektörde yer alan müşterinin finansal durum analizi neticesinde ödemede sorun yaşanmayacağı düşünülmektedir. Geri ödemede yaşanan gecikme süresinin iki ay ile altı ay arasında değiştiği krediler *Gecikmiş* olarak ifade edilmekte olup nispeten istikrarlı bir yapıya ve sınırlı büyüme imkânına sahip sektörde yer alan müşterinin gecikmede sorunlar yaşayabileceğine dair sinyaller alınmaktadır. Gecikme süresi altı aydan uzun ancak on sekiz aydan kısa olan krediler *Vadesi Geçmiş* olarak ifade edilmektedir. Büyümesi sınırlı ve durgun bir piyasada faaliyet gösteren müşterinin yükümlülüklerini yerine getiremeyeceği düşünülür. Kredideki gecikme süresinin on sekiz ayı aştığı ve müşterinin ödeme adına herhangi bir şey yapmadığı krediler *Şüpheli* olarak sınıflandırılmaktadır.³⁶

İran Merkez Bankası tarafından 2011 yılı 12. ayında yayınlanmış olan Bankacılık Sisteminin Para, Kredi ve Denetim Politikaları yönetmeliği ile gecikmiş krediler konusunda, kredi kuruluşlarının müşterilerinin gecikmelerine yansıtıkları gecikme cezasını kredi kâr oranından düşerek kalan kısım için terkin etmelerine imkân sağlamaktadır. Yani müşteriye yansıtılan gecikme cezasının kredi kâr oranını aşan kısmını almamak konusunda kredi kuruluşu özgür bırakılmış ancak bu uygulamayı, müşterinin yapılandırma sonrası tüm borcu ödemek suretiyle kapatması şartına bağlamıştır.³⁷

İran Merkez Bankası tarafından yayınlanmış olan yıllık rapora göre 2020 yılı itibarıyla takipteki kredilerin toplam kredilere oranı, kamu ticari bankalarında %5,3, kamu ihtisas bankalarında %13,4 ve özel bankalarda ise %8,5 olarak gerçekleşmiştir.³⁸ Kamu ticari bankaların kamu ihtisas bankalarından daha düşük takip oranı göze çarparken, özel bankaların takipteki krediler oranı rakamlarında çok farklı değerler görülmektedir. Örneğin 2020 yılı verilerine göre Khavarmianeh Bankası takipteki kredi oranı %1,29 iken Sarmayeh Bankası takipteki krediler oranı %91,1 olarak gerçekleşmiştir.³⁹

36 Guideline for Asset Classification of Credit Institutions (GACCI), Central Bank of Iran (2006), md. 2.1-2.2-2.3-2.4.

37 Monetary, Credit and Supervisory Policies of the Banking System (MCSPBS), Central Bank of Iran (2011), 12, md.14.

38 Central Bank of Iran (CBI), *Annual Review for 1398 (2019/20)* (Tehran: Central Bank of The Islamic Republic of Iran, 2022), 27.

39 Mohammad Hashem Botshekan vd., "Global Economic Policy Uncertainty and Non-Performing Loans in Iranian Banks: Dynamic Correlation Using the DCC-GARCH Approach", *Journal of Money and Economy* 16/2 (Haziran 2021), 200.

İran bankacılık sisteminde, tahsil edilemeyen kredi alacaklarının takibini yapan bir kuruluş olmadığı gibi ülkedeki faizsiz bankacılık uygulamalarında dikkate alınan içtihatlarla uyumlu bir ekonomik çözüm de bulunmamaktadır ve gecikmedeki kredilere para cezası uygulanması da İran İslam Devriminin gerçekleştiği günden bugüne tartışılan bir konudur.⁴⁰ Örneğin, kullanılan kredi borçlusunun iflası, krediyi geri ödeyememe konusunda haklı bir gerekçe olarak görülmekte olup bu durumda bankanın kredi borcunu yönetim onayı ile tahsil edilemez olarak kabul etmesi ve borcun silinmesi söz konusudur.⁴¹

Pakistan

Pakistan'ın İslami bir kimlik ile yeniden yapılanması sürecinin mimarı ve ülkenin kurucusu olan Muhammed Ali Cinnah'ın, Pakistan Devlet Bankası açılışında sarf ettiği şu sözler, ülkenin İslami finansal bir sistem arayışındaki kararlılığını ortaya koymaktadır: "Araştırma kuruluşunuzun İslami sosyal ve ekonomik yaşam anlayışıyla uyumlu bankacılık uygulamalarının geliştirilmesi konusundaki çalışmalarını dikkatle izleyeceğim".⁴²

Pakistan'ın milli bankacılık serüveni, 14 Ağustos 1947'de İngiliz yönetiminden bağımsızlığını kazanan ülkenin 1 Temmuz 1948'de merkez bankası faaliyetlerini gerçekleştirecek olan Pakistan Devlet Bankası'nın kurulması ile başlamıştır. 1956 tarihli Pakistan Devlet Bankası Yasası ile ülkede finansal kurumların ve bankaların kurulması teşvik edilmiş ancak bu durum, çeşitli nedenlerle finansal sektörde sağlıklı rekabet ve hukuk dışı uygulamalara yol açmış olup yapılan reformlarla iyileşme sağlanmaya çalışılmıştır. 1974 yılına gelindiğinde ise ülkedeki tüm bankalar kamulaştırılmıştır. 1956 yılında kabul edilen anayasaya göre faize dayalı işlemlerin bankacılık sisteminden süratle çıkarılması gerekliliği nedeniyle bankaların kamulaştırılmasını takip eden 1979-1992 yılları arasında Pakistan hükümetince bankacılık sektörü ve finansal piyasalar için faizsiz ürünlerle ilgili girişimleri söz konusu olmuş ve 1990'lı yıllarda hükümet tarafından özel bankacılık teşvik edilmiş olup ülkede bankacılık sektörünün gelişimi ve rekabet ortamı sağlanmıştır.⁴³

2000 yılına gelindiğinde Pakistan'da ikili bankacılık sistemine geçiş süreci başlamış ve önceki yıllardaki keskin dönüşümler neticesinde yaşanan sorun-

40 Farhad Nili, "Iran – Islamic Banking and Finance", *The Islamic Finance Handbook: A Practitioner's Guide to the Global Markets*, ed. Sasika Thiagaraja vd. (Singapur: Wiley, 2014), 191.

41 Guideline for Asset Classification of Credit Institutions (GACCI), Central Bank of Iran (2006), md. 2 – 7.

42 Muhammad Bilal Zafar – Ahmad Azam Sulaiman, "Islamic Banking in Pakistan: Emergence, Growth and Prospects", *Growth and Emerging Prospects of International Islamic Banking*, ed. Abdul Rafay (Amerika: IGI Global, Haziran 2020), 62.

43 Ashfaq Ahmad vd., "Banking Developments in Pakistan: A Journey from Conventional to Islamic Banking", *European Journal of Social Sciences* 17/1 (2010), 12-14.

ların benzeri sorunlarla karşılaşmamak adına kademeli bir geçiş stratejisi benimsenmiştir. Buna göre, özel sektörde tam teşekküllü İslami bankaların açılmasına izin verilmesi, geleneksel bankalara İslami bankacılık iştirakleri kurma izni verilmesi ve mevcut konvansiyonel bankalara bağımsız İslami bankacılık şubeleri ya da İslami bankacılık pencereleri açma izni verilmesi kararlaştırılmıştır. 2002 yılında ilk İslami banka lisansını alan Meezan Bank ile birlikte ülkede özel sektör için İslami bankacılığın önü açılmıştır.⁴⁴

Pakistan hükümetince, İslami finansın gelişimi adına stratejik planlar oluşturulmakta ve beş yıllık süreleri kapsayacak şekilde yayınlanmaktadır. 2021-2025 yıllarını kapsayacak şekilde hazırlanmış ve 2021 yılı Nisan ayında yayınlanmış olan üçüncü İslami Bankacılık Sektörü Stratejik Planı çerçevesinde, bankacılık sektörü içerisindeki payı % 17,3 olan İslami Bankacılık sektörünü %30 pay seviyesine çıkartma hedefi ortaya konmuştur.⁴⁵

Pakistan İslami bankacılık piyasası 2022 yılsonu itibarıyla, beşi tam teşekküllü İslami banka ve on yedisi İslami bankacılık şubesine sahip konvansiyonel bankadan oluşmaktadır ve İslami bankacılığın toplam bankacılık sektörü içerisindeki payı aktif büyüklük bakımından %20,2 iken mevduat toplamı bakımından %22 olarak gerçekleşmiştir.⁴⁶

Pakistan bankacılık sektöründe sorunlu kredilerin sınıflandırılması ve bu konuda alınacak aksiyonlar hususunda Pakistan Devlet Bankası tarafından yayınlanan ihtiyati düzenlemeler rehber görevi görmektedir. Gecikme gün sayılarına göre, sırasıyla *özellikle bahsedilen diğer varlıklar, standart altı, şüpheli* ve *zarar* olmak üzere dört başlıkta sınıflandırılan gecikmiş krediler için ayrılacak karşılık tutarları, kullanılan işletme profiline ve kullanıldığı sektöre göre değişmektedir.⁴⁷ Rehberde belirtildiği şekliyle gecikme gün sayılarına göre kredi sınıflandırması ve işletme profili ve finansmanın kullanıldığı alanına göre ayrılacak karşılık oranları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

44 Zafar – Sulaiman, "Islamic Banking in Pakistan", 64.

45 State Bank of Pakistan (SBP), *Strategik Plan for Islamic Banking Industry 2021-2025* (Pakistan: State Bank of Pakistan, 2021), 8.

46 State Bank of Pakistan (SBP), *Islamic Banking Bulletin* (Pakistan: State Bank of Pakistan, 2022), 1.

47 World Bank Group (WBG), *Diagnostic Assessment Report: Non-Performing Loan Market Assessment in Pakistan* (Washington: International Finance Corporation, 2022), 55-56.

Tablo 1: Gecikme Gün Sayısına Göre Kredi Sınıflandırması ve Ayrılacak Karşılık Tablosu

İhtiyati Düzenleme/ Gecikme Gün Sayısı	90 Günden Fazla	180 Günden Fazla	365 Günden Fazla	548 Günden Fazla	730 Günden Fazla
Kurumsal ve Ticari Şirket Finansmanları	Standart Altı %25 Karşılık	Şüpheli %50 Karşılık	Zarar %100 Karşılık		
Küçük İşletme Finansmanları (50 kişiye kadar çalışan ve 150 Milyon PKR Ciro)	Özellikle Bah- sedilen Diğer Varlıklar %10 Karşılık	Standart Altı %25 Karşılık	Şüpheli %50 Karşılık	Zarar %100 Karşılık	
OBİ İşletme Finansmanları (51-250 çalışan ve 150-180 Milyon PKR Ciro)	Standart Altı %25 Karşılık	Şüpheli %50 Karşılık	Zarar %100 Karşılık		
Altyapı Proje Finansmanları	Özellikle Bah- sedilen Diğer Varlıklar %0 Karşılık	Standart Altı %25 Karşılık	Şüpheli %50 Karşılık		Zarar %100 Karşılık
Tarımsal Finansmanlar	Özellikle Bah- sedilen Diğer Varlıklar %0 Karşılık		Standart Altı %20 Karşılık	Şüpheli %50 Karşılık	Zarar %100 Karşılık
Kredi Kartları		Zarar %100 Karşılık			

Kaynak: World Bank Group (WBG), Diagnostik Assessment Report: Non-Performing Loan Market Assessment in Pakistan, 2022, 193. (Erişim: 15 Kasım 2023)

Pakistan bankacılık sisteminde sorunlu kredilerin yeniden yapılandırılmasında, alacaklı banka ya da finans kuruluşu ile müşterinin uzlaşması durumunda “mark-up” ya da “buy back” şeklinde isimlendirilen sözleşmeler kullanılmaktadır. Buna göre müşteri ile finansal kuruluş arasında fiziksel olarak satışı gerçekleşmeyen, kurgusal bir malın müşteri tarafından finansal kuruluşa satışı ve bedelinin müşteriye ödenmesi sonrası kurgusal bir geri satış ile müşterinin vadeli olarak borçlandırılması söz konusudur. Bu satıştan meydana gelen bedel müşteriye ödenerek gecikmeler kapatılır ya da müşteriye ödenmeksizin doğrudan gecikmeler kapatılmaktadır. Kurumsal müşteriler ile yapılandırma sürecinde ise Yüksek Mahkeme tarafından atanacak bir iflas memuru liderliğinde şirketin tasfiyesi yoluna gidilir yahut borçlu şirket ile

alacaklı finans kurumunun yeni bir ödeme planı oluşturarak anlaşması durumunda bu ödeme planının yine Yüksek Mahkeme ve Pakistan Menkul Kıymet ve Borsa Komisyonu tarafından onaylanması gerekmektedir.⁴⁸

Bununla birlikte Pakistan’da, ülkemizdeki varlık yönetim şirketlerine benzer yapılar mevcut olup sorunlu kredilerin menkul kıymetleştirilmesi ve bu şirketlere devri mümkündür.

Kurumsal Yeniden Yapılandırma Şirketleri olarak isimlendirilen bu yapıların kuruluş ve çalışma esasları, 2016 tarihli Kurumsal Yeniden Yapılandırma Şirketleri Kanunu ile tespit edilmiş olup ilgili şirketlerin tescil ve lisanslama işlemleri Pakistan Menkul Kıymet ve Borsa Komisyonu tarafından gerçekleştirilmektedir.⁴⁹ Pakistan Devlet Bankası tarafından yayınlanmış olan kılavuza göre, sorunlu alacakların bu şirketlere satışı ancak tüm risk ve getirileri ile tam ve geri dönülemez bir satış olarak gerçekleştirilmeli ve satış sonrası sorunlu krediler finansal kurum ya da bankanın mali tablolarından düşülmelidir.⁵⁰ Bankalar ve finansal kuruluşlar, devri gerçekleştirilen sorunlu kredilerin satışı karşılığında kurumsal yeniden yapılandırma şirketlerinden nakit ya da tahvil benzeri vadeli ödeme araçlarını da kabul edebilmektedir.⁵¹

Pakistan hükümeti tarafından 22 Eylül 2000 tarihinde yayınlanmış olan yönetmelik ile Kurumsal ve Sınai Yeniden Yapılandırma Kurumu kurulmuştur. Kuruluş amacı, çeşitli bankaların ve finans kurumlarının sorunlu kredilerini ve diğer bazı varlıklarını devir almak, rehabilite etmek, yönetmek ve elden çıkarmak, kamu yararını gözeterek zor durumdaki işletmelere ve sektörlere destek vermek ve ulusal çapta bir finansal iyileşme sağlayabilmek için gerekli yönetmelikleri ve hükümleri ortaya koymaktır.⁵² Pakistan maliye bakanının başkanlık edeceği yönetim kurulunda çeşitli devlet görevlileri ve bürokratların yanı sıra özel sektör bankalarından en az dört en fazla sekiz kişinin de yer alması şart koşulmuştur.⁵³

Bankaların Pakistan hükümetinin kontrolünde olduğu dönemde devlet eliyle kurulmuş olan yeniden yapılandırma kuruluşuna alternatif olarak 2016 yılında, yönetiminde Pakistan’ın en büyük on özel sektör bankasının yöneticileri ile alanında deneyimli üç bağımsız yöneticinin yer aldığı Pakistan Kurumsal Yeniden Yapılandırma Şirketi kurulmuştur.⁵⁴

48 WBG, *Diagnostik Assessment Report: Non-Performing Loan Market Assessment in Pakistan*, 106-107.

49 Guidelines - Transfer and Assignment of Non-Performing Assets to the Corporate Restructuring Companies (GTANACRC), State Bank of Pakistan (2020), md.1.

50 GTANACRC, md. 4.

51 GTANACRC, md. 5.

52 The Corporate and Industrial Restructuring Corporation Ordinance (CIRCO), Pakistan Ministry of Law and Justice, (2000), 4.

53 CIRCO, md. 6.

54 Pakistan Corporate Restructuring Company Limited (PCRCL), “Home”, (Erişim 22 Kasım 2023).

Pakistan’da, sorunlu kredilerin tahsilâtında aracılık edebilecek yeniden yapılandırma ve kurtarma şirketlerinin sayısı ve yaygınlığı azdır. Sorunlu kredilerle ilgili olarak genellikle bireysel krediler ve kredi kartı dosyaları ile ilgilenmektedirler. Kurumsal ve ticari firmalara ait sorunlu krediler konusunda ise çok daha sınırlı şekilde rol almaktadırlar. Bu alanda geniş bir hizmet altyapısının varlığından söz etmek mümkün değildir. Pakistan’daki hukuki süreçler, özellikle borçluların zaman aşımı ve karşı dava haklarını gereksizce kullanabilmesi, tapu kayıtlarının özensiz tutulması ve hatta bazen tahrif edilmiş belgelerin varlığı nedeniyle sorunlu kredilerin çözümü genellikle uzun zaman ve yüksek maliyetlere yol açmaktadır.⁵⁵

Mısır

Mısır’da İslami finansın tarihi, 1963 yılında kurulmuş olan ve İslami finansın başarılı bir sistem olabileceğini göstermiş olan Mit Ghamr Tasarruf Bankası ile başlamış ve 1974 yılında Faisal İslami Bankası’nın kuruluşu ile İslami finansla dair işaretler daha da güçlenmiştir. Ancak 1981 yılında ülkenin eski cumhurbaşkanı Enver Sedat’ın öldürülmesi neticesinde ülkede yükselen İslam karşıtlığı, ülkedeki otoritelerin İslami finans ile ilgili girişim ve düzenlemeler yapmasına engel olmuştur. Ülkede İslami finansın tekrar yapılaşabilmesi, 2000’li yılların başlarına kadar beklemek zorunda kalmış ve İslami bankacılığın tüm bankacılık sektörü içerisindeki payı 2009 yılında %3-4 seviyesine ulaşabilmiştir. Muhammed Mursi’nin Cumhurbaşkanlığı döneminde İslami finansla olan ilgi tekrar canlanmış ve bu dönemde tüm bankacılık sektörünü de yeniden yapılandıracak gelişmelerin planlandığı resmî açıklamalar ile teyit edilmiş ve 2013 yılında ülkenin ilk sukuk yasası çıkarılmış ancak Mursi’nin iktidardan indirilmesi ile İslami finansın ülkedeki gelişimi bir kez daha sekteye uğramıştır.⁵⁶

Mısır’da bankacılık sistemi, 1958 yılında kurulmuş olan Mısır Merkez Bankası tarafından kontrol edilmektedir. Mısır Merkez Bankası, para politikasının geliştirilmesi ve uygulanması, ülke rezervlerinin yönetimi, ödeme sistemleri ve iç ve dış borç işlemleri gibi klasik merkez bankası faaliyetlerini yürütenin⁵⁷ yanı sıra Bankacılık Dairesi Başkanlığı isimli bölümü tarafından ülkede faaliyet gösteren bankaların lisans, faaliyet, düzenleme ve denetleme işlemlerini de yürütmektedir.⁵⁸

55 WBG, *Diagnostic Assessment Report: Non-Performing Loan Market Assessment in Pakistan*, 113-114.

56 Walid S. Hegazy - Hussein M. Azmy, “Egypt – The Islamic Finance Industry’s Growth, Challenges and Framework”, *The Islamic Finance Handbook: A Practitioner’s Guide to the Global Markets*, ed. Sasika Thiagaraja vd. (Singapur: Wiley, 2014), 121.

57 Central Bank of Egypt (CBE), “About CBE” (Erişim 08 Ocak 2024).

58 Central Bank of Egypt (CBE), “Financial Stability, Licensing” (Erişim 08 Ocak 2024).

Mısır Merkez Bankası'nın kurulduğu 1958 yılında kurulmuş ve halen faaliyetlerine devam eden üç banka daha bulunmakla birlikte günümüzde faaliyetlerine devam eden bankaların büyük çoğunluğunun 1975 – 1982 yılları arasında olduğu görülmektedir.⁵⁹ 2022 Aralık ayı itibariyle ülkede faaliyet gösteren banka sayısı 37'dir.⁶⁰

1970'lerde açık kapı politikası ile gelişme kaydetmeye başlayan Mısır bankacılık sektörünün denetim ve düzenlemelerinin belirgin hale getirilmesi amacıyla 1975 yılında tüm bankaların faaliyetlerini, niteliklerini ve şeklini tanımlayan bir bankacılık kanunu yürürlüğe girmiştir. Bu kanuna göre üç tip banka tanımlanmıştır. Bunlar, mevduat kabul eden ve çeşitli işlemler için finansman sağlayan Ticari Bankalar, yeni işletmelerin teşvik edilmesi ve sabit varlık yatırımlarının finansmanı gibi orta ve uzun vadeli faaliyetleri yürüten ama aynı zamanda mevduat kabul edebilen ve dış ticaret işlemlerini de finanse edebilen İşletme ve Yatırım Bankaları, vadesiz mevduat kabul edebilen ve belirli bir ekonomik faaliyet alanına hizmet edecek şekilde faaliyet gösteren Uzmanlaşmış Bankalardır. Sahiplik bakımından değerlendirildiğinde ise kamu, özel veya ortak girişim ya da yabancı sermayeli olarak sınıflandırmak mümkündür. Tüm ihtisas bankaları devlete aittir ve gayrimenkul, tarımsal ve endüstriyel kalkınmayı desteklemek amacıyla uzun vadeli finansman sağlama görevini üstlenmişlerdir.⁶¹

Mısır finansal sisteminde krediler gecikme durumlarına göre üç kategoriye ayrılmakta olup sorunlu krediler için bankalar tarafından ayrılması gereken karşılık oranları da kredilerin gecikme sürelerine göre değişiklik göstermektedir. Buna göre, faiz ve anapara geri ödemelerinin üç aydan daha uzun süre gecikmesi durumunda bu kredi *standart altı borç* olarak nitelendirilmekte ve %20 oranında karşılık ayrılması gerekmektedir. Geri ödemesi altı aydan daha uzun süre gecikmiş olan krediler *şüpheli borç* olarak nitelendirilir ve ayrılması gereken karşılık oranı %50 seviyesine çıkar. Borcun ödenmesi ile ilgili gecikmenin 1 yılı aşması durumunda ise bu kredi *kötü borç* olarak sınıflandırılır ve bu krediye karşılık olarak ayrılacak tutar %100 olarak belirlenmiştir. Gecikme sürecine girmiş ve yukarıdaki sınıflandırmalara tabi tutulmuş krediler için faiz tahakkuku askıya alınır ve bu detay bankanın mali tablolarında belirtilir.⁶²

Bankaların finansal yaşamlarını daha sağlam bir şekilde sürdürebilmelerinin yanı sıra ülkenin genel anlamdaki finansal düzeninin de bozulmasını en-

59 Central Bank of Egypt (CBE), "Financial Stability, Licensing, Banks List" (Erişim 08 Ocak 2024).

60 Statista, "Financial Institutions" (Erişim 08 Ocak 2024).

61 Alaa El-Shazly, "Incentive-Based Regulations and Bank Restructuring in Egypt", *Topics in Middle Eastern and African Economies* 3 (September 2001), 2.

62 El-Shazly, "Incentive-Based Regulations and Bank Restructuring in Egypt", 6.

gellemek adına alınan bu tedbirlerin süreç içerisinde faydalı olduğu gözlemlenmiş ve 1996 yılında %14,7 olan takipteki kredilerin toplam krediler içerisindeki payı 1996 yılında %11,7 seviyesine gerilemiştir.⁶³ Mısır Merkez Bankası tarafından sıkı şekilde uygulanan tedbirler ve karşılıklar yönetimi sayesinde sorunlu kredilerin toplam krediler içerisindeki payı yıllar geçtikçe önemli ölçüde azalmıştır. 2022 yılı Aralık ayı itibariyle takipteki kredilerin toplam kredilere oranı %3,4 olarak gerçekleşmiş olup ayrılan karşılıkların sorunlu kredileri kapsama oranı ise 2022 yılı Aralık ayı itibariyle %91,6 seviyesine ulaşmıştır.⁶⁴

Mısır Merkez Bankası tarafından 14 Aralık 2021 tarihinde yayınlanmış olan genelge ile sorunlu bankaların kredi vermeden önce müşterilerini çok taraflı bir değerlendirmeden geçirmeleri ve kredi komitelerini yetkin kişilerden oluşturmaları gerekliliği vurgulanır. Kredisi gecikmeye giren ve yönetmeliklerde belirtilen sorunlu kredi sınıflandırmasına dâhil olan müşteriler için, ilgili sorunlu kredi sınıflandırmasından çıkmasına yardımcı olmak üzere kredisinin yeniden yapılandırılması tavsiye edilir. Tüm çabalara rağmen müşterinin ödeme düzensizliği neticesinde ilgili kredilerin, sorunlu kredi sınıflandırmalarından birine dâhil olması durumunda ise bankanın öncelikle varsa krediye bağlanmış ve hızlıca nakde dönecek teminatları kullanarak krediyi tahsil etmesi beklenir. Teminatların kullanılması sonrası kredi borcunun devam etmesi yahut krediye bağlı herhangi bir teminat bulunmaması durumunda ise bankaların hukuk müşavirliklerince ilgili müşteriler hakkında gerekli takibin titizlikle yapılması beklenir. Tüm bu yapılandırma, teminatların nakde döndürülmesi ve kanuni takip süreçlerinin üç yılı aşması durumunda banka yönetim kurulu kararı ile ilgili kredi borcunun silinmesi söz konusu olacaktır.⁶⁵

Endonezya

Endonezya, bağımsızlığını ilan ettiği 1945 yılına kadar ülkedeki bankacılık faaliyetleri Hollanda şirketleri tarafından yürütülmüştür. 1951 yılında, egemenliğin en belirgin göstergesi olarak bağımsız bir merkez bankası kurulması çabaları sonucu Hollanda'nın Endonezya üzerindeki finansal hâkimiyeti için faaliyet gösteren De Javache Bank millileştirilmiş ve nihayet 1 Temmuz 1953 tarihinde, Bank Indonesia, merkez bankası olarak resmen kurulmuş ve faaliyet alanı ve yetkileri genişletilmiştir. 1963 yılında, tüm devlet bankalarını Bank Negara Indonesia adıyla tek banka çatısı altında birleştirilmiştir. 1968

63 El-Shazly, "Incentive-Based Regulations and Bank Restructuring in Egypt", 6-7.

64 Central Bank of Egypt (CBE), *Economic Review Volume 63 No:2 2022/2023* (Egypt: Central Bank of Egypt, 2023), 6.

65 Circular Dated 14 December 2021 Regarding NPLs Write-off Framework (NPLWoF), Central Bank of Egypt (2021), md. 1-4.

yılında Bank Indonesia'nın ticari krediler verme yetkileri sonlandırılmış ancak kalkınma öncelikli faaliyetleri ve merkez bankası faaliyetlerini sürdürmesi onaylanmıştır. Aynı dönemde, daha önce tek çatı altında toplanmış olan kamu bankaları da ayrı bağımsız bankalar olarak tekrar kurulmuştur. 2011 yılına kadar bankacılık sektöründeki düzenleme ve denetim faaliyetlerini de yürüten Bank Indonesia'nın bu görevi, 2011 yılında bankacılık sektörünün düzenlenmesi ve denetlenmesi amacıyla kurulan Endonezya Finansal Hizmetler Otoritesi isimli kuruma devredilmiştir.⁶⁶

Endonezya bankacılık sisteminde kurumlar genellikle ticari ve kırsal bankalar olarak sınıflandırılmaktadır. Bu iki banka türünün arasındaki en önemli ayrım, ticari bankaların doğrudan ulusal ödeme sistemlerine bağlı olması ve tüm bankacılık operasyonlarını gerçekleştirme yetkisine sahip olmasıdır. Kırsal bankalar ise doğrudan ödeme sistemlerine bağlı olmamakla birlikte bankacılık alanında sınırlı faaliyet yetkilerine sahiptir. Operasyonel açıdan bakıldığında ise Endonezya bankaları şeriatı dayalı ve şeriat dışı ticari bankalar olarak sınıflandırılmaktadır.⁶⁷

En yoğun Müslüman nüfusa ev sahipliği yapan ülkede İslami bankacılığın başlangıcı, 1992 yılında Bank Muamalat Indonesia'nın kurulması ile gerçekleşmiştir.⁶⁸ Ülkede İslami finansın gelişimi ve finansal katılım artırılması adına Bank Indonesia tarafından 2002 yılında "Endonezya'da İslami Bankacılığın Gelişim Politikası" adıyla bir yol haritası ortaya konmuş ve yine 2008 yılında altı maddelik "İslami Bankacılık Pazarının Geliştirilmesine Yönelik Büyük Strateji" belgesi ile atılacak somut adımlar belirlenmiştir.⁶⁹ Aynı yıl içerisinde, kuruluşu, üyeleri, görev çerçevesi ve yetkileri Bank Indonesia tarafından belirlenen ve ülkedeki İslami bankaların faaliyetleri hakkında fetva verme yetkisi bulunan İslami Bankacılık Komitesi kurulmuştur.⁷⁰

Endonezya bankacılık sisteminde 2022 yılı sonu itibarıyla 106 ticari banka ve 1.441 kırsal banka faaliyet göstermektedir. Sayıları bakımından oldukça fazla olan kırsal bankaların bankacılık sistemindeki sınırlı yetkileri dolayısıyla bankacılık sektöründeki toplam fonlardan aldıkları pay yaklaşık olarak %1,5 seviyesinde olup kalan %98,5'lik kısım ticari bankalara aittir.⁷¹ Operasyonel yetkileri bakımından bakıldığında, ülkede ticari bankalar sınıfında bulunan 13 İslami banka ve yine konvansiyonel bankacılık yapan ticari bankaların İslami bankacılık işlemleri yapan İslami İş Birimleri, yani İslami banka-

66 Bank Indonesia (BI), "History of Bank Indonesia" (Erişim 11 Ocak 2024).

67 Bank Indonesia (BI), "Banking Overview" (Erişim 11 Ocak 2024).

68 State Bank of Pakistan (SBP), *Islamic Banking Bulletin September 2019* (Pakistan: State Bank of Pakistan, 2019), 8.

69 Otoritas Jasa Keuangan (OJK), "About Sharia" (Erişim 11 Ocak 2024).

70 Sharia Banking Committee, (SBC), Bank Indonesia (2008), No. 10/32/PBI/2008, md. 4-5.

71 Otoritas Jasa Keuangan (OJK), *Indonesia Banking Statistic Januari 2023* (Mart 2023), 11.

çılık penceresi bulunan 20 adet ticari banka bulunmaktadır. Şeriata uygun faaliyet gösteren bu banka ve pencerelerin toplam bankacılık içerisindeki payı 2022 yılı sonu itibariyle %7 seviyesindedir. Bu %7'lik payın yaklaşık %4,2'lik kısmı direkt olarak İslami bankacılık faaliyeti gösteren bankalara ait olup diğer %2,3'lük pay ise İslami bankacılık penceresi hizmeti veren ticari bankalara aittir. Bununla birlikte ülkedeki 1.441 kırsal bankanın da 167 tanesi İslami Kırsal Banka olarak faaliyet göstermektedir.⁷²

Kırsal bankaların ülkenin bankacılık sektöründen aldıkları küçük paya karşın takipteki kredileri bakımından ticari bankalardan daha yüksek bir orana sahip olduğu görülmektedir. 2022 yılsonu itibariyle kırsal bankaların takipteki kredilerinin toplam kredilerine oranı %7,89 olarak gerçekleşmiştir.⁷³ Buna karşılık bankacılık sektöründe büyük payına rağmen ticari bankaların takipteki kredilerinin toplam kredilerine oranı 2022 Aralık ayı itibariyle %2,44 olarak gerçekleşmiştir.⁷⁴ İslami bankalar açısından bakıldığında ticari bankalar içerisinde yer alan İslami bankaların takipteki kredilerinin toplam kredilerine oranı %2,35 iken İslami pencere hizmeti veren ticari bankaların takipteki kredilerinin toplam kredilerine oranı %2,23 olarak gerçekleşmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte kırsal İslami bankaların takipteki kredilerinin toplam kredilerine oranı ise %6,46 seviyesindedir.⁷⁶

Endonezya bankacılık sisteminde, şariat prensiplerine göre faaliyet gösteren İslami bankalar ve İslami bankacılık penceresi hizmeti veren ticari bankalar için sorunlu kredilerin sınıflandırılması *Cari, Özel Not Altında, Standart Altı, Şüpheli ve Zarar* olarak beş başlık altında tanımlanmaktadır.⁷⁷

Endonezya'da sorunlu kredilere dair süreçler, Bank Indonesia tarafından 27 Şubat 2004 kurulan "PT Perusahaan Pengelola Asset (Persero)" isimli ulusal varlık yönetim şirketi tarafından yönetilmektedir.⁷⁸ PPA, daha önce benzer görevi yerine getirmek üzere kurulmuş olan Indonesian Bank Restructuring Agency- IBRA tarafından yönetilmekte olan süreçleri devralmıştır. PPA'nın kuruluşundan sonra yapının etkinliğinin ve sermaye gücünün artırılması amacıyla bazı kamu iktisadi teşebbüslerinin yönetimi de kendisine devredilmiştir.⁷⁹ PPA, bankaların sorunlu kredilerini yönetme görevinin yanında Endonezya kamu iktisadi teşebbüslerinin sürdürülebilirliğine katkı

72 Otoritas Jasa Keuangan (OJK), *Sharia Banking Statistic Januari 2023* (Mart 2023), 16.

73 OJK, *Indonesia Banking Statistic Januari 2023*, 110.

74 Bank Indonesia (BI), *Indonesia Financial System Statistic Period March 2023* (Mart 2023).

75 OJK, *Sharia Banking Statistic Januari 2023* (Mart 2023), 14, 15.

76 OJK, *Sharia Banking Statistic Januari 2023* (Mart 2023), 112.

77 The Quality Rating of Assets of Commercial Banks Conducting Business Based on Sharia Principles, (QRACBCBSP), Bank Indonesia (2006), No. 8/21/PBI/2006, md. 9/2.

78 PT Perusahaan Pengelola Asset (PPA), "Public Information Available at Any Time" (Erişim 11 Ocak 2024).

79 PT Perusahaan Pengelola Asset (PPA), "Milestone" (Erişim 11 Ocak 2024).

sağlamak amacıyla danışmanlık ve özel durum fonu olarak adlandırılan fonlarıyla sermaye desteği de sağlamakla görevlendirilmiştir.⁸⁰ PPA, bankaların takipteki alacakları konusunda yasal, financial ve operasyonel açılardan durum değerlendirmesi sonrası varlıkları devralarak bunları menkul kıymetleştirmekte ve ikincil piyasalarda yatırımcılara sunmaktadır. Bu yolla sağladığı finansman ile de bankalara krediler için ödemeler yapmaktadır.⁸¹

Malezya

Malezya bankacılık tarihi, 1880'lerin sonuna doğru bölgedeki İngiliz ticaret topluluklarının bölgedeki faaliyetleri neticesinde kurulmuş olan ve bugün HSBC Bank olarak bilinen bankanın bölge ofisi olarak 1867 yılında Penang bölgesinde açılmış olan Ticaret Bankası ile başlamış olup 1875 yılında bugün Standard Chartered olarak devam eden Chartered Bank ve 1884 yılında Hong Kong Bank'ın kurulu ile devam etmiştir. Devam eden süreç içerisinde farklı banka şubeleri faaliyete geçmiş olmakla birlikte o dönemde banka ya da şube olarak faaliyet gösteren yerler genellikle küçük bir oda ve bir kasa dairesinden ibaretti. Yıllar içerisinde bölge ticaretinin gelişimi ile bankacılık da gelişmiş ve teknolojik gelişmelere ayak uyduran modern kuruluşlar haline gelmişlerdir.⁸²

Bugün Malezya bankacılık sisteminin merkezinde 26 Ocak 1959 yılında kurulmuş olan Bank Negara Malaysia (Malezya Merkez Bankası) bulunmaktadır. Ülkedeki tüm finansal sistemi, hem kendi otoritesi altında hem de gerekli görülen alanlarda kurulmasına iştirak ettiği çeşitli denetleyici ve düzenleyici kurumlar aracılığı ile Malezya Merkez Bankası'nın kontrolü altındadır.⁸³

Ülkede İslami finansın tarihi ise 1983 yılında, İslami Bankacılık Kanununun yürürlüğe girmesi ve Bank İslam Malaysia Berhad'ın kurulması ile başlamıştır. Ülkede İslami finans piyasasına ilişkin kurumların kurulması ve İslami finansın liberalleşmesi ile İslami bankacılık sektörü hızlı bir gelişim göstermiştir.⁸⁴ Malezya'da İslami finansın gelişimi ve sağlamaştırılması hususunda atılan adımlardan biri de Şeri Danışma Konseyi'nin kurulmasıdır. Mayıs 1997 tarihinde, Malezya Merkez Bankası bünyesinde kurulmuş olan konseyin aldığı kararlar, ülkede faaliyet gösteren İslami finans kurumları için re-

80 PT Perusahaan Pengelola Asset (PPA), "Three Pillars of PPA" (Erişim 11 Ocak 2024).

81 PT Perusahaan Pengelola Asset (PPA), "Banking Non-Performing Loan (NPL) Management" (Erişim 11 Ocak 2024).

82 The Association of Banks in Malaysia (ABM), "History of the Banking Industry in Malaysia" (Erişim 11 Ocak 2024).

83 Bank Negara Malaysia (BNM), "Introduction" (Erişim 15 Ocak 2024).

84 State Bank of Pakistan (SBP), *Islamic Banking Bulletin October-December 2021* (Pakistan: State Bank of Pakistan, 2022), 9.

ferans niteliği taşımaktadır. Ayrıca İslami finans kurumlarının ürün yapılandırılmasında ve finansal faaliyetlerinin tüm süreçlerinde baştan sona şer'î hükümlere uygunluğu sağlamak için gerekli yönlendirmeleri yapmaktadır.⁸⁵ Harici Şer'î düzenlemelerin yanı sıra, Malezya Merkez Bankası tarafından bankalarda Şer'î uyumluluğun denetlenmesi görevini yerine getirmek üzere bir banka personelinin görevlendirilmesini isteyebilir⁸⁶ ya da kendisi denetlenecek kurum dışından bir personeli bu konuda görevlendirilebilmektedir.⁸⁷

Malezya bankacılık sisteminde aktif olarak faaliyet gösteren 17 İslami banka, 10 yatırım bankası ve 26 ticari banka bulunmaktadır.⁸⁸ İslami bankaların varlıkları bakımından toplam bankacılık sektörü içerisindeki payı 2022 yılı sonu itibariyle yaklaşık %31 seviyesindedir.⁸⁹ Dijital bankalar ve banka dışı finansal kurumların da dâhil olduğu Malezya finans sisteminde, bankalar açısından sorunlu kredilerin toplam krediler içerisindeki oranı 2022 yılı sonu itibariyle %1,7 seviyesindedir.⁹⁰

Malezya finansal sistemindeki sorunlu krediler, 1998 – 2005 yılları arasında Malezya hükümeti tarafından kurulmuş ve Danaharta olarak bilinen ulusal varlık yönetim şirketi tarafından yönetilmiştir. Malezya ekonomisinin yıllık ortalama %9 seviyesinde bir büyüme ortaya koyduğu 1988-1996 yıllarının sonunda patlak veren Asya Finansal krizi nedeniyle, o güne kadar %2,2 olan takipteki krediler oranı 1998 yılı Ağustos ayında %11,4'e çıkmıştır. Durumu tersine çevirmek için Malezya hükümetince hayata geçirilen Ulusal Ekonomik İyileşme Plan kapsamında 1998 yılı Mayıs ayında, ülkenin finansal sistemindeki sorunlu kredileri yönetmesi ve kuruluşlara finansal destek sağlaması amacıyla ulusal varlık yönetim şirketi olarak Pengurusan Danaharta Nasional Berhad (Danaharta)'nın kuruluşu ilan edildi. Hemen sonrasında, sürecin işleyişini sağlamlaştırmak adına Ağustos 1998 tarihinde Kurumsal Yeniden Yapılandırma Konseyi kuruldu. Danaharta, sadece bankaların sorunlu kredilerini almakla kalmadı aynı zamanda sermaye bakımından güçsüz durumda olan bankaların sermaye açısından güçlü bankalarla birleşmesini sağladı. Süreç, Danaharta'nın sorunlu kredilerinden en yüksek geri dönüşü sağlayabileceği şekilde sürdürülmeye çalışıldı. Sorunlu krediler bankalardan alındı, iyileştirme, yeniden yapılandırma, teminatların değerlendirilmesi, özel yönetim dahil tüm seçeneklerin değerlendirildiği sürecin sonunda alacaklar tahsil edilemediyse ilgili varlıkların açık ihale yoluyla satışı söz konusu

85 Bank Negara Malaysia (BNM), "Sharia Advisory Council" (Erişim 15 Ocak 2024).

86 Islamic Financial Services Act 2013 (IFSA), Bank Negara Malaysia, (2013), Act 759, md. 37.

87 IFSA, md. 38.

88 Bank Negara Malaysia (BNM), "FSP Directory" (Erişim 15 Ocak 2024).

89 Islamic Financial Services Board (IFSB), *Islamic Financial Services Industry Stability Report 2023* (Malezya: Islamic Financial Services Board, 2023), 23.

90 Bank Negara Malaysia (BNM), *Monthly Highlights & Statistics in December 2022* (31 Ocak 2023).

oldu. Yabancı borçlar için ise direk ihale ile satış yolu tercih edildi.⁹¹ 1998 yılından 2005 yılına kadar başarılı bir şekilde faaliyet gösteren Danaharta'nın 31 Aralık 2005 yılında kapatılması sonrasında bu görev Malezya Maliye Bakanlığı tarafından kurulan Prokhas Sdn Bhd şirketine devredilmiştir. Varlık sebebi sorunlu kredilerin yönetimi olan Danaharta'nın yerine kurulmuş olan Prokhas, Danaharta'dan daha geniş kapsamlı bir şekilde görev yapmakta ve danışmanlık hizmeti de vermektedir.⁹² Sorunlu kredilerin çözümü ve finansal danışmanlık süreçlerini başarılı bir şekilde yürütebilmesi amacıyla Prokhas bünyesinde bireysel ve kurumsal finansman desteği ve danışmanlık konularında uzmanlaşmış ile finansal kaynak yaratma konularında uzmanlaşmış Syarikat Jaminan Kredit Perumahan Berhad, Syarikat Jaminan Pembiayaan Perniagaan Dana Infra Nasional Berhad gibi finansal kurumlar yer almaktadır.⁹³

Malezya finansal sisteminde sorunlu kredilerin varlık yönetim şirketlerine ya da Malezya Merkez Bankası tarafından uygun görülen üçüncü taraflara satışı konusunda söz konusu olan iki önemli husus, sorunlu kredilerin satışının yapıldığı kurumların yerli sermaye girişimleri olması yani yabancı ortaklık payı söz konusu ise en fazla %49 oranında olması ve satış işleminin geri dönülemez biçimde gerçekleştirilmesidir.⁹⁴

Sonuç ve Öneriler

İncelenen ülkelerdeki İslami bankacılığın ülkenin toplam bankacılık sektörü içerisindeki payı bakımından baktığımızda İran %100, Malezya %31, Pakistan %20, Endonezya %7 ve Mısır %4,5 şeklinde sıralanmaktadır.⁹⁵ İran'ın tüm bankacılık sisteminin İslami bankacılık üzerine kurulu olması ülkedeki yönetim rejiminden kaynaklanmaktadır. Diğer ülkelerde ise genellikle ikili sistem olarak ifade edilen hem İslami bankacılık hem de konvansiyonel bankacılık sistemi görülmektedir. Hatta konvansiyonel bankaların İslami bankacılık hizmeti verdiği pencere bankacılık modelinin de uygulandığı görülmektedir.

İncelenen ülkelerde kredilerin, sorunlu kredi kapsamında değerlendirilebilmesi için birbirinden farklı gecikme gün sayıları ve hatta sektör temelli ayrımların bulunduğunu görülmektedir. Ayrıca sorunlu krediler için ayrılacak karşılık miktarlarının da yine ülkeden ülkeye, gecikme gün sayısı ve hatta finansmanın kullandırıldığı sektöre göre de değişiklik gösterdiği görülmüştür.

91 Mallory Dreyer, "Malaysia: Pengurusan Danaharta Nasional Berhad", *The Journal of Financial Crises* 3/2 (Haziran 2021), 454-458.

92 Prokhas, "Prokhas: An Overview" (Erişim 17 Ocak 2024).

93 Prokhas, "Links" (Erişim 17 Ocak 2024).

94 Guidelines on the Disposal/Purchase of Non-Performing Loans by Banking Institutions (GDPNPL), Bank Negara Malaysia (2005), 135.

95 (IFSB), *Islamic Financial Services Industry Stability Report 2023*, 23.

Diğer yandan, küresel anlamda İslami bankacılıktaki sorunlu kredilerin toplam krediler içerisindeki payının 2022 yılı için ortalama %2,5 olduğu⁹⁶ değerlendirildiğinde incelenen ülkelerin, İran dışında bu ortalama değerden çok uzak olmadığı da görülmüştür.

İncelenen ülkelerin sorunlu kredileri çözümleme ve tasfiye yöntemlerine bakıldığında İran'ın en katı kuralları işlettiği söylenebilir. İran'da geciken krediler için yapılandırma uygulamaları var olmakla birlikte tüm hukuki süreçlerin sonunda borcun tahsil edilememesi durumunda borcun silinmesi söz konusu olabilmektedir. Mısır'daki uygulamada, sorunlu kredilerin tahsili için yapılandırma süreçleri söz konusu iken önemli bir detay ise sorunlu krediler için kanuni takibe geçildikten sonraki süreçte krediler için gecikmeye dair herhangi bir fazlalık tahakkuk ettirilmemesidir. Bununla birlikte kredinin tahsili için tüm süreçler değerlendirildikten sonra tahsilât gerçekleştirilemişse bankanın borcu silmesi söz konusudur. Pakistan, Endonezya ve Malezya'da ise sorunlu kredilerin yönetimi süreçlerinde ülkemizdeki varlık yönetim şirketlerine benzer yapıların görev aldığı görülmüştür. Sorunlu kredilerin yapılandırılması dahil tüm hukuki süreçler sonunda tahsil edilemediği durumda sorunlu kredi dosyalarının varlık yönetim şirketlerine devredildiği bir işleyiş söz konusudur.

Ülkemiz bankacılık sektöründe sorunlu kredilerin toplam krediler içerisindeki payına bakıldığında incelenen ülkelerin tamamından daha düşük bir seviyede olduğu görülmektedir.⁹⁷ Dolayısıyla ülkemizdeki sorunlu kredi yönetim süreçlerinin etkin ve verimli şekilde sürdürüldüğü söylenebilir. Ancak, konunun İslami değerleri esas alan bankacılık faaliyetleri olduğu düşünülür ve borçluların da herhangi bir sebeple gelir akışı bozulmuş ve ödeme düzeni sektöre uğramış kişiler ya da kuruluşlar olduğu değerlendirildiğinde konuya finansal bakış açısından ve rakamlardan ziyade biraz daha insani ve İslami bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiği düşünülebilir.

Netice itibarıyla ülkemizdeki katılım bankalarının, konvansiyonel bankalar ile aynı kanun ve yönetmeliklere tabi olması nedeniyle, sorunlu kredilerin tasfiyesi noktasında varlık yönetim şirketlerine satışı uygulamasının dışında herhangi bir alternatifi bulunmamaktadır. Bu uygulamaların da İslam hukuku bakımından uygun bulunmadığına dair çalışmalar literatürde yerini almışken⁹⁸ en azından katılım bankaları için, geciken kredilerin takibe geçilmesi sonrası üzerine gecikme cezası yahut kâr payı ilavesine devam edilmesinin durdurulması ve borçluların gerçek anlamda gelir kaybına uğradığının tespit edildiği durumlarda ödemelerin belirli bir süre herhangi bir fazlalık tahakkuk

96 (IFSB), *Islamic Financial Services Industry Stability Report 2023*, 38.

97 (IFSB), *Islamic Financial Services Industry Stability Report 2023*, 38.

98 Akartepe, *Alacak Satımı Uygulamaları ve Analizi: Varlık Yönetim Şirketi Örneği*, 66.

ettirilmeden durdurulması ve hatta borçtan feragat edilmesi noktasına yaklaşabilecek bir bakış açısına sahip kanun ve düzenlemelerin yapılmasına ihtiyaç olduğu aşikârdır.

Kaynakça

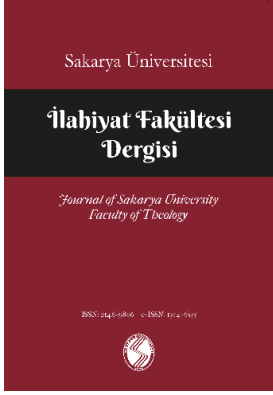
- AA, Anadolu Ajansı. "İran'daki Protestolarda Kredi ve Finans Kurumları Mağdurlarının Etkisi". Erişim 5 Kasım 2023. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/-irandaki-protestolarda-kredi-ve-finans-kurumlari-magdurlarinin-etkisi/1021395>
- ABA, Asian Bankers Association. "ABA Position Papers on Experience on Iran in Islamic Banking". Erişim 03 Kasım 2023. https://www.aba.org.tw/advocacy_1/aba-position-papers-on-experience-of-iran-in-islamic-banking/
- ABM, The Association of Banks in Malaysia, "History of the Banking Industry in Malaysia". Erişim 15 Ocak 2024. <https://www.abm.org.my/archives/history-of-the-banking-industry-in-malaysia/>
- Ahmad, Ashfaq vd. "Banking Developments in Pakistan: A Journey from Conventional to Islamic Banking", *European Journal of Social Sciences* 17/1 (Ekim 2010), 12-17. https://www.researchgate.net/publication/264167383_Banking_Developments_in_Pakistan_A_Journey_from_Conventional_Banking_to_Islamic_Banking
- Akartepe, Batuhan Buğra. *Alacak Satımı Uygulamaları ve Analizi: Varlık Yönetim Şirketi Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Alrifai, Tariq. *İslami Finans ve Yeni Finansal Sistem*. İstanbul: Buzdağı Yayınevi, 2017.
- Azdiken, Emine Merve. *Varlık Yönetim Şirketlerinin Dünya Ülkelerindeki Uygulamalarından Örnekler ve Türkiye'deki Varlık Yönetim Şirketlerinin Gelişimine Yönelik Politika Önerileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- BDDK, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu. "Kuruluş Listesi". Erişim 12 Ekim 2023. <https://www.bddk.org.tr/Kurulus/Liste/82>
- BDDK, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu. "Varlık Yönetim Şirketleri Verileri". Erişim 12 Ekim 2023. <https://www.bddk.org.tr/BultenAylikBdmk/tr/Gosterm/VYS>
- BI, Bank Indonesia. "Banking Overview". Erişim 11 Ocak 2024. <https://ojk.go.id/en/kanal/perbankan/ikhtisar-perbankan/Pages/Lembaga-Perbankan.aspx>
- BI, Bank Indonesia. "History of Bank Indonesia". Erişim 11 Ocak 2024. <https://www.bi.go.id/en/tentang-bi/sejarah-bi/Default.aspx>
- BI, Bank Indonesia, *Indonesia Financial System Statistic Period March 2023*. Endonezya: Otoritas Jasa Keuangan, 2023. https://www.bi.go.id/en/statistik/ekonomi-keuangan/sski/Pages/SSKI_Maret_2023.aspx
- BNM, Bank Negara Malaysia, "FSP Directory". Erişim 15 Ocak 2024. <https://www.bnm.gov.my/regulations/fsp-directory>
- BNM, Bank Negara Malaysia, "Introduction". Erişim 15 Ocak 2024. <https://www.bnm.gov.my/introduction>
- BNM, Bank Negara Malaysia. *Monthly Highlights & Statistics in December 2022* (31 Ocak 2023). https://www.bnm.gov.my/documents/20124/9622731/i_en.pdf

- BNM, Bank Negara Malaysia, "Sharia Advisory Council". Erişim 15 Ocak 2024. <https://www.bnm.gov.my/shariah-advisory-council>
- Botshekan, Mohammad Hashem vd. "Global Economic Policy Uncertainty and Non-Performing Loans in Iranian Banks: Dynamic Correlation Using the DCC-GARCH Approach". *Journal of Money and Economy* 16/2 (Haziran 2021), 200.
- CBE, Central Bank of Egypt. "About CBE". Erişim 08 Ocak 2024. <https://www.cbe.org.eg/en/about-cbe>
- CBE, Central Bank of Egypt. *Economic Review Volume 63 No:2 2022/2023*. Mısır: Central Bank of Egypt, 2023. <https://www.cbe.org.eg/-/media/project/cbe/listing/research/volumes/2022-2023/volume-63-no,-d,-2-en.pdf>
- CBE, Central Bank of Egypt. "Financial Stability, Licensing". Erişim 08 Ocak 2024. <https://www.cbe.org.eg/en/financial-stability/licensing>
- CBE, Central Bank of Egypt. "Financial Stability, Licensing, Banks List". Erişim 08 Ocak 2024. <https://www.cbe.org.eg/-/media/project/cbe/page-content/rich-text/financial-stability/english/eheadoffices-eng.pdf>
- CBI, Central Bank of Iran. "About Bank: General Information". Erişim 04 Kasım 2023. <https://www.cbi.ir/page/GeneralInformation.aspx>
- CBI, Central Bank of Iran. *Annual Review for 1398 (2019/20)*. Tehran: Central Bank of The Islamic Republic of Iran, 2022. https://cbi.ir/simplelist/AnnualReview_en.aspx
- CBI, Central Bank of Iran. "Bank Supervision: Banks and Credit Institutions". Erişim 04 Kasım 2023. <https://www.cbi.ir/simplelist/1462.aspx>
- CBI, Central Bank of Iran. "Monetary Policy: Banking Profit Rates". Erişim 04 Kasım 2023. <https://www.cbi.ir/simplelist/1493.aspx>
- CIRCO, The Corporate and Industrial Restructuring Corporation Ordinance Pakistan: Pakistan Ministry of Law and Justice, (2000). Erişim 17 Aralık 2023. <https://pakistancode.gov.pk/pdf/files/administrator/bdcd7d3e7e218ad92ac90d69dee703a.pdf>
- Dağlı, Ümit. *Türkiye'deki Varlık Yönetim Şirketlerinin İşleyişi ve Dünyadaki Örnekleri ile Karşılaştırılması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Demir, Ferdi. *Varlık Yönetim Şirketlerinin Kâr Yönetimi Uygulamalarına İlişkin Bir Analiz*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Dreyer, Mallory. "Malaysia: Pengurusan Danaharta Nasional Berhad". *The Journal of Financial Crises* 3/2 (Haziran 2021), 454-458. <https://deliverypdf.ssrn.com/delivery.php?ID=379066111124123013021016094119095070033020028081008086064084113091098064030093112093126032033060045039030116116086031097065016111006059059074126027092077069025097093000035015103096005116074076103093066006023122078097111107018120064021000116108070067082&EXT=pdf&INDEX=TRUE>
- El-Gamal, Mahmoud A. *Islamic Finance, Law, Economics and Practice*. New York: Cambridge University Press, 2010. <https://www.iefpedia.com/english/wp-content/uploads/2009/12/Islamin-Finance-Low-Economics-practice.pdf>
- El-Shazly, Alaa. "Incentive-Based Regulations and Bank Restructuring in Egypt". *Topics in Middle Eastern and African Economies* 3 (September 2001). <https://meea-sites.luc.edu/volume3/elsahzly.pdf>

- Eren Sümer, "Sukukun Aslına Uygun Gelişimi ve Proje Finansmanında Kullanılması için Öneriler". *Katılım Bankacılığında Yeni Yaklaşımlar* 71. İstanbul: TKBB Yayınları, 2018. <https://tkbb.org.tr/Documents/tkbb-yayinlari-97/Katilim-Finansmaninda-Yeni-Yaklasimlar.pdf>
- GACCI, Guideline for Asset Classification of Credit Institutions. Central Bank of Iran, 2006. Erişim 15 Aralık 2023. <https://www.cbi.ir/simplelist/1463.aspx>
- GDPNPL, Guidelines on the Disposal/Purchase of Non-Performing Loans by Banking Institutions. Malezya: Bank Negara Malaysia, 2005. Erişim 17 Ocak 2024. <https://www.bnm.gov.my/documents/20124/830659/cp05.pdf>
- Görmüş, Şakir (ed.). *Yeni Başlayanlar İçin İslami Finans*. İstanbul: Pesa Yayınları, Şubat 2018. <https://www.pesa.org.tr/single-post/2018/03/04/yeni-b%C5%9Flayanlar-i%CC%87%C3%A7in-i%CC%87slami-finans>
- GTANACRC, Guidelines - Transfer and Assignment of Non-Performing Assets to the Corporate Restructuring Companies. State Bank of Pakistan, 2020. Erişim 17 Aralık 2023. <https://www.sbp.org.pk/bprd/2020/C3-Annex-A.pdf>
- Hegazy, Walid S. - Azmy, Hussein M. "Egypt – The Islamic Finance Industry's Growth, Challenges and Framework". *The Islamic Finance Handbook: A Practitioner's Guide to the Global Markets*. ed. Sasika Thiagaraja vd. 121-128. Singapur: Wiley, 2014.
- IFSA, Islamic Financial Services Act 2013 Act 759. Malezya: Bank Negara Malaysia, 2013. Erişim 15 Ocak 2024. <https://www.bnm.gov.my/documents/20124///8102422b-e6dd-d149-8db0-e3637e89ed5c>
- IFSB, Islamic Financial Services Board. *Guiding Principles on Conduct of Bussiness for Institutions Offering Islamic Financial Services*. Malezya: Islamic Financial Services Board, Aralık 2009, IFSB-9. <https://www.ifsb.org/published.php>
- IFSB, Islamic Financial Services Board. *Islamic Financial Services Industry Stability Report 2023*. Malezya: Islamic Financial Services Board, 2023. https://www.ifsb.org/wp-content/uploads/2023/10/Islamic-Financial-Services-Industry-Stability-Report-2023_En.pdf
- İRAM, İran Araştırmaları Merkezi. "İran'da Paramızı İstiyoruz Protestoları". Erişim 04 Kasım 2023. <https://iramcenter.org/iranda-paramizi-isteriz-protestolari-926>
- Kartal, Mustafa Tevfik – Demir, Cüneyt Hakan. "Türkiye'de Katılım Bankacılığında Sorunlu Kredilerin Varlık Yönetim Şirketlerine Satışı Üzerine Bir İnceleme ve Yöntem Önerileri". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 3/1 (Temmuz 2017), 89-115. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/328596>
- Katılım Bankacılığı, Nedir? Nasıl Çalışır?*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, 2017. <https://tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/TKBB-Katilim-Bankaciligi-Nedir-Brosur.pdf>
- Kaya, Çınar. *Bankacılık Sektöründe Varlık Yönetim Şirketleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kutluata, Münir. "Sakarya'da Bankacılık ve Türk Ticaret Bankası". *İstanbul Sosyoloji Konferansları Dergisi* 11 (Eylül 2011), 55-106.
- Lewis, Mervyn K. – Algaoud, Latifa M. *Islamic Banking*. İngiltere: Edward Elgar Publishing, 2001. <https://www.elgaronline.com/monochap/185898808X.00008.xml>
- MCSPBS, Monetary, Credit and Supervisory Policies of the Banking System. Central Bank of Iran, 2011. Erişim 15 Aralık 2023. <https://www.cbi.ir/simplelist/1467.aspx>

- Nili, Farhad. "Iran – Islamic Banking and Finance". *The Islamic Finance Handbook: A Practitioner's Guide to the Global Markets*. ed. Sasika Thiagaraja vd. 175-211. Singapur: Wiley, 2014. https://www.researchgate.net/publication/265794582_The_Islamic_Finance_Handbook_A_Practitioner%27s_Guide_to_the_Global_Markets
- NPLWoF, Circular Dated 14 December 2021 Regarding NPLs Write-off Framework. Mısır: Central Bank of Egypt, 14 Aralık 2021. Erişim 09 Ocak 2024. https://www.cbe.org.eg/-/media/project/cbe/listing/circulars/dec/14-decembe_9_en.pdf
- OJK, Otoritas Jasa Keuangan, "About Sharia". Erişim 11 Ocak 2024. <https://ojk.go.id/en/kanal/syariah/tentang-syariah/Pages/Perbankan-Syariah.aspx>
- OJK, Otoritas Jasa Keuangan. *Indonesia Banking Statistic Januari 2023*. Endonezya: Otoritas Jasa Keuangan, 2023. <https://ojk.go.id/en/kanal/perbankan/data-dan-statistik/statistik-perbankan-indonesia/Documents/Pages/Indonesia-Banking-Statistic--January-2023/INDONESIA%20BANKING%20STATISTIC%20-%20JANUARY%202023.pdf>
- OJK, Otoritas Jasa Keuangan. *Sharia Banking Statistic Januari 2023*. Endonezya: Otoritas Jasa Keuangan, 2023. <https://www.ojk.go.id/id/kanal/syariah/data-dan-statistik/statistik-perbankan-syariah/Documents/Pages/Statistik-Perbankan-Syariah--Januari-2023/STATISTIK%20PERBANKAN%20SYARIAH%20-%20JANUARI%202023.pdf>
- Oy, Osman – Tengiz, Hasan. *Varlık Yönetim Şirketleri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2018.
- Özsoy, M. Şerafettin. *Sağlam Bankacılık Modeli ile Katılım Bankacılığına Giriş*. İstanbul: Kuveyt Türk Yayınları, 2012.
- PCRCL, Pakistan Corporate Restructuring Company Limited. "Home". Erişim 22 Kasım 2023. <https://pcrcl.com.pk/>
- PPA, PT Perusahaan Pengelola Asset, "Banking Non-Performing Loan (NPL) Management". Erişim 11 Ocak 2024. <https://www.ptppa.com/banking-non-performing-loan-npl-management/>
- PPA, PT Perusahaan Pengelola Asset, "Milestone". Erişim 11 Ocak 2024. <https://www.ptppa.com/milestone/>
- PPA, PT Perusahaan Pengelola Asset, "Public Information Available at Any Time". Erişim 11 Ocak 2024. <https://www.ptppa.com/information-on-the-companys-establishment-and-capital/>
- PPA, PT Perusahaan Pengelola Asset, "Three Pillars of PPA". Erişim 11 Ocak 2024. <https://www.ptppa.com/three-pillars-of-ppa/>
- Prokhas, "Links". Erişim 17 Ocak 2024. <https://www.prokhas.com.my/index.php/links>
- Prokhas, "Prokhas: An Overview". Erişim 17 Ocak 2024. <https://www.prokhas.com.my/index.php/corporate/about-prokhas>
- QRACBCBSP, The Quality Rating of Assets of Commercial Banks Conducting Business Based on Sharia Principles. Endonezya: Bank Indonesia, 2006. Erişim 11 Ocak 2024. https://ojk.go.id/en/kanal/perbankan/regulasi/regulasi-perbankan-syariah/Documents/pbi082106_eng_1392826383.pdf
- SAÇR, Sorunlu Alacak Çözümleme Rehberi. Türkiye: Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu, 2021. Erişim 12 Ekim 2023. <https://www.bddk.org.tr/Mevzuat/Do-kumanGetir/1040>

- SBC, Sharia Banking Committee. Endonezya: Bank Indonesia, 2008. Erişim 11 Ocak 2024. https://www.ojk.go.id/Files/201402/pbi103208_eng_1392227707.pdf
- SBP, State Bank of Pakistan. *Islamic Banking Bulletin October-December 2021*. Pakistan: State Bank of Pakistan, 2022. <https://www.sbp.org.pk/ibd/Bulletin/2021/Dec.pdf>
- SBP, State Bank of Pakistan, *Islamic Banking Bulletin September 2019*. Pakistan: State Bank of Pakistan, 2019. <https://www.sbp.org.pk/ibd/bulletin/2019/Sep.pdf>
- SBP, State Bank of Pakistan. *Islamic Banking Bulletin*. Pakistan: State Bank of Pakistan, 2022. <https://www.sbp.org.pk/ibd/bulletin/2022/Dec.pdf>
- SBP, State Bank of Pakistan. *Strategik Plan for Islamic Banking Industry 2021-2025*. Pakistan: State Bank of Pakistan, 2021. <https://www.sbp.org.pk/departments/pdf/StrategicPlanPDF/Strategic-Plan-2021-25.pdf>
- Selimler, Hüseyin. *Türk Bankacılık Sektöründe Sorunlu Kredilerin Varlık Yönetim Şirketlerince Tasfiyesi, Seçilmiş Ülkeler ve Türkiye Uygulaması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Statista, "Financial Institutions". Erişim 08 Ocak 2024. <https://www.statista.com/statistics/1375306/number-registered-banks-south-africa/#:~:text=As%20of%20December%202022%2C%20Egypt,banks%20operating%20within%20its%20border.>
- Şakar, Birgül. *Banka Yapılandırma Sürecinde Varlık Yönetim Şirketleri Seçilmiş Ülkeler ve Türkiye Uygulaması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- TBTM, T.C. Tahran Büyükelçiliği Ticaret Müşavirliği, *İran Bankacılık Sistemi, INSTEX ve NIMA Raporu*. 2019. [https://ticaret.gov.tr/data/5ee20f8213b876e308cc14f3/iran%20instex%20nima%20bankac%4%B1%4%B1%20raporu%20\(02122019\).pdf](https://ticaret.gov.tr/data/5ee20f8213b876e308cc14f3/iran%20instex%20nima%20bankac%4%B1%4%B1%20raporu%20(02122019).pdf)
- TKBB, Türkiye Katılım Bankaları Birliği. "Tarihçe". Erişim 12 Ekim 2023. <https://tkbb.org.tr/sayfa/detay/hakkimizda/tarihce-856934>
- TKBB, Türkiye Katılım Bankaları Birliği. "Veri Peteği". Erişim 12 Ekim 2023. <https://veripetegi.tkbb.org.tr/?tr>
- TKBB, Türkiye Katılım Bankaları Birliği. *Katılım Bankaları 2022*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2023. <https://yonetim.tkbb.org.tr/upload/Kat%4%B1%4%B1m%20Bankalar%4%B1%202022.pdf>
- WBG, World Bank Group. *Diagnostic Assessment Report: Non-Performing Loan Market Assessment in Pakistan*. Washington: International Finance Corporation, 2022. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/099926308092291374/pdf/IDU0e8902d2b08e72043dd0a87b0060326ec4081.pdf>
- Yanpar, Atila. *İslami Finans, İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2. Baskım, 2015.
- Yeşin, Mert. *Dünyada ve Türkiye'de Varlık Yönetim Şirketleri*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Finans Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Zafar, Muhammad Bilal – Sulaiman, Ahmad Azam. "Islamic Banking in Pakistan: Emergence, Growth and Prospects". *Growth and Emerging Prospects of International Islamic Banking*. ed. Abdul Rafay. 61-77. Amerika: IGI Global, Haziran 2020. https://www.researchgate.net/publication/339243495_Islamic_Banking_in_Pakistan_Emergence_Growth_and_Prospects



Katılım Bankacılığında Sorunlu Krediler, Varlık Yönetim Şirketleri ile İlişkileri ve Seçilmiş Ülke Örnekleri

Cemil Balkanlı

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Ekonomisi ve Finansı

cemil.balkanli1@ogr.sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9034-6894>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Katılım Bankacılığında Sorunlu Krediler, Varlık Yönetim Şirketleri ile İlişkileri ve Seçilmiş Ülke Örnekleri” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**Şâfiî'nin Zinanın Hürmet-i Musâhereyi Gerektirmediği
Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi**

*Justification of al-Shafi'i's View that Adultery Does Not
Require Hurmat al-Musâheraha*

Selman Demirboğa

Dr. Öğretim Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku
Ana Bilim Dalı –Dr., Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Islamic Law

selman.demirboga@batman.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2019-2719>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 19/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/06/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atıf/Citation: Demirboğa, Selman. “Şâfiî'nin Zinanın Hürmet-i Musâhereyi Gerektirmediği Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 245-274. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1439925>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Fakihler evlenme engellerini sürekli ve geçici olmak üzere iki kısım altında ele almışlardır. Sürekli evlenme engelleri de kan bağı, süt ve sıhriyet yoluyla oluşan haramlık olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Kan bağı ve süt yoluyla oluşan haramlık konusunda fakihler arasında bir tartışma bulunmamakla birlikte sıhrî hısımlıkla ilgili ihtilaf bulunmaktadır. Evlenmenin taraflar arasında doğurduğu bu hısımlık, klasik fıkıh literatüründe sıhriyet mahremiyeti (hürmet-i musâhere) olarak ifade edilmiştir. Bu bağlamda zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirip gerektirmediği problemiyle ilgili olarak doktrininde iki görüş ortaya çıkmıştır. Hanefîler, Hanbelîler ve Şîî fakihlerin ekseriyetinin savunduğu birinci görüşe göre zina, hürmet-i musâhereyi gerektirir. Buna karşılık Şâfîiler, Mâlikîler, Zâhirîler ve Hanbelîler'den İbn Kayyim el-Cevziyye'nin savunduğu ikinci görüşe göre ise zina ile hürmet-i musâhere sabit olmaz. Bu çalışmanın temel amacı, zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediği görüşünde olan Şâfîî'nin görüşünü temellendirmektir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfîî'nin bu meseleyle ilgili görüşünün temellendirilmesi konusunda spesifik bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmada öncelikle fakihlerin zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirip gerektirmediği konusundaki görüş ve gerekçeleri ele alınmıştır. Daha sonra Şâfîî ve Şâfîî fakihlerin konuyla ilgili görüş ve gerekçeleri zikredilmiş ve bu yönüyle Şâfîî'nin savunduğu hukuk mantığı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili görüş ve gerekçeler her ekolün temel fıkıh eserleri esas alınarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şâfîî, Nikah, Hürmet-i Musâhere, Zina.

Abstract

The Muslim jurists have analyzed the prohibitions for a marriage contract under two categories: permanent and temporary. Permanent prohibitions on marriage are divided into three categories: blood, milk siblinghood and consanguinity. There is no dispute among the jurists about the prohibition of blood and milk siblinghood, but there is a dispute about kinship by marriage. This kinship arising from the marriage between the parties is referred to in classical fiqh literature as the intimacy of kinship (hurmat-i musâhara). In this context, it has been a matter of debate among jurists whether adultery, like marriage, requires a prohibition of marriage. The history of this debate goes back to the Companions, the tââbiîn and the taba-i tâbiîn. This issue, which was a matter of debate among the first three generations, was also debated among the imams of the fiqh schools. Thus, two views have emerged in the doctrine regarding the problem of whether adultery requires hurmat al-musâhara.

According to the first view, which is held by the majority of Hanafis, Hanbalis and Shi'a jurists, adultery requires hurmat al-musâhara. According to the second view, advocated by the Shâfî'is, Malikis, Zahiris, and Ibn Qayyim al-Jawziyya, hurmat al-musâhara is not established by adultery. In this case, it is permissible for the parties to marry each other's usûl and furu.

In classical fiqh sources, the question of whether it is halal to marry the daughter of adultery is discussed in connection with this issue. According to the jurists who hold that adultery entails the intimacy of consanguinity, it is forbidden for the adulterer to marry his daughter of adultery. According to the jurists who hold this view, sexual intercourse requires prohibition, regardless of whether it is through lawful means, such as nikah, or unlawful means, such as fornication (zina). According to them, in this case, it is the child itself, not the adultery, that requires the intimacy of kinship. Therefore, the cause/sexual intercourse has replaced the causative agent/child. These opinion holders have argued that the existence of the link of juz'iyyah between the adulterer and the daughter resulting from adultery is a proper cause for prohibition. This is because a doubt functions as truth when it comes to necessitating haram.

According to the jurists who hold that adultery does not require the intimacy of kinship, it is makrooh but permissible for the adulterer to marry the daughter of adultery. The jurists who hold this view point to the absence of any verse or hadith on the subject, as well as the difference between adultery and nikah. Accordingly, even though the progeny of the daughter resulting from adultery exists by the mother/mazniyahe, the progeny is not considered valid by the adulterous man/zâni. Therefore, there is no juz'iyyah link between the adulterer and the girl who is the product of adultery. The jurists who hold this view have stated that juz'iyyah is not a proper cause for prohibition. One of their main points is that the rulings that are established by marriage, such as linkage and maintenance payment, are not established by adultery.

The main purpose of this study is to justify Shafi'i's view that adultery does not require hurmat al-musâharah. As far as we have been able to determine, there is no specific study on the justification of Shafi'i's view on this issue. In addition, it is possible to say that there is no study on how this view defended by Shafi'i was interpreted within the Shafi'i school and what the approaches of Shi'i and Zahiri jurists were on the subject. This study first examines the opinions and justifications of the jurists on whether adultery requires hurmat al-musâharah or not. Then, the opinions and justifications of Shafi'i and Shafi'i jurists on the subject were mentioned, and in this respect, the logic of fiqh defended by Shafi'i was tried to be revealed. The opinions and justifications on the subject were analyzed based on the main fiqh works of each school.

Keywords: Islamic Law, Shafi'i, Marriage, Hurmat al-Musâhara, Adultery.

Giriş

Klasik fıkıh literatüründe evlenme engellerinin, sürekli ve geçici olmak üzere iki kısımda ele alındığı görülmektedir. İslam hukukçuları, genel olarak sürekli evlenme engellerinin kan bağı (nesep akrabalığı), süt ve sıhrî hısımlık (hürmet-i musâhere) olduğunu ifade etmişlerdir.¹ Sürekli evlenme engelleri konusunda fakihler arasında bir ihtilaf bulunmamakla birlikte detaylara inildiğinde bazı noktalarda ihtilafın bulunduğu görülmektedir.² Bu noktalardan biri sıhrî hısımlıktan doğan evlenme haramlığıyla ilgilidir.

Evlenmenin taraflar arasında doğurduğu hısımlık, fıkıh literatüründe hürmet-i musâhere olarak ifade edilmiştir.³ Buna göre sıhriyet sebebiyle haram olan kadınlar; kayın valide, gelinler, üvey anneler ve üvey kızlar olmak üzere dört gruptur.⁴ Sıhrî hısımlıktan doğan evlenme haramlığı, ilk üç grupta yer alan kadınlar için sadece evlenme akdinin sahih olarak yapılmasına bağlıken dördüncü grupta yer alan üvey kız içinse daha önceden annesiyle nikah yapıp, ayrıca zıfâfın gerçekleşmiş olması şartına bağlıdır.⁵

1 Örnek olarak bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim - Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 5/101; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3/405; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Taha Muhammed Zeynî (Mektebetu'l-Kâhire, 1968), 7/109-110.

2 Süt yoluyla oluşan evlenme engelinde ihtilaf edilen detay konular hakkında bk. Davut İltaş, "Süt Akrabalığının Fikhî Açından Değerlendirilmesi", *Süt Akrabalığı ve Süt Bankası* (İstanbul: İsar Yayınları, 2022), 79-122.

3 Sıhriyetle ilgili detaylı bilgi için bk. Hamza Aktan, "Sıhriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2024).

4 Kâsânî, *Bedâi'*, 3/411-423; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme' u'l-Melik Fehd, 1995), 32/65-66.

5 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 9/199-200; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 12/223-225; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/106; Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi'ş-*

Meşru bir akit içerisinde gerçekleşen cinsel ilişkinin sıhriyet mahremiyetini gerektirdiği konusunda fakihler hemfikirdir. Ancak zina gibi meşru olmayan bir ilişkinin sıhriyet mahremiyetini gerektirip gerektirmediği ise doktrinde tartışmalıdır. Bazı fakihler, meşru bir akit içerisinde gerçekleşen cinsel ilişkide olduğu gibi zinanın da hürmet-i musâhereyi gerektirdiği, diğer bazı fakihler ise zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediği kanaatindedir.

Zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiği görüşünde olan fakihlere göre zina edilen kadın (mezniye) kendisiyle zina etmiş erkeğin (zâni) usûl ve fûru'una; zina edilen kadının usûl ve fûru'u da zina eden erkeğe haram olur. Zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediği görüşünde olan fakihlere göre ise bu durumda tarafların birbirlerinin usûl ve fûru'uyla evlenmeleri caizdir. Şâfiî (ö. 204/820) de bu görüştedir.⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiî'nin görüşü ve söz konusu görüşün tarihsel süreç içerisinde nasıl temellendirildiğine yönelik spesifik bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte sadece mezhep imamlarının konuyla ilgili görüş ve gerekçelerini konu edinen "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi" adlı makaleden söz edilebilir. Çalışmada mezhep imamları arasındaki ihtilafın temel sebebinin nikah kelimesine yüklenilen anlamdan kaynaklandığı ifade edilmiş ve çalışmanın bütününde bu kabul esas alınmıştır.⁷ Ancak ilgili çalışmada mezhep imamlarının görüş ve gerekçelerine yer verilmekle birlikte Zâhirîler ve Şîî fakihlerin görüşlerine değinilmemiştir. Ayrıca Şâfiî'nin söz konusu görüşü bizzat ne şekilde temellendirdiği, bunun kendisi açısından tutarlı olup olmadığı ve bu görüşün Şâfiî fakihler tarafından nasıl telakki edildiğine de değinilmemiştir. Yine Şâfiî fakihlerin bu konuda Şâfiî'yi takip edip etmediği ve zina mahsulü kızla evlenmenin mekruh olmasından kastının ne olduğu izah edilmemiştir. Bu bağlamda Şâfiî'ye yöneltilen itirazlara cevap verilmediği de görülmektedir.

İki ana bölüm olarak tasarlanan makalenin birinci bölümünde genel olarak fakihlerin zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirip gerektirmediği konusundaki görüş ve gerekçeleri ele alınacaktır. Makalenin ikinci bölümünde ise zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediği görüşünde olan Şâfiî'nin bu görüşü

⁶ Şâfiî, thk. Kasım Muhammed Nuri (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000), 9/241-243; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-muftîn*, thk. Züheyr Şaviş (Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1991), 7/111.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 2001), 6/398-406, 8/367.

⁸ Ali Kumaş - Muharrem Yılmaz, "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017). Bu makale, Muharrem Yılmaz tarafından doktora tezi olarak hazırlanan "Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin Ahkâm Ayetleri Çerçevesindeki İhtilâflarının Usûlî Temelleri" adlı tezden üretildiği için söz konusu tez, ayrıca referans olarak gösterilmemiştir.

şünü nasıl temellendirdiği zikredilecektir. Bununla birlikte temellendirme konusunda Şâfiî fakihlerin nasıl bir yol izlediklerine ve bu görüşe yöneltilen itirazlara yer verilecektir. Bu yönüyle Şâfiî'nin bu görüşü için yürüttüğü hukuk mantığı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Ayrıca gerekli yerlerde ilgili makalede geçen bazı iddialara da cevap verilecektir.

1. Zinanın Hürmet-i Musâhereyi Gerektirip Gerektirmediği Konusundaki Görüşler

Zinanın sıhriyet mahremiyetini gerektirip gerektirmemesiyle ilgili sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminden beri iki farklı yaklaşımın bulunduğu fıkıh kaynaklarında ifade edilmiştir. İhtilafli olan bu mesele, mezhep imamları ve diğer fakihler arasında da tartışma konusu olmuştur. İçtihadî olan bu mesele hakkında doktrinde, iki görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiği yönündeyken ikincisi zinanın sıhriyet mahremiyetini gerektirmediği yönündedir. Söz konusu ihtilaf, bu meselenin uzantısı mahiyetinde olan zina mahsulü kızla evlenme konusunda da benzer şekilde devam etmiştir. Bu nedenle çalışmada, bu iki görüş esas alınacaktır.

1.1. Zina Hürmet-i Musâhereyi Gerektirir

Hanefî ve Hanbelîler'e göre hürmet-i musâhere, sahih ve fasit nikah ile sabit olduğu gibi zina ile de sabit olur. Bu durumda zina edilen kadın, kendisiyle zina etmiş erkeğin usûl ve fûru'una ve zina edilen kadının usûl ve fûru'u da zina eden erkeğe haram olur.⁸ Bu konuda Şî fakihlerden birbirinden farklı iki

8 Hanefîler'e göre şehvetle dokunma ve cinsel uzvuna bakmakla da sıhriyet mahremiyeti sabit olur. Hanefîler'in görüşü için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed vd. (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 4/324-329; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985), 3/51-52; Ebû'l-Lays İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed Ebû'l-Lays Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, thk. Abdurrahman Mübarek el-Ferec (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2/910-911; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî (Min evveli kitâbi's-siyâm ilâ ahiri kitâbin-nikah)*, thk. Halid b. Atik (Riyad, Camiatu'l- İmam Muhammed, 2009), 978; Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû'*, thk. Salim Özer (Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 1339-1344; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 4/204-207; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/423-427; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedâ*, thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ani ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1997), 3/15-16. Hanbelîler'e göre livâta da hürmet-i musâhere gerektirir. Hanbelîler'in görüşü için bk. Ebû'l-Kâsum Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî el-Bağdâdî Hırakî, *el-Muhtasar*, thk. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (Dımaşk: Müessesetu Dâru's-Selâm, 1958), 139; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ferrâ, *el-Câmi u's-sağîr fi'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, thk. Nasır b. Suud es-Selame (Riyad: Dâru Atlas, 2000), 227; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî Kelvezânî, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*,

görüş rivayet edilmekle birlikte tercih edilen ve ihtiyata uygun görülen görüş zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiği yönündedir.⁹ Kaynaklarda Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), İmrân b. Husayn (ö. 52/672), İbrâhîm en-Ne-hâî (ö. 96/714), Mucâhid (ö. 103/721), Şa'bi (ö. 104/722), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Katâde'nin (ö. 117/735) de bu görüşte olduğu belirtilmektedir.¹⁰

Bu görüş sahiplerine göre cinsel ilişkinin hükmüne bakılmaksızın taraflar arasında (zâni-mezniye) sıhriyet mahremiyeti sabit olur. Nitekim Hanefî fakihlerden Kâsânî (ö. 587/1191) hürmet-i musâherenin sahih akit, fasit nikah

thk. Abdullatîf Humeym - Mâhir Yâsin el-Fehl (Kuveyt: Dâru Ğaras, 2004), 389-390; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/117-120; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Ebü Abdullah Muhammed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 8/114; Ebü Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütühî İbnü'n-Neccâr, *Me'ânetü üli'n-nühâ Şerhu'l-Müntehâ (Müntehâ'l-irâdât)*, thk. Abdulmelik b. Abdullah Duheş (Mekke: Mektebetu'l-Esedi, 2008), 9/89-90. Hanbelîler'den İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise her iki tarafın görüşünü vermekle birlikte herhangi bir görüşü tercih etmemiş ve bir insanın her iki görüşten birini taklit etmesinin caiz olduğunu söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 32/67, 138-140, 142; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Meciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-İhnaiyye (er-Red ale'l-İhnâî)*, thk. Ahmed b. Munis el-Anzi (Cidde: Dâru'l-Harrâz, 2000), 455. Hanbelî fakihlerden Merdâvî (ö. 885/1480), zinanın sıhriyet mahremiyetini gerektirmediği görüşünü İbn Teymiyye'ye nispet etmiştir. Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/114. "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi" adlı makalede zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiği görüşü Hanbelîler yerine sehven Mâlikîler'e nispet edilmiştir. Kumaş - Yılmaz, "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi", 60.

- 9 Şii fakihlerin görüşü için bk. Takıyyüddîn b. Necmiddîn b. Ubeydillâh Ebü's-Salâh el-Halebî, *el-Kâfi fi'l-fikh*, thk. Rıza Üstadî (Kum: Müessesetu Bustan, 2013), 269-270; Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *el-Mebsût fi fikhi'l-İmâmiyye*, thk. Muhammed Bâkır el-Behbûdî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 4/202-203, 209; Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *Kitâbü'l-Hilâf fi'l-fikh*, thk. Muhammed Huseyn Koşanpur (Tahran: Matbaatu Rengin, 1962), 2/164-166; Ebü Alî Eminüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen Tabersî, *el-Mü telef mine'l-muhtelif beyne'immeti's-selef*, thk. Mehdî er-Recâî (Meşhed: Mecme'u'l-Buhusi'l-İslamiyye, 1989), 132; Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerriyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık Hillî, *Şerâ'i u'l-İslâm fi mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*, thk. Sadık Huseynî Şirazi (Beyrut: Dâru'l-Kârî, 2004), 1/520-521, 531; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Allâme Hillî, *Muhtelifü's-Şî'a fi ahkâmî's-şer'i'a* (Kum: Müessesetu Nesri'l-İslami, 2012), 7/31-34; Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî Şehîd-i Sâni, *er-Ravzatü'l-behiyye fi şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye* (Kum: Mecmau'l-Fikri'l-İslâmâ, 2015), 3/195-197. Şeyh Sâdûk (ö. 381/991), Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi önde gelen Şii fakihler zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediği kanaatindedir. Detaylı bilgi için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-Mukni'â* (Kum: Müessesetu Nesri'l-İslami, 1989), 504; Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerîf el-Murtazâ, *el-Mesâilu'n-nâsiriyyât (el-Mesâilu't-taberiyye)*, thk. Hüseyin Musevi Burucerci (Meşhed: Mecme'u'l-Buhusi'l-İslamiyye, 2019), 571-572; Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerîf el-Murtazâ, *el-İntisâr*, thk. Muhammed Mehdi Necef (Tahran: el-Mecmau'l-Alemi, 2017), 1/354-355.

10 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/51-52; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/205; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/117.

ve zina neticesinde gerçekleşen cinsel ilişki ile sabit olacağını belirtmiştir.¹¹ Hanbelî fakihlerden İbn Kudâme (ö. 620/1223) de cinsel ilişkinin mübah (sahih nikah), şüpheli (fasit nikah) ve mahza haram (zina) olmak üzere üç kısma ayrıldığını ifade ettikten sonra her üçüyle de hürmet-i musâherenin sabit olduğunu söylemiştir.¹²

Zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiği görüşünde olan fakihler bu görüşü akli ve nakli olmak üzere iki yolla temellendirmişlerdir. Bu görüşte olan fakihlerin istidlalde bulunduğu nakli deliller şunlardır:

- 1) “Babalarınızın nikâhladığı kadınları nikahlamayın.” (Nîsa 4/22) Buna göre ayette geçen “nikah” kelimesi hakikat olarak cinsel ilişki, mecaz olarak da akit anlamına gelmektedir. Zira “nikah” kelimesi sözlükte iki şeyi bir araya getirmek/toplamak anlamına gelmektedir. Bir araya gelmek ise ancak cinsel ilişki ile mümkün olur. Dolayısıyla “nikah” kelimesi bu anlamda hakikat, cinsel ilişkiye sebep olan akit anlamında ise mecazdır. Hanefî fakihlerin kahir ekseriyeti bu gerekçeyi kullanmıştır.¹³ Hanbelî fakihler de ayette geçen “nikah” kelimesinin cinsel ilişki anlamına geldiğini ifade ederek bu ayetin umumuna tutunmuşlardır.¹⁴
- 2) Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her kim bir kadının cinsel uzvuna bakarsa o kadının annesi ve kızı ona haram olur.”¹⁵ Buna göre cinsel uzva bakmakla sabit olan hürmet-i musâhere cinsel ilişki ile evleviyetle sabit olur. Nitekim Hanefî fakihler hürmet-i musâherenin hem

11 Kâsânî, *Bedâi'*, 3/423-424.

12 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/118.

13 Örnek olarak bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/324-326; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/51; Ebü'l-Leys Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, 2/911; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Alî Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 9/4449; Debûsî, *el-Esrâr*, 1340; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/205; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/426.

14 Örnek olarak bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/117-118; Bahauddin Abdurrahman b. İbrahim Makdisî, *el-Udde Şerhu'l-umde*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2003), 400; Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'ala'l-Mukni'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulu (Kahire: Hecer, 1995), 20/287; Zeynuddin el-Münecca b. Osman Tenûhî, *el-Mumti' fi şerhi'l-Mukni'*, thk. Abdümelik b. Abdullah b. Duheyş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2003), 3/587; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî* (Dâru'l-Ubeykan, 1993), 5/163; Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, thk. Halid b. Ali el-Muşeykîh vd. (Kuveyt: Rekâiz li'n-Neşri ve't-Tavzi, 2021), 7/491; İbnü'n-Neccâr, *Me'ânetü üli'n-nühâ*, 9/89; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûti, *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ* (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1993), 2/654. Şîî fakihler de bu gerekçeyi kullanmışlardır. Allâme Hillî, *Muhtelefü'ş-Şîa*, 7/35.

15 Ebü Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebü Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sad b. Nasır (Riyad: Dâru Kunûz, 2015), 9/233.

kadının cinsel uzvuna şehvetle bakmakla hem de zinayla sabit olacağı konusunda bu rivayete tutunmuşlardır.¹⁶ Buna karşılık Hanbelî fakihler, kadının cinsel uzvuna şehvetle bakmakla hürmet-i musâherenin sabit olup olmayacağı konusunda birbirinden farklı iki görüşün bulunduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷ Bununla birlikte zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiği konusunda onlar da bu rivayeti kullanmıştır.¹⁸

Bu görüşte olan fakihlerin ileri sürdüğü akli/nazari gerekçe ise hürmet-i musâhereyi gerektiren temel sebebin zina değil, cinsel ilişki olmasıdır. Buna göre mübah ve haram hükmüne bakılmaksızın cinsel ilişki, mutlak anlamda sıhriyet mahremiyetini gerektirir. Zira mübah olan cinsel ilişkiye taalluk eden hüküm, mübah olmayan (mahzur) cinsel ilişkiye de taalluk etmektedir. Mesela nikahlı olan hayızlı kadınla cinsel ilişkiye girmek haram olmakla birlikte yapıldığı takdirde hürmet-i musâhere gerektirmesi böyledir. Yine ihramlı veya oruçlu olan kimsenin yaptığı cinsel ilişki haram olmakla birlikte bu tür bir ilişki ile sıhriyet mahremiyeti sabit olmaktadır. Hanefî ve Hanbelî fakihlerin kahir ekseriyeti bu gerekçeyi kullanmışlardır.¹⁹

16 Örnek olarak bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/327-329; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4451; Debûsî, *el-Esrâr*, 1345-1346; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/208; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzî'd-dekâ'ik* (Kahire: el-Matba'atu'l-Kubrâ el-Emiriyye, 1895), 2/106. Kâsânî, söz konusu rivayetin bu konuda nas olduğunu belirtmiştir. Kâsânî, *Bedâi'*, 3/426.

17 Ferrâ, *el-Câmi'u's-sağîr*, 227; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ferrâ, *el-Mesâ'ilü'l-fikhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*, thk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim (Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1985), 2/100-101; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 389; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/121; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Hecer, 1997), 4/266; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 20/295; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/115-116. İbn Müflih, (ö. 884/1479) mezhebin zahirine göre bir kadının cinsel uzvuna şehvetle bakmakla sıhriyet mahremiyetinin sabit olmadığını ifade etmiştir. İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 7/492.

18 Örnek olarak bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/118; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 20/288; Tenûhî, *el-Mumtî'*, 3/587; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 5/163; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 7/491. Bu bağlamda Şii fakihlerin tutunduğu hadisler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *el-İstibâr fi ma'htülîfe mine'l-ahbâr*, thk. Muhammed Cevvâd el-Fakih (Beyrut: Dâru'l-Edva, 1992), 3/235-237; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknû*, thk. Ali Ekber Çaffari (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, 1966), 7/383-385.

19 Bu gerekçeyi kullanan fakihler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/326; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 978; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4449-4453; Ebü'l-Mevâhib Hüseyn b. Mahmud 'Ukberî, *Ruûsu'l-mesâilü'l-hilâfiyye beyne cumhûri'l-fukâha*, thk. Halid b. Sad Haşlan (Riyad: Dâru İsbiliyye, 2001), 4/83; Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî İbn Akîl, *Kitâbu'l-Funûn*, thk. George Makdisi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970), 2/502-503, 515-516; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/277, 7/118; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/106; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr 'ale'l-Hidâye* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1970), 3/219-220; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 7/491; İbnü'n-Neccâr, *Me'ânetü üli'n-nühâ*, 9/89.

Zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiği konusunda genel itibariyle söz konusu gerekçelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu tartışmanın uzantısı mahiyetinde olan zina mahsulü kızla evlenmenin caiz olmaması konusunda ise daha çok cüz'iyet/ba'diyyet hususu gerekçe olarak kullanılmıştır. Buna göre zina eden (zâni) ile zina edilen kadından (mezniye) doğan kişi arasında cüz'iyet bağı bulunmaktadır. Şöyle ki, zinadan doğan kişinin cüz'iyetine sebep olan şey cinsel ilişkidir. Öyle ki zinadan doğan çocuk ya zina eden kişiye ya da zina edilen kadına tam olarak nispet edilmektedir. Durum böyle olunca kişinin kendi parçası/cüz'ü ile cinsel istifade (istimta) etmesi söz konusu olur ki, bu da haramdır. Hanefî ve Hanbelî fakihlerin büyük çoğunluğu söz konusu görüşü bu şekilde temellendirmiştir.²⁰

Bu görüşte olan fakihlere göre cinsel ilişkinin sıhriyet mahremiyetini gerektirmesi (muharrim) zina sebebiyle değil, cinsel ilişki sebebiyledir. Mesela Hanefî usulcüler haddi zatında haram olan zina ile sıhriyet mahremiyetinin sabit olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre zina, çocuğa sebep olma yönüyle mahremiyeti gerektirir.²¹ Bu izaha göre sebep (cinsel ilişki), müsebbebin (çocuk) yerine konulmuş olmaktadır. Ancak bu değerlendirmenin tartışmaya açık olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü zina neticesinde çocuğun doğmaması durumunda sıhriyet mahremiyetinin sabit olmaması gibi bir durum söz konusu olur. Şu var ki çocuk ister doğsun ister doğmasın cinsel ilişki ile haramlık sabit olmaktadır. Zira İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) da ifade ettiği gibi ihtilatın/ cüz'iyet tahakkuk etmesi çocuğa bağlı değildir.²² Dolayısıyla bu konuda cinsel ilişkiyle beraber helal, haram ve çocuk gibi ek bir vasfa ihtiyaç duyulmamaktadır.

20 Hanefîler için bk. Ebü'l-Leys Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, 2/911; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4492-4497; Debûsî, *el-Esrâr*, 1342-1343; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/205-207; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/426; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/15-16; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/106-107. Serahsî, haramlığın ispatı için cüz'iyetin elverişli bir illet olduğunu ifade eder. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/207. Hanbelîler için bk. İbn Akîl, *Kitâbu'l-Funûn*, 1/118-119, 198; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/119-120; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 4/266; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 7/494. İbn Kudâme, zina eden kişinin veled-i zinanın kendisinden olup olmadığını bilmesinin haramlık açısından bir şey değiştirmeyeceğini ifade etmiştir. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/120.

21 Örnek olarak bk. Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 55, 317, 365; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa Afganî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/83, 92-93; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sıgnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kanit (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2/652-655; Alâeddîn Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 1/287-290, 3/362-363; Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel el-Mahbûbî Sadrişşeria, *et-Tavzîh fi halli şavâmizi't-Tenkîh (Telvîh şerhi ile birlikte)* (Mısır: Matbatu Muhammed, 1957), 1/428-429.

22 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/221.

1.2. Zina Hürmet-i Musâhereyi Gerektirmez

Şâfiîler, Zâhirîler ve Hanbelîler'den İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) savunduğu görüşe göre zina, hürmet-i musâhereyi gerektirmez.²³ Diğer bir ifadeyle zina gibi haram olan bir ilişki helal olan bir nikahı haram kılmaz. Bu konuda Mâlik'ten (ö. 179/795) birbirinden farklı iki görüş nakledilmekle birlikte sahih olan görüş, zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediği yönündedir.²⁴ Kaynaklarda Hz. Alî (ö. 40/661), Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687-88), Urve

- 23 Şâfiîlerin görüşü için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 6/398-406, 8/367; Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Mısırî Bûveytî, *el-Muhtasar*, thk. Ali Muhyiddin el-Karadağî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2015), 425-426; Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Mısırî Müzenî, *el-Muhtasar*, thk. Ebû Amir Abdullah ed-Dağstânî (Riyad: Dâru Medâric, 2019), 2/35-36; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 9/214-219; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihki'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Zekerriyya Umeyrât (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2/440; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 12/238-242; Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'i'l-mezhebi's-Şâfiî*, thk. Tarık Fethî Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 9/210-215; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/103, 107; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvînî Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebir)*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 8/30, 36; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 7/109, 113. İbn Hazm, ashabinın da bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. İbn Hazm, haram olan cinsel ilişkinin helal olan nikahı haram kılmadığını ifade etmekle birlikte sadece bir yerde haram kıldığını ifade etmiştir. Bu da zina edilen kadının, kendisiyle zina eden erkeğin çocuklarından biriyle evlenmesinin ebediyen haram olmasıdır. Buna karşılık bir kadınla zina eden erkeğin tövbe etmesi halinde zina edilen kadının annesi veya kızıyla evlenmesi caizdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Münîr ed-Dımaşkî (Kahire: Matbaatu'n-Nahde, 1932), 9/532-535. İbn Kayyim el-Cevziyye başta haramlığı gerektiren görüşünü savunduğunu fakat aksi yöndeki deliller sebebiyle bu görüşten rücu etmenin daha evla olduğunu belirtmiştir. Ona göre racih olan görüş bu görüştür. Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Âl Selman (Cidde: Dâru İbnu'l-Cevzi, 2002), 5/191-193; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân fi mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Üzeyr Şems (Riyad: Dâru Ataati'l-İlm, 2019), 1/627.
- 24 Mâlikîler'in görüşü için bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, 1985), "Nikah", 23; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/196-198; Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî*; thk. Hüseyin b. Salim ed-Dehmânî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1987), 2/44; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *Uyûnu'l-mesâil*, thk. Ali Muhammed İbrahim Buruyibe (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 312; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî İbn Abdülber, *el-Kâfi fi fihki ehli'l-Medîne İbn Abdülber* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 244; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-talîl fi mesâili'l-Müstahrece*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988), 18/489; Ahmed b. Çanım b. Salim Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-devvânî ala Risaleti ibni Ebî Zeyd el-Keyrâvânî* (Dâru'l-Fikr, 1995), 2/19. Mâlikî fa-

b. Zübeyr (ö. 94/713), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Zührî'nin (ö. 124/742) de bu görüşte olduğu belirtilmektedir.²⁵

Şâfiî ve Şâfiî fakihlerin konuyla ilgili temellendirmeleri ileride geleceği için bu başlık altında diğer fakihlerin gerekçelerine kısaca yer verilecektir. Bu görüşte olan fakihlerin ayet ve hadislerin yanı sıra bazı akli gerekçelere tutundukları görülmektedir. Konuyla ilgili ileri sürülen nakli deliller şunlardır:

1) "...Bunların dışındakiler size helal kılındı..." (Nisâ 4/24) Buna göre bir önceki ayette (Nisâ 4/23) evlenilmesi haram olan kadınlar zikredildikten sonra bunların dışındakilerin helal kılındığı ifade edilmektedir. Mesela İbn Hazm (ö. 456/1064) görüşünü temellendirmek için sadece bu ayeti zikretmiştir. Bu bağlamda ona göre her kim Kur'an'da haram kılınmayan bir şeyi haram kılarsa Kur'an'a muhalefet etmiş olur ve Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılmış olur.²⁶

2) "...Eşlerinizin anaları, ... size haram kılındı." (Nisâ 4/23) Mâlik, zinanın haramlık gerektirmediğini ifade ettikten sonra bu ayeti zikretmiştir. Mâlikî fakihlerden İbn Abdülber (ö. 463/1071) de kendisiyle zina yapılan kadının, eşi olmadığını ve kızının da üvey kızı olmadığını ifade ederek bu ayeti delil olarak kullanmıştır.²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye de bu bağlamda aynı ayetin "Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri... size haram kılındı" ifadesini kullanmıştır. Buna göre oğlun zina ettiği kimse ne şer'an ne örfe ne de sözlükte oğulların karıları (halile) olarak isimlendirilir. Yine o, "Babalarınızın nikâhladığı kadınları nikahlamayın" (Nisâ 4/22) ayetiyle de istidlalde bulunmuştur. Ona göre ayette geçen nikah kelimesinden kasıt zinanın (sifah) zıddı olan nikah olup Kur'an'da bu kelime asla zina anlamında kullanılmamıştır.²⁸

Bu bağlamda Mâlikîler'in önde gelen fakihlerinden Kâdı Abdülvehhâb (ö. 422/1031) "Haram, helali haram kılmaz"²⁹ hadisiyle de istidlalde bulunmuştur.³⁰ Bu görüş sahiplerinin tutunduğu nakli delillerin genel olarak bahsi geçenlerle sınırlı olduğunu söylemek mümkündür.

kihlerden Karâfi'ye (ö. 684/1285) göre meşhur olan görüş, zina mahsulü kızın babasıyla evlenmesinin haram olmasıdır. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mîsrî Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1994), 4/258.

25 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/214-215; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/211; İmrânî, *el-Beyân*, 9/254.

26 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/534-535.

27 Mâlik, "Nikah", 23; İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 244.

28 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'im*, 5/192.

29 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 9/263; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 1/649; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 7/274.

30 Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdı Abdülvehhâb, *el-İşraf ulâ nüketi mesâ'ili'l-hilâf*, thk. Ebû Ubeyde Âl Selman (Riyad: Dâru İbn Kayyim, 2007), 3/324. Bu rivayet için ayrıca bk. Sahnûn, *el-Müdevene*, 2/197; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/533.

Bu görüşte olan fakihler nakli delillerin yanısıra bazı akli gerekçelere de tutunmuşlardır. Mesela Mâlikî fakihlere göre zina nikahın diğer sonuçlarını gerektirmediği gibi, hürmet-i musâhereyi de gerektirmez. Nitekim sıhriyetten daha kuvvetli olmakla birlikte nesebin zina ile sabit olmaması bunu göstermektedir.³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre de nafaka, nesep ve miras gibi nikaha taalluk eden hükümler zina ile sabit olmadığı gibi hürmet-i musâhere de sabit olmaz. Ona göre nikaha taalluk eden bu hükümlerin zinaya taalluk etmemesi de bunu göstermektedir. Diğer yandan Şarî, "Sudan (meniden) bir insan yaratıp onu nesep ve sıhriyet (kan ve evlilik bağından doğan) yakınlığa dönüştüren O'dur" (Furkân 25/54) ayetinde nesep ve sıhriyetten doğan yakınlığı birlikte zikretmiştir. Dolayısıyla zina ile nesep bağı sabit olmadığına göre, sıhriyet de sabit olmaz.³²

2. Zinanın Hürmet-i Musâhereyi Gerektirmediği Konusunda Şâfiî'nin Görüşünün Temellendirilmesi

Bu başlık altında Şâfiî'nin görüşünü ne şekilde temellendirdiği ve tarihsel süreç içerisinde Şâfiî fakihler tarafından bu görüşün nasıl telakki edildiği ele alınacaktır. Bu bağlamda Şâfiî'nin görüşüne yöneltilen itirazlara da cevap verilecektir.

2.1. Şâfiî'nin Görüşünün Temellendirilmesi

Şâfiî, zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediği yönündeki görüşünü biz-zat kendisi temellendirmiş ve *el-Ümm* adlı eserinde bu konuyu soru-cevap olarak münazara şeklinde detaylı ele almıştır. Temellendirme faaliyetinin biz-zat kendisi tarafından yapılması yönüyle Şâfiî'nin diğer kurucu imamlardan ayrıldığı söylenebilir. Şâfiî'nin görüşünü temellendirmiş olması, tutunduğu delillerin ne olduğu, nasıl bir yöntem takip ettiği ve hangi fıkıh mantığından hareket ettiğine yönelik fikir vermesi açısından önem arz etmektedir. Bu başlık altında Şâfiî'nin tutunduğu delillere özetle yer verilecek ve *el-Ümm* adlı eserindeki argümanlarla yetinilecektir.

Şâfiî'nin "haram (zina), helalin (nikah) haram kıldığı şeyi haram kılmaz" şeklinde formüle ettiği görüşünü Kitab, Sünnet ve kıyas olmak üzere üç yolla temellendirdiği görülmektedir.³³ Şâfiî bu konuda şu ayetlerle istidlalde bulunmuştur: "Babalarınızın nikâhladığı kadınları nikahlamayın." (Nîsa 4/22) "...Eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde

31 Kādî Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, 3/324-325; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlîbî el-Bağdâdî Kādî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne ulâ mezhebi âlimi'l-Medîne (el-İmam Mâlik b. Enes)*, thk. Hamîş Abdülhak (Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ts.), 2/816.

32 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/627; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 5/192-193.

33 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/398, 404.

bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı... Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri... size haram kılındı." (Nîsa 4/23) Şâfiî bu ayetleri zikrettikten sonra Allah'ın nikah ve cinsel ilişki (duhul) olarak isimlendirdiği şeylerle haram kıldığını ifade etmiştir. Ona göre Allah'ın helal ile haram kıldığı şeyi, haram ile haram kılması caiz değildir. Zira helal, haramın zıddıdır. Şöyle ki, Allah nikahı emretmiş ve onu nesep, sıhriyet ve ülfet için bir sebep kılmıştır. Ayrıca onunla bazı haramlıkları da sabit kılmıştır. Buna karşılık zinayı ise haram kılmıştır.³⁴

Helal ve haram olan cinsel ilişkinin birbirine kıyas edilemeyeceğini ifade eden Şâfiî, her iki cinsel ilişki arasındaki farkı şu şekilde izah etmiştir: Nikah neticesinde gerçekleşen cinsel ilişki helaldir ve övülmeyi hak eder. Buna karşılık haram yolla gerçekleşen cinsel ilişki, sahibinin recmedilmesine sebep olur. Yine "Onu nesep ve sıhriyet (kan ve evlilik bağından doğan) yakınlığa dönüştüren O'dur" (Furkân 25/54) ayetinde geçtiği üzere Allah, sıhriyeti nimet kılarken zinayı azap/ceza (nikmet) kılmıştır. Zira zina eden kimse, bu dünyada had, affedilmediği takdirde ahirette de ateşle cezalandırılacaktır. Ona göre bu durumda nimet olan bir helal, azap olan bir harama ya da haram, helale kıyas edilmez. Dolayısıyla kıyasta hata yapılmak suretiyle zina, muharrim kılınmaz.³⁵

Şâfiî, helal ve haram olan cinsel ilişki arasındaki farkı bazı örnekler üzerinden açıklamıştır. Bu örneklerden biri üç talakla boşanan kadının durumuyla ilgilidir. Şöyle ki, üç talakla boşanan kadının ilk kocasına helal olması başka erkekle evlenip cinsel ilişkinin gerçekleşmesine bağlıdır. Burada cinsel ilişkinin mahiyeti göz ardı edilemez; yani helal veya zina gibi haram olmasına bakılmaksızın kadının ilk kocasına helal olması söz konusu olamaz. Diğer bir ifadeyle yapılan fiilin aynılığından bahsedilemez. Zira helalliyi gerektiren cinsel ilişki, helal yolla yapılan ilişkidir. Şâfiî'nin bu bağlamda zikrettiği diğer bir örnek "Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa" (Bakara 2/230) ve "Mümin kadınları nikâhlayıp da onları boşarsanız" (Ahzâb 33/49) ayetlerinde geçtiği üzere Allah'ın kocaya talak, kadına iddet hakkını vermesidir. Ona göre öpmekle hürmet-i musâherenin gerçekleştiği görüşünde olanlara göre kocasından ayrılmak isteyen bir kadın, şehvetle oğlunu öpmesi durumunda kocasına haram olur. Bu durumda Allah'ın kadına vermediği boşama hakkı verilmiş olur ve bahsi geçen ayetlere muhalefet söz konusu olur.³⁶

Dinden çıkan (mürtedde) kadını kocasına haram kıldığı yönündeki itiraza ise Şâfiî iddet süresi zarfında tekrar müslüman olan kadın için bunun geçerli olmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre iddet bittikten sonra kadın dönerse bu durumda tekrar nikah kıyması gerekir. Bununla birlikte Şâfiî,

34 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/398.

35 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/399.

36 Bu örnekler hakkında detaylı bilgi için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 6/399-400.

mürtedde olan kadınla evlenmenin bütün Müslümanlara haram olduğunu, öldürülmesi gerektiğini ve malının da fey kapsamında olduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık Şâfiî, kocasının oğlunu şehvetle öpen kadın için bu hususların geçerli olmadığını söyleyerek itirazları bertaraf etmiştir. Zira bu tür bir kadın artık hiçbir durumda kocasıyla evlenemeyeceği gibi bütün Müslümanlara da haram değildir. Yine böyle bir kadının malının fey kapsamında olduğunu ve öldürülmesi gerekmediğini söyleyerek her iki kadının durumunun birbirinden farklı olduğunu söylemiştir.³⁷

Şâfiî, haramın haram kılmadığı fakat helalin haram kıldığı bir şeyin varlığına yönelik soruya karşılık olarak nikah ile zina arasındaki farka dikkat çekerek cevap vermiştir. Ona göre ne Hz. Peygamber ne de Müslümanlardan biri nesep, miras ve nikahla sabit olan hükümlerden birini zina ile sabit kılmıştır.³⁸

Helali haram kılan bir haramın varlığına yönelik Şâfiî'ye şöyle bir itiraz yapılmıştır. Buna göre yeme, içme ve namaz gibi konularda haram, helali haram kılmaktadır. Kadınlarla ilgili konular da buna kıyas edilebilir. Söz gelimi namaz helal, namazda konuşmak ise haramdır. Dolayısıyla namazda konuşmak namazı bozar. Bu durumda haram, helali (namaz) fasit kılmış olur. Şâfiî fasid olan şeyin namaz değil namazın fiili olduğunu ifade ederek bu itiraza cevap vermiştir. Diğer yandan namaz ile nikahın birbirine kıyas edilmesinin doğru olmadığını ve bu kıyasın hatalı olduğunu söylemiştir.³⁹

Benzer bir itiraz su ve şarap örneği üzerinden de yapılmıştır. Söyle ki, su helal şarap ise haramdır. Şarabın içine su döküldüğünde her ikisi de haram olur. Şâfiî buna, kadınlarla ilgili durumun şarap ve su örneğine kıyas edilmesinin sahih bir kıyas olmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Zira her ikisinin durumu birbirinden farklıdır. Çünkü şarap, herkese haram iken kadın herkese haram değildir. Diğer yandan az miktarda bir şarabın suya eklenmesiyle birlikte su haram olmaz. Fakat aynı durum zinanın ve şehvetle öpmenin azlığı için geçerli değildir.⁴⁰

Konu sonunda Şâfiî, bu meselenin uzantısı mahiyetinde olan zina mahsulü kızla evlenmenin caiz olduğu hususuna kısaca değinmiştir. Ona göre bir kadınla zina yapan kimse yaptığı bu fiille Allah'a isyan etmiş olmaktadır. Fakat zina yaptığı kadının kızı konusunda Allah'a isyan etmemiştir. Dolayısıyla haramlığın buna sirayet etmemesi gerekir. Ayrıca Şâfiî Kitab, Sünnet, kıyas ve ma'kul'un da bu görüşe delalet ettiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Şâfiî, kendisi ile münazarada bulunan kişinin görüşünden rücu edip kendi görüşüne katıldığını ifade etmiştir.⁴¹

37 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/400.

38 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/400-401.

39 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/403.

40 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/404.

41 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/404-405.

Şâfiî fakihlerin yanı sıra Cessâs (ö. 370/981) ve İbn Kayyim el-Cevziye gibi diğer fakihlerin de bu münazaraya yer verdiği görülmektedir. Kaynaklarda münazarada bulunan kişinin Iraklı bir fakih olduğu dile getirilmiştir. Şâfiî fıkıh eserlerinde ise Şâfiî ile münazarada bulunan kişinin İmam Muhammed (ö. 189/805) veya Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) olduğu nakledilmiştir. Fakat bunun zayıf bir ihtimal olduğunu söylemek mümkündür. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî fıkıh kaynaklarında bu görüşü destekleyecek bir bilgi bulunmamaktadır. Kaldı ki münazarada bulunan fakihin, Şâfiî'nin görüşüne katıldığı yönündeki ifadeler dikkate alındığında bu nispetin özellikle İmam Muhammed açısından zayıf olduğu açığa çıkmaktadır.⁴²

Bu görüş ve gerekçelerden hareketle Şâfiî'nin helal ve haramı birbirinin zıddı gördüğü ve zıt olan iki şeyin birbirine kıyas edilemeyeceğinden hareketle böyle bir görüşe varıldığı söylenebilir. Zira Şâfiî'nin ileri sürdüğü bütün gerekçelerinin satır aralarında zina ile nikahın mutlak anlamda birbirinden farklı olduğu vurgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Bu nedenle temel endişesinin helalin gerektirdiği bir şeyin haram yolla gerekmesi olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle Şâfiî, nikah ile sabit olan sıhriyet gibi bir hükmün haram olan zina fiili ile sabit olmasını kabul etmemektedir. Meselenin bu yönü dikkate alındığında nikah lafzına yüklenen anlamdan ziyade tartışma noktasının daha çok helal/nikah ve haram/zina arasındaki farkla ilgili olduğu söylenebilir.

Zina mahsulü kız çocuğuyla evlenme konusuna gelince, aslında bu meselenin doğrudan tartışma konusu olmadığını, bilakis zinanın hürmet-i musâhere gerektirip gerektirmemesinin uzantısı/fer'i bağlamında tartışıldığını söylemek mümkündür. Şâfiî'nin konuyu ele alış ve temellendirmesine bakıldığında bu meselenin doğrudan gündeme gelmediği ve tartışmanın bir alt meselesi olarak zikredildiği görülecektir. Ancak Şâfiî'nin, savunduğu fıkıh mantığı/anlayışı gereği böyle bir duruma cevaz verdiği görülmektedir. Zira onun fıkıh mantığına göre nese ve nafaka zina ile sabit olmadığı gibi sıhriyet de sabit olmaz. Şâfiî, zina ile nesebin sabit olmayacağından hareketle zina mahsulü kızın kendi kızı olmadığını dolayısıyla evlenmesinin caiz olduğunu söylemiştir. Şâfiî fakihler bu hususu hükümlerin parçalanmasının (taba''udü'l-ahkâm) caiz olmamasıyla ifade etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Şâfiî'nin kendi içinde tutarlı olduğu söylenebilir.

42 Müzenî (ö. 264/878) söz konusu münazaranın uzun olması sebebiyle tamamına yer vermediğini ifade etmiştir. Diğer Şâfiî fakihlerin de bu konuda onu takip ettiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Müzenî, *el-Muhtasar*, 2/35-36; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/214-218; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/213-214. Buna karşılık Cessâs, bu münazaraya uzun bir şekilde yer vermiş ve eleştirilere cevap vermiştir. Örnek olarak bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/56-61. Ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 5/192-193.

Savunduğu bu görüş sebebiyle Şâfiî'nin, birçok fakih tarafından şiddetli bir şekilde eleştirildiği görülmektedir. Mesela Cessâs şöyle demektedir: “Fa-hiş ve kötü görüşlerden biri de kişinin zinadan doğan kızıyla evlenmesinin caiz olduğu yönünde Şâfiî'den nakledilen görüştür. Hiçbir hâkimin hükmü bu akdi sahih kılamaz; çünkü İslam dininde böyle bir şey yoktur. Hz. Pey-gamberin şeriatine de böyle bir şey yakışmaz.”⁴³ Şâfiî fakihlerden Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ile Râzî (ö. 606/1210) uzun uzadıya Cessâs'ın itirazlarına cevap vermişlerdir. Râzî, konuyla ilgili Cessâs'ın haddini aştığını ve hakarete varan ifadeler kullandığını ifade ettikten sonra Şâfiî'nin görüşünün son de-rece kuvvetli olduğunu belirtmiştir.⁴⁴

2.2. Şâfiî Fakihlerin Bu Görüşü Yaklaşımı ve Temellendirmesi

Şâfiî fakihlerin neredeyse tamamı bu konuda Şâfiî'yi takip etmiş ve görüşünü temellendirmeye çalışmışlardır. Şâfiî fakihler, sahih ve batıl (şüpheli) nikahın sıhriyet mahremiyetini gerektirdiğini kabul etmekle birlikte zinanın bunu ge-rektirmediğini savunmuşlardır. Şâfiî'nin görüşünü bizzat temellendirmiş ol-masının, bu hususta Şâfiî fakihlere kolaylık sağladığını söylemek mümkün-dür. Zira Şâfiî fakihler mezhep imamının gerekçelerinden hareketle bu gö-rüşü temellendirmişlerdir. Bu bağlamda Şâfiî fakihler söz konusu münaza-rada geçen Kitab, Sünnet ve kıyas'ı izah ederek temellendirme faaliyetini yap-mışlardır.

Şâfiî fakihler şu ayetle istidlalde bulunmuşlardır: “Nesep ve sıhriyet bağı kuran O'dur.” (Furkân 25/54) Buna göre nesebin sabit olduğu yerde sıhriyet bağının da sabit olduğu belirtilmiştir. Diğer bir ifadeyle nesep ve sıhriyet bağı birlikte zikredilmiştir. Dolayısıyla nesebin hükmü zina ile ortadan kalktı-ğında sıhriyetin hükmü de kalkmış olur. Bu ayetin yanı sıra “...Bunların dı-şındakiler size helal kılındı...” (Nisâ 4/24) ayeti de delil olarak gösterilmiştir. Şâfiî fakihlerin kahir ekseriyeti bu ayetleri delil olarak kullanmıştır.⁴⁵

43 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/28-29. Zemaşşerî (ö. 538/1144) de mezhepleri konu edin-diği bir şiirinde şöyle der: “Şâfiî'ym dediğimde, kızıyla evlenmek haram olduğu halde kızla evlenmeyi mübah gördüğümü söylerler.” *وان شاعنيًا قلت، قالوا بآني ... أبيع نكاح البنت والبنت تحرم*. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaşşerî, *Dîvân*, thk. Fâtma Yûsuf el-Hiyemî (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 522.

44 Ebü'l-Hasen Şemsüülislâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Herrâsî et-Taberî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Musa Muhammed Ali - İzzet Abd Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Ku-tubî'l-İlmiyye, ts.), 2/384-391; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'arabî, 1999), 10/16-29; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Menâkibü'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 534.

45 Bu gerekçeyi kullanan fakihler için bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/215; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/440; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/211; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 4/331; Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Tahsînu'l-Meâhiz*, thk. Abdülha-mid b. Abdullah el-Meclî (Kuveyt: Dâru Esfar, 2018), 3/250-251; İmrânî, *el-Beyân*, 9/255.

Sünnetten delil olarak Şâfiî fakihler “Haram, helali haram kılmaz” hadisiyle istidlalde bulunmuşlardır. Rivayete göre kişinin haram olarak (zina yoluyla) cinsel ilişkiye girdiği kadının kızıyla evlenmesi ya da haram olarak cinsel ilişkiye girdiği kızın annesiyle evlenmesinin hükmü Hz. Peygambere sorulmuştur. Bu soruya karşılık olarak Hz. Peygamber: “Haram, helali haram kılmaz. Ancak helal olan nikah ile haram kılınabilir” demiştir.⁴⁶ Şâfiî fakihlere göre söz konusu hadis, bu konuda nastır. Her ne kadar bu hadis, rivayet olarak söz konusu münazarada geçmemiş olsa da anlam olarak geçtiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Şâfiî'nin istidlalde bulunduğu Sünnetten kastının bu hadis olduğu açığa çıkmaktadır. Nitekim Şâfiî fakihlerin bu hadisi gerekçe olarak kullanması da bunu desteklemektedir.⁴⁷

Şâfiî fakihler Kitab ve Sünnet dışında kıyas yoluyla da zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediğini temellendirmişlerdir. Buna göre zina neticesinde gerçekleşen cinsel ilişki mahza haramdır. Dolayısıyla haramlığı kendisi ile sınırlı olan bu tür bir cinsel ilişkiye hürmet-i musâhere taalluk etmez. Yine zina neticesinde gerçekleşen cinsel ilişki, iddet gerektirmediği gibi sıhriyet mahremiyetini de gerektirmemesi gerekir. Bunun yanı sıra Şâfiî fakihler sıhriyet mahremiyetini gerektirmesi açısından zina ile nikahın birbirinden farklı olduğunu ve aralarında illet birliğinin bulunmadığını ifade etmişlerdir. Zira nikah övülüp kendisi ile nesep sabit olurken, zina yerilmiş, yapan kimseye ceza verilmiş ve kendisi ile nesep sabit kılınmamıştır. Onlara göre hükümler bu konuda parçalanamaz (taba''udü'l-ahkâm). Diğer bir ifadeyle nesep ve iddet gibi hükümler zina ile sabit olmadığına göre hüküm bunun da sabit olmasını gerektirir. Şâfiî fakihlerin büyük çoğunluğu söz konusu görüşü bu şekilde temellendirmiştir.⁴⁸

Zinanın hürmet-i musâhere gerektirdiği görüşünde olanların tutunduğu “Babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlamayın” (Nîsa 4/22) şeklindeki ayete Şâfiî fakihler nikah kelimesinin hakiki anlamının akit olduğunu söyleyerek cevap vermişlerdir. Onlara göre şeriatın örfünde bu kelimenin anlamı

46 Bu rivayetle ilgili detaylı bilgi için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/273-275; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve ashâbihi* (Kahire: er-Ravza li'n-Neşri ve't-Tavzi, 2015), 6/87-91.

47 Örnek olarak bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/215; Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 6/88-91; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/273-275; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/440; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/212; İmrânî, *el-Beyân*, 9/255-256; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/20.

48 Bu gerekçeyi kullanan fakihler için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/215-216; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/212; Gazzâlî, *Tahsinu'l-Meâhiz*, 3/245-251; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/20; Râzî, *Menâkibü'l-İmâmi's-Şâfiî*, 532-535; Râfi'î, *el-Azîz*, 8/36; Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Lecnetun ilmiyye (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2004), 7/161; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994), 4/287.

akitten ibarettir. Bununla birlikte mecaz anlamında cinsel ilişkiye hamledilmesi caizdir.⁴⁹

Bazı fakihler, zinanın hürmet-i musâhere gerektirip gerektirmediği konusundaki görüş ayrılığının, nikah kelimesinin şer'î ve lügavî anlamıyla ilgili tartışmadan kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Buna göre lügavî delaleti dikkate alanlar zinanın haramlık gerektirdiğini, şer'î anlamını dikkate alanlar ise hürmet-i musâhere gerektirmediğini söylemişlerdir.⁵⁰ Bu iddia, kısmen doğru olmakla birlikte konuyla ilgili görüş ayrılığını tamamen buna indirgemenin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira tarafların görüş ve gerekçelerinden anlaşıldığı üzere bu kavramla ilgili tartışma meselenin bir yönünü göstermektedir. Kaldı ki bu gerekçe dışında farklı gerekçeler ileri sürülmüş ve meselenin diğer yönlerine de dikkat çekilmiştir.

Zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiği görüşünde olan fakihlerin ileri sürdüğü rivayetlere gelince Şâfiî fakihler bu rivayetlerin zayıf olduğunu ve istidlale elverişli olmadığını söylemişlerdir.⁵¹ Nitekim İbn Hazm da karşı tarafa cevap verme sadedinde ne Kitaptan ne Sünnetten ne de bu ikisi dışında görüşlerini ispat edecek bir delilin bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Hazm, zina ile hürmet-i musâhereyi sabit kılanların "Babalarının nikâhlandığı kadınları nikahlamayın" (Nîsa 4/22) ayetinin umumuna kıyas ve iki mürsel habere tutunduğunu ifade ettikten sonra bütün kıyas türlerinin batıl olduğunu ve mürsellerin de hüccet olmadığını belirtmiştir.⁵² Aynı şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye de Kitab, Sünnet, icmâ ve sahih kıyastan haramlığı gerektirecek bir delilin bulunmadığını ifade ederek bu görüşe cevap vermiştir.⁵³

Şâfiî fakihler zina gibi haram olan cinsel ilişkinin de bu konuda haramlık gerektirdiği yönündeki itiraza helal ve haram olan ilişkilerin hükmünün birbirinden farklı olduğunu söyleyerek cevap vermişlerdir. Taraflar arasında

49 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/216; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/212; Gazzâlî, *Tahsinu'l-Meâhiz*, 3/252-253.

50 Örnek olarak bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Macid el-Hamevi (Beirut: Dârü İbn Hazm, 1995), 3/992-993; Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Salih (Beirut: Müessesetu't-Risâle, 1982), 272-274; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî Birmâvî, *el-Fevâ'idü's-seniyye fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa (Mısır: Mektebetu't-Tav'iye, 2015), 2/862. Benzer şekilde "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi" adlı makalede de mezhep imamları arasındaki ihtilafın temel sebebi olarak nikah kelimesine yükledikleri anlam gösterilmiştir. Kumaş - Yılmaz, "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi", 54-63.

51 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/216; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/275; Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 6/89-91; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 12/239; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/212-213. Şâfiî fakihlerden Demîrî (ö. 808/1405) bu meselenin en büyük ihtilafı meselelerden biri olduğunu ifade ettikten sonra her iki tarafın da tutunduğu hadislerin sahih olmadığını belirtmiştir. Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 7/161.

52 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/533-534.

53 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 5/192.

cüz'iyet bağının bulunduğuna yönelik itiraza da Şâfiî fakihler haramlığın ispatı için cüz'iyetin münasip bir illet olmadığını söyleyerek cevap vermişlerdir. Çünkü zina mahsulü çocuğun kadın/mezniye açısından cüz'iyet bağı sabit olmakla birlikte zâni açısından sabit olmamıştır. Bu bağlamda Şâfiî fakihler “Çocuk yatak sahibine nispet edilir, zina eden de recmedilir”⁵⁴ hadisiyle istidlalde bulunmuşlardır. Buna göre çocuk erkeğe değil kadına ilhak edilir. Çünkü çocuğun kadından doğduğu kesin olarak bilinmekle birlikte erkekten olduğu zannî olarak bilinir. Dolayısıyla taraflar arasında gerçek anlamda bir cüz'iyet bağının oluştuğundan söz edilemez. Şâfiî fakihlerin geneli söz konusu itiraza bu şekilde cevap vermişlerdir.⁵⁵

Şâfiî fakihler haramlığın kadın tarafından sabit olmasını nesebin sabit olmasına bağlamışlardır. Onlara göre nesebin sabit olmasıyla miras, nafaka ve diğer hükümler sabit olmaktadır. Söz konusu hükümlerin baba açısından sabit olmamasını nesebin sabit olmamasıyla açıklamışlardır. Mesela Gazzâlî (ö. 505/1111) nesebin ya hissî bir cüz'iyetle ya da meşru bir sebeple sabit olduğunu ifade ettikten sonra cüz'iyet bağının anne açısından hissî olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla sair hükümler de sabit olmaktadır. Buna karşılık cüz'iyet bağının baba açısından hissî olmamasını şu şekilde izah etmiştir: “Baba açısından cüz'iyet/ba'diyyet hissî değildir; çünkü erkeğin spermi insan suretinde değil bir fazlalık olarak kendisinden çıkmaktadır. Buna karşılık çocuk anneden insan olarak çıkmaktadır. Bu nedenle çocuk, hür ve köle olma konusunda babaya değil anneye tabi olmaktadır. Cüz'iyet bağı baba açısından hissî olmayınca zahir bir sebebe bakılır ki o da yataktır. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Çocuk yatak sahibine nispet edilir, zina eden de recmedilir.”⁵⁶ Burada zahir olan sebep cinsel ilişki değildir. Çünkü cinsel ilişki, nikahın aslında (sülbü'n-nikah) bulunmakta olup, zâni tarafından yapılmış olsa da nesep kadın açısından sabit olmaktadır. Dolayısıyla bütün bu hükümlerde tabi olunması gereken sebep, baba tarafından yatak, anne tarafından ise hissî olmasıdır.”⁵⁷

“Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi” adlı makalede Şâfiî'nin görüşüne şöyle bir itiraz yapılmıştır: “Bir duruma sebep olan şeyin hukuki niteliği ile

54 Mâlik, “Akdiye”, 20; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Adil Murşid (Müessesetu'r-Risâle, 2001), 1/476, 511.

55 Detaylı bilgi için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/216, 218; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/213-215; Gazzâlî, *Tahsînu'l-Meâhiz*, 3/251-252; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Basît fi'l-mezheb (min Kitabi'n-Nikah ila Kitabi'l-keffarat)*, thk. Muhammed b. Hammud el-Vailî (Medine: Câmia'tu'l-İslâmiyye, 2005), 237-238; İmrânî, *el-Beyân*, 9/257; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/25; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Menâkibü'l-İmâmi's-Şâfiî*, 532-535.

56 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/184.

57 Gazzâlî, *Tahsînu'l-Meâhiz*, 3/249-250. Benzer ifadeler için bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Basît*, 237-238.

doğurduğu sonucun hukuki niteliği ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken hususlardır. Vasitanın gayr-ı meşru olması sonucun da hükümsüz olacağı manasını ortaya çıkarmaz. Örneğin bir kişi namaz için farz olan avret mahallini örtme şartını çalıntı bir elbise ile yerine getirirse, bu durum namazın zimmetinden sakit olmaması sonucunu doğurmaz.”⁵⁸ Şâfiî'nin görüşüne yöneltlen bu itirazın yersiz bir itiraz olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Şâfiî'ye göre, meşru olmayan bir yolla yapılan cinsel ilişki hüküm olarak haramlığı değil helalliyi gerektirmektedir. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre sonuç, hükümsüz kalmamaktadır. Muhtemelen bu iddia, helalliyin bir hüküm olarak kabul edilmediği yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Yine avret mahallini çalıntı bir elbise ile örtmenin namazın zimmetten sakit olacağını gerektirmesini bu konuya kıyas etmek de sahih bir kıyas değildir. Zira her iki durum arasında ortak bir illet bulunmamaktadır. Ancak çalıntı elbise ile kılınan namazın geçerli olmadığı görüşü açısından tutarlılıktan bahsedilebilir.

Şâfiî fakihler zina eden kimsenin zinasından doğan kızla evlenmesinin kerahetle beraber caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre zina mahsulü çocuk ister zina eden kimseden ister başkasından olsun durum farketmez. Şâfiî'nin böyle bir evliliği kerih gördüğü rivayet edilmiştir. Şâfiî'nin kerahetten kastının ne olduğu konusunda Şâfiî fakihler farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır:

- a) Bazı fakihler, Şâfiî'nin bunu kerih görmesinin sebebini kızın zânid olması endişesine bağlamışlardır. Bu yoruma göre kızın zina eden kimseden olduğu kesin olarak bilirse bu durumda böyle bir evlilik helal değildir. Zira cüz'iyet sebebiyle annesine/mezniye haram olduğu gibi zina eden kişiye de haram olması gerekir. Nitekim Gazzâlî de çocuğun kesinlikle kendisinden olduğu bilinmesi halinde böyle bir evliliğin kural/kıyas olarak haram olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Ancak bu yorumun zayıf bir görüş olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu yorum ne Şâfiî'nin görüşü açısından tutarlıdır ne de kerahetin anlamına uygun düşmektedir.
- b) Şâfiî fakihler arasındaki yaygın kanaate göre Şâfiî, hilaftan çıkmak için böyle bir nikahı kerih görmüştür. Buna göre çocuğun kesinlikle kendisinden olduğunun bilinmesi durumunda bile böyle bir evlilik haram değildir. Mesela Şâfiîlerin önde gelen fakihlerinden Şîrâzî (ö. 476/1083) bu görüşün sahih olduğunu ifade etmiştir. Ebû Bekir eş-Şâşî (ö. 507/1114), Râfi'î (ö. 623/1226) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi fakihler de bu konuda Şîrâzî'yi takip

58 Kumaş - Yılmaz, “Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi”, 58.

59 Gazzâlî, *el-Basît*, 237. Râfi'î, Rûyânî'nin (ö. 502/1108) de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Râfi'î, zina eden kimseye mutlak olarak böyle bir nikahın caiz olmadığını İbnü'l-Kâs'tan (ö. 335/946) rivayet etmiştir. Râfi'î, *el-Azîz*, 8/30.

etmişlerdir.⁶⁰ Cüveynî (ö. 478/1085), zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediğini savunmakla birlikte zina mahsulü kızla evlenmenin caiz olup olmamasına değinmemiştir.⁶¹

Şâfiî fıkıh eserlerinde ilk yorum zayıf bir görüş olarak nakledilmiş ve ikinci yorum mezhep içinde tercih edilmiş, Şâfiî fetava türü eserlerde bu görüşün mutemed olduğu ifade edilmiştir.⁶² 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesinde de zina konusundaki ispat güçlüğü sebebiyle zinanın sıhriyet mahremiyetini gerektirmediği görüşü esas alınmıştır.⁶³

Şâfiî'nin bu görüşünün özellikle Hanefiler tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmesine rağmen Şâfiî fakihlerinin kahir ekseriyetinin bu görüşün mezhepte sahih ve mutemed kabul edilen görüş olduğunu ileri sürmeleri, mezhebe bağlılık ve mezhep imamına destek çıkma düşüncesiyle izah edilebilir. Zira bu tutumun benzerini, başka bazı meselelerde diğer mezheplerde de görmek mümkündür.⁶⁴ Şu var ki, bu nikah caiz görülmele birlikte yapılmaması takvaya daha uygundur.⁶⁵

Sonuç

Zinanın sıhriyet mahremiyetini gerektirip gerektirmemesiyle ilgili tarafların görüş ve gerekçelerinden hareketle şu değerlendirmede bulunmak mümkündür: Bu meseleyle ilgili ihtilaf, sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Tabiûn neslinde de devam eden bu ihtilaf, mezhep imamı dönemine de yansımış ve içtihadî olan bu konuda doktrinde iki görüş ortaya çıkmıştır.

Hanefiler, Hanbelîler ve Şii fakihlerin kahir ekseriyetinin savunduğu birinci görüşe göre zina, hürmet-i musâhereyi gerektirir. Bu anlayışa göre zina eden kişinin, zinadan doğan kız çocuğuyla evlenmesi caiz değildir. Bu görüşte olan fakihler cinsel ilişkinin helal veya haram yolla yapılmasına bak-

60 Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 2/440; Ebû Bekr Fahrü'l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâfiî el-Fârikî Ebû Bekir eş-Şâfiî, *Hilyetü'l-ulemâ' fi marifeti mezâhibi'l-fukahâ*; thk. Yâsîn Ahmed İbrâhim Deradikeh (Amman: Mektebetu'r-Risâle el-Hadîse, 1988), 6/380; Râfiî, *el-Azîz*, 8/30; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 7/109; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/287.

61 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 12/238-242.

62 Örnek olarak bk. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî Bulkînî, *Fetâvâ*, thk. Abdurrahman Fehmî ez-Zevâvî (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2014), 667.

63 *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), 81; Mehmet Akif Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 187, 273.

64 Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin süt emme müddeti konusundaki görüşünün Hanefiler tarafından temellendirilme çabası örnek olarak gösterilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Davut İltaş, "Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi", *Bilimname 2* (2013).

65 Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 5/367.

maksızın yapılan fiilin aynı olmasından hareket etmişlerdir. Bu görüşün temel gerekçesi, zina eden kişi ile zinasından doğan çocuk arasında yaratılış itibariyle cüz'iyet şüphesinin bulunmasıdır. Haramlığın ispatı açısından cüz'iyet münasip bir illet olup, haramlığı gerektirme konusunda şüphe, hakikat işlevini görmektedir. Bu görüşte olan fakihlere göre temelde haramlığı gerektiren zina değil çocuğa sebep olan cinsel ilişkidir. Dolayısıyla sebep müsebbebin yerine konulmuş olmaktadır. Bu izah, sıhriyet mahremiyetinin zina ile sabit kılındığı yönündeki itirazı bertaraf etmeye yönelik olarak değerlendirilebilir.

Şâfiîler, Mâlikîler, Zâhirîler ve Hanbelîler'den İbn Kayyim el-Cevziyye'nin savunduğu ikinci görüşe göre ise zina ile hürmet-i musâhere sabit olmaz. Bu anlayışa göre zina eden kişinin, zinadan doğan kız çocuğuyla evlenmesi mekruh olmakla birlikte caiz görülmüştür. Fıkıh literatüründe zinanın hürmet-i musâherayı gerektirmediği görüşüyle ilgili bu tartışmanın daha çok Şâfiî üzerinden devam ettiği görülmektedir. Şâfiî'nin bu görüşü bizzat temellendirmiş olması ve Mâlik'te olduğu gibi aksi bir görüşün kendisine nispet edilmemiş olmasının böyle bir duruma yol açtığı söylenebilir. Ancak sahabe ve tabiûndan da bu görüşü benimseyenlerin olması sebebiyle son zamanlarda bu görüşün sadece Şâfiî üzerinden okunması isabetli görünmemektedir.

Şâfiî, böyle bir nikahın haram olmasına delalet eden Kitab, Sünnet ve sahih bir kıyasın bulunmadığından hareketle görüşünü temellendirmiştir. Buna göre zina ve nikah birbirinden farklı olup bunların birbirine kıyas edilmesini gerektiren münasip bir illet yoktur. Zira nesep, nafaka ve sıhriyet mahremiyeti gibi nikah ile sabit olan birçok hüküm zina ile sabit olmamaktadır. Dolayısıyla nimet mesabesinde olan sıhriyetin haram bir yolla ispat edilmesi caiz değildir. Sıhriyetin nimet olarak görülmesi haram kılma yönüyle değil, kendisi ile akrabalık bağının oluşmasından kaynaklanır. Bu husus hükümlerin parçalanmasının (taba'udü'l-ahkâm) caiz olmamasıyla izah edilmiştir. Bu bağlamda Şâfiî'nin savunduğu temel ilke helal olan bir şeyin zina gibi haram olan bir şeyle haram kılınamayacağıdır. Diğer bir ifadeyle meşru sonuca gayri meşru bir yolla ulaşılmaz.

Zinadan doğan kız çocuğuyla evlenmenin helal olmasına gelince Şâfiî'nin bu kızı, zina eden kişinin (zâni) kızı olarak görmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle kerahetle beraber böyle bir evliliğin caiz olduğu kanaatine vardığını söylemek mümkündür. Şâfiî fakihlerin kahir ekseriyeti de bu konuda mezhep imamlarını takip etmişlerdir. Ancak Şâfiî'nin kerahetten kastının ne olduğu konusunda Şâfiî fakihlerin, görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. Şâfiî mezhebinde sahih ve mutemed görülen yoruma göre zinadan doğan kız ister zina eden kimseden ister başkasından olsun böyle bir evlilik caizdir. Bu görüşe göre kızın zina eden kimseden olduğu kesin olarak bilinmesinin haramlığa bir etkisi yoktur. Rûyânî ve Gazzâlî gibi bazı Şâfiî fakihlerin savunduğu diğer yoruma göre kızın, zina eden kimseden olduğu kesin olarak bilinmesi

durumunda böyle bir evlilik haramdır. Bu görüşte olanlara göre Şâfiî'nin böyle bir evliliği kerih görmesinin temel sebebi, kızın zina eden kimseden olduğunun kesin olarak bilinmesidir. Şâfiîlerin önde gelen fakihlerinden İbnü'l-Kâs'sın, bu tür bir evliliği mutlak olarak haram gördüğü rivayet edilmiştir.

Şâfiî'nin görüş ve gerekçelerini yansıtmaları açısından ilk yorum öne çıkmakla birlikte bu tür bir evliliğin caiz olmaması daha isabetli görünmektedir. Zira her ne kadar nesep bağı sabit olmasa da taraflar arasında cüz'iyet bağının bulunma şüphesi devam etmektedir. Özellikle günümüzde bu tür bir şüphenin ortadan kalkması ve kızın zina eden kimseden olup olmaması kolaylıkla tespit edilebilir.

Şâfiî'nin bu görüşü şiddetli bir şekilde eleştirilmekle birlikte Şâfiî fakihlerin kahir ekseriyetinin bu görüşü mezhepte sahih ve mutemed olarak kabul etmesi, mezhebe bağlılık, mezhep savunusu ve mezhep imamına destek çıkma düşüncesiyle izah edilebilir. Zira bu tutumun benzerini diğer mezheplerde de görmek mümkündür.

Zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmemesi konusunda Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde Şâfiî'nin görüşü tercih edilmekle birlikte bu husus, kararnamede ispat güçlüğüne bağlandığı görülmektedir. Ancak söz konusu gerekçe yani ispat güçlüğü ortadan kalktığına göre bu konuda farklı bir değerlendirme yapılabilir. Her iki tarafın görüş ve gerekçeleri dikkate alındığında zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirmediği görüşünü savunanlar biyolojik anlamda kısmen cüz'iyeti kabul etmekle birlikte şer'î açıdan bu cüz'iyetin sebep olmasını reddettikleri anlaşılmaktadır. Zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiğini savunanlar ise bu konuda biyolojik vakıayı dikkate alıp şer'î delilleri de bu çerçevede yorumladıkları söylenebilir. Tutundukları deliller ve biyolojik vakıa sebebiyle zinanın hürmet-i musâhereyi gerektirdiği görüşünün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Adil Murşid. Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâeddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmi, ts.
- Aktan, Hamza. "Sihriyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sihriyet>
- Allâme Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Muhtefü'ş-Şî'a fi ahkâmi's-şer'ü*. Kum: Müessesetu Neşri'l-İslami, 2012.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslam Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fi fihri'l-İmâni's-Şâfi'i*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'i ve Ebî Hanîfe ve Eshabihi*. Kahire: er-Ravza li'n-Neşri ve't-Tavzi, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Birmâvî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî. *el-Fevâ'idü's-seniyye fi şerhi'l-Elfiyye*. thk. Abdullah Ramazan Musa. Mısır: Mektebetu't-Tav'iye, 2015.
- Buhûfî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ*. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1993.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî. *Fetâvâ*. thk. Abdurrahman Fehmî ez-Zevâvî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2014.
- Büveytî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Mısri. *el-Muhtasar*. thk. Ali Muhyiddin el-Karadağî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2015.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh Ubeydullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû'*. thk. Salim Özer. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh Ubeydullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî. *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Lecnetun ilmiyye. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2004.

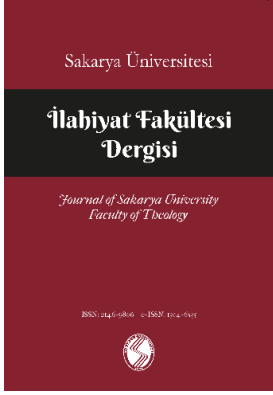
- Ebû Bekir eş-Şâsî, Ebû Bekr Fahrû'l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâsî el-Fârikî. *Hilyetü'l-ulemâ' fi marifeti mezâhibi'l-fukahâ'*: thk. Yâsîn Ahmed İbrâhim Deradikeh. Amman: Mektebetu'r-Risâle el-Hadîse, 1988.
- Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'ala'l-Mukni'i*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulu. Kahire: Hecec, 1995.
- Ebû'l-Leys Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed. *Muhtelefü'r-rivâye*. thk. Abdurrahman Mübarek el-Ferec. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Ebû's-Salâh el-Halebî, Takıyyüddîn b. Necmiddîn b. Ubeydillâh. *el-Kâfi fi'l-fikh*. thk. Rıza Üstadi. Kum: Müessesetu Bustan, 2013.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Câmi'u's-sağîr fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*. thk. Nasır b. Suud es-Selame. Riyad: Dâru Atlas, 2000.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Mesâ'ilü'l-fikhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*. thk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim. Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1985.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Basît fi'l-mezheb (min Kitâbi'n-Nikah ila Kitâbi'l-Keffârât)*. thk. Muhammed b. Hammud el-Vailî. Medine: Camia'tu'l-İslâmiyye, 2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tahsînu'l-Meâhiz*. thk. Abdulhamid b. Abdullah el-Meclî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru Esfâr, 2018.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim - Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.
- Hırakî, Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî el-Bağdâdî. *el-Muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. Dimaşk: Müessesetu Dâru's-Selâm, 1958.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne İbn Abdülber*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-Funûn*. thk. George Makdisi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Sad b. Nasır. Riyad: Dâru Kunûz, 2015.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr*. thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Münîr ed-Dımaşkî. Kahire: Matbaatu'n-Nahde, 1932.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İğâsetü'l-lehfân fi mesâiyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Uzeyr Şems. 2 Cilt. Riyad: Dâru Ataati'l-İlm, 2019.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Âl Selman. 7 Cilt. Cidde: Dâru İbnu'l-Cevzi, 2002.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfi*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Hecec, 1997.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Taha Muhammed Zeynî. Mek-tebetu'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muham-med Fuad Abdalbaki. 2 Cilt. Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. thk. Halid b. Ali el-Muşeykîh vd. Kuveyt: Rekâiz lî'n-Neşri ve't-Tavzi, 2021.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Macid el-Hamevi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve'ş-şerh ve't tevcih ve't-talîl fi mesâ'ili'l-Müstahrece*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdis-selâm el-Harrânî. *el-İhnaiyye (er-Red 'ale'l-İhnâ'î)*. thk. Ahmed b. Munis el-Anzi. Cidde: Dâru'l-Harrâz, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdis-selâm el-Harrânî. *Mecmû' u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995.
- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî. *et-Tefrî*: thk. Hüseyin b. Salim ed-Dehmânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr 'ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1970.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdi-laziz el-Fütühî. *Me'ûnetü üli'n-nühâ Şerhu'l-Müntehâ (Münteha'l-irâdât)*. thk. Abd-dulmelik b Abdullah Duheş. Mekke: Mektebetu'l-Esedî, 2008.
- İltaş, Davut. "Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi". *Bilimname* 2 (2013). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/issue/3499/47543>
- İltaş, Davut. "Süt Akrabalığının Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi". *Süt Akrabalığı ve Süt Bankası*. ed. İlhan İlkılıç - Abdullah Uçar. 81-124. İstanbul: İsar Yayınları, 2022.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*. thk. Kasım Muhammed Nuri. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kādî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağ-dâdî. *el-İsrâf ulâ nüketi mesâ'ili'l-hilâf*. thk. Ebû Ubeyde Âl Selman. 6 Cilt. Riyad: Dâru İbn Kayyim, 2007.
- Kādî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağ-dâdî. *el-Ma'ûne ulâ mezhebi âlimi'l-Medîne (el-İmam Mâlik b. Enes)*. thk. Hamîş Abdülhak. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ts.
- Kādî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağ-dâdî. *Uyûnu'l-mesâil*. thk. Ali Muhammed İbrahim Buruyibe. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî. *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*. thk. Abdullatîf Humeym - Mâhîr Yâsin el-Fehl. Kuveyt: Dâru Ğaras, 2004.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebû'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî. *Ahkâmü'l-Kurân*. thk. Musa Muhammed Ali - İzzet Abd Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Alî Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî (Min evveli kitâbi's-siyâm ilâ ahiri kitâbin-nikah)*. thk. Halid b. Atik. Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed, 2009.
- Kumaş, Ali - Yılmaz, Muharrem. "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017).
- Makdisî, Bahauddîn Abdurrahman b. İbrahim. *el-Udde Şerhu'l-umde*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2003.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasî'l-Arabiyye, 1985.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf ulâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed. 8 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ani ve'l-ulûmî'l-islâmiyye, 1997.
- Muhakkık Hillî, Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Şerâi' u'l-İslâm fi mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*. thk. Sadık Huseyni Şirazi. Beyrut: Dâru'l-Kârî, 2004.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısırî. *el-Muhtasar*. thk. Ebû Amir Abdullah ed-Dağîstânî. Riyad: Dâru Medâric, 2019.
- Nefrâvî, Ahmed. b. Ğanım b. Salim. *el-Fevâkihu'd-devvânî ala Risaleti ibni Ebî Zeyd el-Keyrâvânî*. Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-muftîn*. thk. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991.
- Râfi'î, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfi'î el-Kazvîni. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Menâkibü'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî et-Ta-berî. *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'i'l-mezhebi's-Şâfiî*. thk. Tarık Fethî Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel el-Mahbûbî. *et-Tavzîh fi halli şavâmizi't-Tenkîh (Telvîh şerhi ile birlikte)*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Muhammed, 1957.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa Afganî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sıĝnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kanut. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdülmutilib. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî. *er-Ravzatü'l-behiyye fi şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye*. Kum: Mecmau'l-Fikri'l-İslami, 2015.
- Şerîf el-Murtazâ, 'Âlemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *el-İntisâr*. thk. Muhammed Mehdi Necef. Tahran: el-Mecmau'l-Alemi, 2017.
- Şerîf el-Murtazâ, 'Âlemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *el-Mesâilu'n-nâsiriyyât (el-Mesâilu't-taberiyye)*. thk. Hüseyin Musevi Burucerdî. Meşhed: Mecme'u'l-Buhusi'l-İslamiyye, 2019.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-Mukni'â*. Kum: Müessesetu Neşri'l-İslami, 1989.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Zekerîyya Umeyrât. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî. *Muğni'l-muh-tâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen. *el-Mü telef mine'l-muh-telef beyne e'immeti's-selef*. thk. Mehdi er-Recâi. Meşhed: Mecme'u'l-Buhusi'l-İslamiyye, 1989.
- Tenûhî, Zeynüddin el-Münecca b. Osman. *el-Mumti' fi şerhi'l-Mukni'*. thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Duheş. Mekke: Mektebetü'l-Esedi, 2003.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-İstisâr fi ma'htülîfe mine'l-ahbâr*. thk. Muhammed Cevvâd el-Fakih. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1992.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-Mebsût fi fikhî'l-İmâmîyye*. thk. Muhammed Bâkır el-Behbûdî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Kitâbü'l-Hilâfi'l-fikh*. thk. Muhammed Hüseyin Koşanpur. Tahran: Matbaatu Rengin, 1962.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Mukni'a*. thk. Ali Ekber Çaffari. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, 1966.
- 'Ukberî, Ebû'l-Mevahib Hüseyin b. Mahmud. *Ruûsu'l-mesâili'l-hilafiyye beyne cumhûri'l-fukâha*. thk. Halid b. Sad Haşlan. Riyad: Dâru İşbiliyye, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Dîvân*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd. *Tahrîcu'l-fürû'ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edip Salih. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1982.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. Dâru'l-Ubeykan, 1993.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matba'atu'l-Kubrâ el-Emiriyye, 1895.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2016.



Şâfiî'nin Zinanın Hürmet-i Musâhereyi Gerektirmediği Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi

Selman Demirboğa

Batman Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Ana Bilim
Dalı

selman.demirboga@bat-
man.edu.tr
[https://orcid.org/0000-0003-
2019-2719](https://orcid.org/0000-0003-2019-2719)

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Şâfiî'nin Zinanın Hürmet-i Musâhereyi Gerektirmediği Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi

Chronology of the Presence of Sultan of Ottomans

Rıdvan Kara

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı –
Dr., Presidency of Religious Affairs

ridvankara03@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6089-5991>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/06/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atf/Citation: Kara, Rıdvan. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 275-302. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.1439210>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Osmanlı'da Huzur Dersleri Ramazan ayında, padişahın riyasetinde belirli plan ve program çerçevesinde yapılan tefsir dersleridir. Bu dersler, III. Mustafa zamanında h. 1172/m. 1759 yılında resmîyet kazanmış ve hilafetin ilgasına kadar devam etmiştir. İslam ilim geleneğinde Huzur Dersleri; muhâkemât, muhâdarât ve mecâlîs gibi ilmi toplantılarla benzerlik göstermektedir. Bu dersler, ümera ile ulemanın ilmi meclislerde bir araya gelmesine zemin hazırlamıştır. Dönemin önde gelen ilim adamları, mukarrir (dersi sunan) ve muhatap (müzakereci) olarak bu derslerde görev almıştır. Bu toplantılara padişahlar; dinleyici, müzakereci ve yönetici olarak katılmıştır. Derslerin ana konusunu Kur'an âyetleri oluşturmaktadır. Derslerde takririn ardından müzakere heyeti, mukarrir sorular yönelterek soru-cevap usulüyle değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Huzur Dersleri, Kur'an âyetlerinin yorumlanması ve müzakere edilmesi açısından tefsir ilminin bir konusudur. Bununla beraber Huzur Dersleri, tefsir ilminden başka; tarih, edebiyat ve din eğitimi gibi disiplinlere de konu edilmiştir. Alan yazındaki araştırmalar, Mardin'in Huzur Dersleri eseri bağlamında gerçekleştirilmiştir. Fakat, Mardin'in eserinde bazı mukarrirlerin sağlık, vefat ve sair gerekçelerle derslerini icra edemediği gibi bilgilerle takrir heyetinde yapılan değişikliklere işaret edilmediği belirlenmiştir. Bu sebeple Huzur Dersleri, Mardin'in eserinin yanında; Meşihat-ı İslâmiye Sicill-i Ahvâl defterleri, Devlet Arşivleri, ders davetiyeleri, dönemin gazete-dergileri ve sair evraklar dikkate alınarak daha kapsamlı bir şekilde ele alınmalıdır. Çalışmada, bu kaynaklar incelenerek mukarrirlerin hangi padişah döneminde kaçınıcî âyeti takrir ettiklerine dair veriler çok yönlü soruşturulmuş, ihtilaflı gözükten bilgiler elenmiştir. Takrir edilen âyet(ler)in tespit edilemediği Huzur Dersleri ise dikkate alınmamıştır. Araştırmada, Huzur Dersleri'nde; hangi padişah döneminde, kaçınıcî âyetin, kim tarafından takrir edildiği incelenerek Huzur Dersleri kronolojisi oluşturulmuştur

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kuran, Âyetler, Osmanlı, Huzur Dersleri, Mukarrir.

Abstract

The Lessons in the Presence of Sultan of Ottomans in the Ottoman Empire were exegesis classes held during Ramadan under the sultan's chairmanship within the framework of a specific plan and program. These lectures were held during the reign of Mustafa III in m. 1759 and continued until the abolition of the caliphate. In the Islamic scholarly tradition, Huzur Lectures are similar to scholarly gatherings such as muhâkemât, muhâdarât and majâlîs. Leading scholars of the period took part in these lectures as mukarrir (lecturer) and interlocutor (discussant). The sultans attended these meetings as listeners, discussants and administrators. The main subject of the lectures was the verses of the Qur'an. After the takrir, the discussion committee asked questions to the mukarrir and made evaluations with the question-and-answer method. The Lessons in the Presence of Sultan of Ottomans are a subject of the science of tafsir in terms of interpretation and discussion of Qur'anic verses. However, the Lessons in the Presence of Sultan of Ottomans have been the subject of disciplines other than tafsir such as history, literature and religious education.

Research in the literature has been conducted in the context of Mardin's Huzur Dersleri. However, it has been determined that Mardin's work does not indicate the changes made in the takrir committee with information such as the fact that some mukarrirs could not perform their lectures due to health, death and other reasons. For this reason, in addition to Mardin's work, Huzur Lectures should be analyzed more comprehensively by taking into account the Mashihat-ı İslamiye Sicill-i Ahvâl books, State Archives, invitations to lectures, newspapers and magazines of the period and other documents. In this study, by examining these sources, the data on how many verses the muqarrirs recited during which sultan's reign were investigated in a multidimensional way, and the information that seemed to be in dispute was eliminated. The Lessons in the Presence of Sultan of Ottomans, where the verse(s) recited could not be identified, were not taken into consideration. In this study, a chronology of the Lessons in the Presence of Sultan of Ottomans were created by examining how many verses were recited in which sultan's reign and by whom.

The Lessons in the Presence of Sultan of Ottomans, which continued in the presence of a total of ten sultans and one caliph in a historical period spanning nearly two centuries, were subjected to changes in procedures and rules over time. The transition to the Mushaf classified is one of these changes. In this context, by analyzing the documents of Gümülcineli Ahmed Asım Efendi,

who served in the Lessons in the Presence of Sultan of Ottomans for 41 years, we have made predictions about which verses may have been taught in some lessons and by whom. Our research criticizes a few issues related to the relevant field around the following questions: Could the Lessons in the Presence of Sultan of Ottomans be considered as a different interpretation work in the context of the Qur'anic verses in its performance? Did the mukarrir (reporter) masters put the verses independent of each other on the agenda in the recitation of the lessons? Is it possible to talk about a integrated tafsir activity in these lessons, which were held from 1200 Hijri onwards, in which various scholars were supposed to exegete the verses in order according to the order of the Mushaf? To answer these questions, the tradition in question should be examined in detail, and it should be determined what kind of method the mukarrirs (reporters) followed in the selection of the subject verse.

Also, it has been observed that many researchers working on this subject are content to cite Mardin's Huzur Dersleri as a source. However, this situation gives rise to other problems. It has been determined that a great deal of information in Mardin's work needs to be criticized. Thus, by not being satisfied with the information here, Directorate of State Archives, meshihat archives, it is thought that the course invitations, newspapers and magazines of the period, and other documents should be investigated in a multifaceted way. In this process, the verses presented and the information related to them were analyzed and the disputed data was analyzed. On the other hand, there is no period-person-based analysis of the verses read either. Through the information that meets this triple criterion, it is foreseen that an important step can be taken to examine Huzur Lectures as the subject of the science of tafsir and to determine which other disciplines they can be the subject of. Based on the results of this research, the information obtained from the sources is examined by making a chronological classification of the verse(s) subject to the lessons.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Verses, Ottomans, The Presence Lessons, Mukarrir (reporter).

Giriş*

Osmanlı'da "Sultan'ın huzurunda gerçekleştirilen dersler" için kullanılan "Huzur Dersleri" terkibi h. 1172/m. 1759 yılında, III. Mustafa'nın fermanıyla saltanat uhdesinde yapılmak üzere resmîyet kazanmıştır. Ramazan ayına mahsus bir uygulama olan dersler, padişahların tayin ettikleri mekân ve zamanlarda bizzat onların katılımıyla tatbik edilmiştir. Bazı dönemlerde farklılık olsa da derslerin cuma günü hariç Ramazan ayının ilk sekiz gününde yapıldığı bilinmektedir. Şeyhülislâmın seçip padişahın onayladığı belirli ilmî derecelere sahip devrin önde gelen uleması, dersin takrir edileceği zaman ve mekânda hazır bulunurlardı. Mukarrir; padişahın sağ tarafına minber üzerine oturur, muhataplar da hilale benzer yarım daire şeklinde mecliste kendilerine tahsis edilen yerleri alırlardı. Daha önce tayin edilen âyet(ler) mukarrir tarafından tefsir edilir, ardından ilmi heyetle mukarrir arasında soru-cevap usûlüyle âyet(ler) yorumlanırdı. Padişahın işaretleriyle mukarrir dua faslına geçer ve böylece Huzur Dersi tamamlanırdı. Dersin sonunda heyete, ilmi derecelerine göre ihسانlarda bulunulurdu.

Ülkemizde Huzur Dersleri bahse konu edildiğinde Ebül'ulâ Mardin'in *Huzur Dersleri* eseri öne çıkmaktadır. Mardin'in yaşadığı dönemin zorlukları

* "Bu çalışma Osmanlı'da Huzur Dersleri: Gümölcinelî Ahmed Asım Efendi Örneği" başlıklı doktora tezimizin (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022) "Huzur Dersleri Kronolojisi" başlıklı kısmının ikmâli ve gözden geçirilmesiyle ortaya çıkmıştır.

ve telif amacıyla topladığı materyallerin yayın öncesi bir yangında heba olması dikkate alındığında bu çalışma hiç şüphesiz büyük bir takdiri hak etmektedir. Mardin, bu eserinde Huzur Dersleri'ni şöyle tarif etmektedir: “*Huzur Dersi terimi Hicri 1172 Ramazan’ından itibaren her sene Osmanlı Padişah’ının huzur ile muayyen mütebahhîr ve İslâm dini ile mütedeyyin zatlardan terekkiüp etmek üzere Ramazan günleri sarayda münakit ilmî mecliste (Kazı Beyzâvî tefsiri)’ni müzakereli tarzda tedrisi ifade etmek üzere kullanılan bir istilâhdır.*”¹ Takrirlerin; biniş merasimi sonrasında yapılması, Ramazan ayına has olması, seçkin bir heyet tarafından müzakere edilmesi gibi unsurlar, yapısal fonksiyonu itibarıyla Huzur Dersleri'ni padişah önünde icra edilen ve yıl boyunca devam eden (mutat) derslerden ayrılmaktadır.²

Günümüzde Huzur Dersleri'ne dair çalışmaların bir kısmı, tarih ve edebiyat disiplinlerinde gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalarda derslerin uygulanmasıyla ilgili kriterler incelenmiştir.³ Huzur Dersleri bağlamında araştırılması gereken konuların başında ise derslerin içeriği gelmektedir. Zira, derslerin mahiyetini soruşturan ve bu doğrultuda inceleyen araştırmalar, Huzur Dersleri'nin tamamına oranla henüz azınlıktadır. Derslerin ana muhtevasını Kur’ân âyetleri oluşturmaktadır. Bu yönüyle Huzur Dersleri tefsir ilminin bir konusudur. Derslerde hangi âyetlerin gündem edildiği ve nasıl yorumlandığının belirlenmesi, Huzur Dersleri'nin ilmi gelenekteki benzer faaliyetlerle mukayese edilmesi adına önemli veriler sunmaktadır. Tarihte Huzur Dersleri'ne benzeyen; muhâdarât, muhâkemât ve mecâlis türünde örnekler vardır. Ancak Huzur Dersleri'ni bunlardan ayıran, belirli plan ve program çerçevesinde yapılmış olmasıdır. Bu cihetle Huzur Dersleri'nden elde edilecek verilerin tefsir tarihi açısından literatüre katkı sağlaması düşünülmektedir.

Huzur Dersleri'nde gündem edilen âyetlerin belirlenmesiyle ilgili kaynaklarda iki tür bilgi aktarılmaktadır. Buna göre derslerin başlangıcından h. 1200 tarihine kadar düzenli bir süre-âyet kronolojisi gözetilmemiş, muhtelif süre-âyetler seçilmiştir. Bu tarih itibarıyla Mushaf tertibi takip edilmiştir. Ancak gün yüzüne çıkarılabilmemiş ders kayıtlarının az sayıda olması bu kurala ne dedece riayet edildiği ve derslerde hangi âyetlerin kimler tarafından takrir

-
- 1 Ebül’ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1956), 1/13.
 - 2 Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Ridvan Kara, *Osmanlı’da Huzur Dersleri: Gümüşcineli Ahmed Asım Efendi Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022) 29-32.
 - 3 Huzur Dersleri literatürü için bk. Ömer Kara, “İslâm Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi (2013), 299-309. Ayrıca örnek çalışmalardan bazıları: Enver Demirpolat, “Huzur Dersleri’ne Katılan Harputlu Alimler”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 213-237; Arzu Atmaca, *II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Kadar Huzur Dersleri (1909-1922)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018) 13-40.

edildiği bilgisini belirsiz kılmaktadır. Üstelik bazı mukarrirler sağlık vb. gerekçelerle derse katılamadıklarında değişikliğe gidilmiş bu durum başka soru(n)lara kapı aralamıştır. Buradan hareketle mukarrirlerin birbirinden bağımsız âyetleri mi takrir ettikleri, yoksa iddia edildiği üzere h. 1200 itibarıyla dönüşümlü bir usûl ile baştan sona bütünleşik bir tefsir faaliyeti mi yaptıkları incelenmiştir. Bu amaçla çalışmada farklı kaynaklar çapraz okumaya tabi tutularak derslerin kronolojik tasnifi yapılmış, ilgili âyetlerin kimler tarafından, hangi padişah döneminde ve ne zaman takrir edildiği belirlenmeye çalışılmıştır. Özellikle devlet arşivleri, meşihat kayıtları, ders davetiyeleri, dönemin gazete, dergi ve sair evrakları tetkik edilmiştir.

Bu tasnifin oluşturulma gerekçelerinden bir diğeri ise alandaki araştırmacıların birçoğunun temel kaynaklara gitmek yerine Mardin'in *Huzur Dersleri* eserinden atıfta bulunmakla yetinmeleridir. Elbette bu eser yazıldığı dönem itibarıyla temel kaynak niteliğinde olup Huzur Dersleri'ne dair önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Ancak Mardin'in verdiği bazı bilgilerin özellikle meşihat arşivindeki verilerle ayrıştığı gözlemlenmiştir. Mesela; mukarrirler Recep ayı veya öncesinde, muhataplar ise Şaban ayının on beşinde görevlendirilmiş fakat bazı mukarrirler sağlık sorunu, vefat, görevlendirme veya başka mazeretlerle takrirden bulunamamışlardır. Bu durumda bir sonraki dersin mukarriri öne çekilmiş veya bir muhatap mukarrir olarak görevlendirilmiştir. Dolayısıyla davetiyelerdeki isimlerin derslere katılım durumlarına ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Buralarda belirtilen âyetlerden bazılarının ilgili mukarrir tarafından takrir edilme durumu incelenebilir Dönemin dergi ve gazetelerinde genellikle ilmi heyetin isimlerine yer verilmekle yetinilmiş, âyet bilgisi de zikredilmemiştir. Kısaca şu gibi sorulara cevaplar aranmalıdır:

- Sonradan görevlendirilen mukarrir acaba takrir edeceği âyetleri mi yoksa vekâleten görevlendirildiği oturumda takrir edilmesi gereken âyetleri mi sunmuştur?
- Mukarrirle birlikte takrir edilecek âyet(ler) değiştiyse muhataplar bu yeni derslere hazırlanmak için yeterli imkân bulabilmişler midir?
- Eğer yeni görevlendirilen mukarrir daha önce kendisine tevdi edilen âyetleri takrir ettiyse Mushaf tertibine riayet edilme hassasiyeti ne derece gözetilmiştir? Mesela ilgili oturumda takrir edilmesi gereken âyetler geçilmiş midir?
- Padişah değişikliği, hicri 1200 yılı itibarıyla Fâtihâ'dan Nas'a doğru takip edilmesi planlanan tefsir faaliyetini etkilemiş midir? Bir diğer ifadeyle padişahlar bu kuralı takip etmiş mi yoksa muhtelif âyetlerin takrir edildiği olmuş mudur?

Bu ve benzeri sorular Huzur Dersleri'ne dair bazı kabullerin sorgulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu durum aynı zamanda Huzur Dersi mukarrir-muhatapları üzerine çalışma yapılırken kaynaklar arası bilgi farklılıklarının elenmesinin önemine işaret etmektedir.

Huzur Dersleri

“Huzur Dersleri” terkihiyle sadece Ramazan ayında padişah huzurunda icra edilen dersler kastedilmektedir.⁴ İfade, zamanla III. Mustafa’nın fermanıyla sadece Ramazan ayında icra edilen münazaralı tefsir dersleri için kullanılmaya başlanmıştır. İlk örneklerinin h. 1136 yılı Ramazan ayında Nevşehirli Damat İbrahim Paşa’nın köşkünde devrin ileri gelen ilim adamlarının müzakereli tefsir derslerini icra etmesiyle başladığı kabul edilmektedir.⁵ Bu derslerin Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren yapılageldiği iddia edilmişse de bu görüş kabul görmemiştir.⁶ Huzur Dersleri’nin ilkinde Nisâ 4/135. âyeti, fetva emini Ebû Bekir Efendi tarafından takrir edilmiştir.⁷ Son Huzur Ders’inde ise Nahl 16/26. âyeti İstanbullu İbrahim Efendi tarafından Halife Abdülmecit’in huzurunda 1341/1923 yılı Ramazan ayınının 28. gününde tefsir edilmiştir.⁸

Derslerin ilk yıllarında oturum sayıları değişkendir. Mesela; h. 1172-1188 yıllar arasında sekiz-on sekiz arası farklı sayılarda toplanan ilmi heyetin, 1180/1766 yılında on dokuz defa bir araya geldiği belirlenmiştir. 1189/1775 yılında ise meclislerin sayısının sekiz, heyetin ise yetmiş ile sınırlandırılmasına karar verilmiştir. Derslere davet edilen muhatap sayısı zamanla her bir oturum için 5-15 arasında değişiklik göstermiştir.⁹ Huzur Dersi meclislerinin toplanma zamanı için genel bir kuraldan bahsetmek mümkün değildir. Kimi zaman, cuma günü hariç Ramazan ayının ilk sekiz gününde toplanan heyet, bazı dönemlerde sayısı sekiz olmak kaydıyla ayın tamamına yayılmıştır. Derslerden önce biniş merasimi yapılmış, toplanma mekanları da dönemsel olarak değişmiştir. Öz itibarıyla Huzur Dersleri, mukarrir ve muhataplardan oluşan ilmi heyetin Ramazan ayında, sekiz farklı günde-oturumda padişah huzurunda Kur’ân âyetlerini soru-cevaplarla tefsir ederek yorumladıkları ilmi meclisler olarak tanımlanabilir.

4 Bu ifade, bir dönem padişah meclisinde gerçekleştirilen dersler için kullanılmışsa da zamanla ayrıma gidilmiştir. Konuyla ilgili örnekler için bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Saray Müzesi Arşivi [T SMA]*, No. 7013/32.

5 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/62.

6 Değerlendirmeler için bk. Kara, “İslam Geleneğinde Ümera Huzurundaki”, 317; Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18/442; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965) 219. Huzur Dersleri’ne dair geniş bilgi için ayrıca bk. Kara, *Osmanlı’da Huzur Dersleri*, 32-78.

7 Mardin, konuyla ilgili yer verdiği dipnotta Nisâ Sûresi 135. âyetin meâline kaydetmiş ancak âyet numarası olarak “Nisa 4/133” ifadesine yer vermiştir. Doğrusu “Nisa 4/135” şeklinde olmalıdır. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/68.

8 *Vakit*, nr:1949, (29 Ramazan 1341), 2.

9 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/187-190.

Huzur Dersi Kayıtları

Derslerin icra heyetine dair kayıtların tutulduğu ceyb-i hümayûn defterleri incelendiğinde ilk yıllarda katılımcılara dair sınırlı bilgilerin verildiği, tefsir edilen âyetler hakkında ise hiçbir bilginin kaydedilmediği belirlenmiştir. Bu yönüyle içerik bilgisini ihtiva eden kayıtların ne zaman tutulmaya başlandığı henüz bilinmemekle birlikte, bugün için ulaşılan en kıdemli ders notlarının h. 1177 yılına ait olduğu tespit edilmiştir.¹⁰ Günümüzde ulaşabildiğimiz ders kayıtları daha çok mukarrir, muhatap ve dinleyiciler tarafından kaydedilen ders notları ve benzeri risâlelerdir. Bu evraklarda sistemli bir kayıt tutma usulünün takip edildiğini söylemek güçtür. Zira hemen her yazar kendi tasarrufunda derlemelerde bulunmuştur. Yaklaşık 170 yıllık gelenekte her yıl sekiz farklı mukarririn takrirden bulunduğu dikkate alırsa yüzlerce mukarririn olduğu öngörülmektedir. Aralarında uzun yıllar takrirden bulunan ilim adamları olsa da bu durum mukarrir sayısının yüzlerle ifade edilmesini engellemecektir.

Günümüze ulaşan derli toplu ders kayıtlarından yirmi dört adedi İstanbul Üniversitesi Yıldız Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu ders defterleri üç ayrı padişah dönemine ait olup farklı mukarrirler tarafından kaleme alınmıştır. Kayıt usûlü ve dersi takrir yöntemleri farklıdır. Buradaki defterlerin ikisi II. Mahmut (h. 1223-1255/m. 1808-1839), biri Abdülmecid (h. 1255-1277/m. 1839-1861), yirmi biri ise II. Abdülhamit dönemlerine (1293-1327/1876-1909) ait ders kayıtlarıdır. Yaklaşık 170 yıl devam eden ve her yıl 8-9 mecliste¹¹ âyetlerin yorumlandığı bu derslere ait gün yüzüne çıkarılmış ders defteri adedinin doksan kadar olduğu öngörülmektedir. Bu rakam icra olunan derslerin yüzde 6-7'lik kısmına karşılık gelmektedir.

Huzur Dersleri'nin Kronolojik Tasnifi

Araştırmada, Huzur Dersleri'nde hangi âyet(ler)in kimin zamanında takrir edildiği belirlenmeye çalışılmıştır. Buradan hareketle meclislerde bütünleşik bir tefsir dersi mi yapıldığı yoksa mukarrirlerin birbirlerinden bağımsız âyetleri mi takrir ettikleri değerlendirilmiştir. Böylece derslerin yapısal formu hakkında önemli bilgilere ulaşılmıştır. Bu tasnifin oluşturulma gerekçeleri şunlardır:

10 Bu ders kaydı için bk. Ahmed el-Girîdî, *Huzur Dersi Risalesi* (İstanbul: Topkapı Saray Müzesi, Türkçe Yazmalar Haziresi, 888), 1-13; Süleyman Gür, "Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlili Neşri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 604-630.

11 Huzur Dersleri, sekiz mecliste gerçekleştirilmiş dokuzuncu meclis ise mukarrirler meclisi olarak tertip edilmiştir.

I. Huzur Dersleriyle ilgili henüz tespit edilemeyen meselelerin başında takrir edilen âyet(ler)e dair bilgiler gelmektedir. Araştırmada, bu kronolojik tasnifle padişahlar, mukarrirler ve takrire konu olan âyet(ler) çok yönlü incelenerek belirlenmeye çalışılmıştır.

II. Derslere katılan ilmi heyete dair kaynakların verdiği bilgiler sorunlu gözükmektedir. Bunlardan bazıları tahlil edilmiştir.

III. Tefsir edilecek âyetleri Huzur Dersleri'nin başlangıcından h. 1200 yılına kadar tefsir edilecek âyetleri padişahın belirlediği, bu tarihten sonra ise Fatıha'dan Nâs'a doğru sırasıyla âyetlerin tefsir edildiği öne sürülmektedir. Ancak kaynaklar arasındaki bilgi farklılığı bu iddianın soruşturulmasını gerektirmektedir.

IV. Mukarrir değişikliğine bağlı olarak icra heyetlerinde değişim yapıp yapılmadığı incelenmelidir. Burada yeni görevlendirilen mukarrirlerin hangi âyetleri takrir ettiği bir başka sorun olarak gözükmektedir. Şayet kendi sunacağı âyet(ler)i takrir ettiyse, sıradaki derste takrir edilmesi gereken âyetler geçilmiş midir? Buna bağlı olarak takrir heyeti, bu yeni âyetlere hazırlanabilmiş midir? Yeni görevlendirilen mukarrir o oturumda takrir edilmesi gereken âyeti takrir ettiyse acaba bu derse hazırlanma imkânı bulabilmiş midir? Konuya dair sorular çoğaltılarak mesele çok yönlü tahlil edilmelidir.

V. Mardin'in *Huzur Dersleri* eserinde yer verdiği mukarrir ve müzakere heyetine dair bilgilerle; Esâmi Defterleri, Devlet Arşivleri, arşiv kayıtları, dönemin gazete ve dergilerindeki verilerin bazılarının çapraz sorgulaması yapılmıştır. Bazı mukarrirlerin takrir ettiği dersler ve müzakere heyetlerine dair hatalı olduğunu tespit ettiğimiz bilgiler kontrol edilerek gerekçeleriyle dipnotlarda analiz edilmiştir. Yanı sıra, derslerin zamanları ve meclislerin sırasına dair düzeltmeler yapılmıştır. Ayrıca derslere katılan muhatapların isimleri de incelenmelidir. Zira; vefat, sağlık sorunları ve farklı nedenlerle derslere katılmayan çok sayıda ilim adamının olduğu fakat Mardin'in eserinde bunların pek çoğuna işaret edilmediği belirlenmiştir.

Özetle; Huzur Dersleri'ne dair envanterin derli toplu olmayışı, sınırlı sayıda ders defterinin gün yüzüne çıkarılmış olması, temel eserlerdeki bilgilerin bugüne kadar çapraz okumalarla kontrol edilmeyişi, kaynaklar arası ihtilaflı bilgilerin ayıklanmamış olması ve başka birtakım sorunlar Huzur Dersleri Kronolojisi tasnifi yapılmasını gerekli kılmıştır. Araştırmada derslerin yılı, hangi padişah döneminde, kaçınıcı oturumda (belirlenebildiyse) takrir edildiğine ve hangi âyetlerin gündeme alındığına dair bilgiler tanzim edilmiştir. Bu kriterler arasında, âyet bilgisi kronolojik tasnifin en önemli kıstasıdır Dolayısıyla takrir heyeti ve padişah dönemi belirlendiği halde takrir edilen âyet(ler)e dair bir veriye ulaşılamayan Huzur Dersleri'ne kronolojide yer verilmemiştir.

Bu durum, yıl yıl düzenli bir tasnifin yapılmasını engelse de bütüncül bir yaklaşımla kronolojideki eksiklerin tespit edilmesini sağlamıştır.

Huzur Dersleri, resmî olarak III. Mustafa döneminde (1172/1759) başlamış ve hilafetin ilgasına kadar (1342/1923) devam ederek toplamda on Padişah bir de Halife'nin huzurunda icra edilmiştir.¹² Bunlar tarihi sırayla: III. Mustafa (1757-1774), I. Abdülhamit (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmut (1808-1839), Abdülmecid (1839-1861), Abdülaziz (1861-1876), II. Abdülhamit (1876-1909), V. Mehmed (Reşad) (1909-1918), Vahdeddin (1918-1922) ve Halife Abdülmecit Efendi'dir. (1922-1924) V. Murat doksan üç (93) gün tahtta kalmış ve bu süre zarfında Ramazan ayına tevâfuk edilmediğinden Huzur Dersleri yapılmamıştır.¹³

Kronoloji şu sıralamayla gerçekleştirilmiştir. Huzur Dersi'nin hicri yılı, hangi padişah döneminde ve kaçınıcı ders olduğu, mukarriri, takrir edilen âyetler, varsa ders defterlerine dair bilgiler ve çalışmalar. Tasnife, Osmanlı'da Huzur Dersleri'ne resmîyet kazandıran III. Mustafa zamanında yapılan derslerle başlanmıştır.

III. Mustafa Dönemi (1171-1187/1757-1774)

Huzur Dersleri, III. Mustafa devrinin sonuna kadar devam etmiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre ilk Huzur Dersi, Fetvâemini tarafından gerçekleştirilmiş ve derse, mukarrir dışında beş muhatap katılmıştır.¹⁴ Bu dönemde henüz, Mushaf sıralaması takip edilmemektedir. Takrir edilen derslere dair bilgiler şöyledir:

-1172 yılı, III. Mustafa, mukarrir: Fetvâemîni Ebû Bekir Efendi, Nisâ 4/135. âyeti.¹⁵

-1176 yılı, III. Mustafa, Taha 20/18. âyeti.¹⁶

I. Abdülhamit Dönemi (1187-1203/1774-1789)

I. Abdülhamit 17 yıl kadar tahtta kalmıştır. Bu süreçte takrirlere devam edilmiştir. 1200 yılı itibarıyla Mushaf tertibine geçilmiştir. I. Abdülhamit devrinde takrir edilen âyetlere dair ulaşılabilen bilgiler şöyledir:

12 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/5, 62.

13 Bazı araştırmacılar V. Murad döneminde Huzur Dersleri'nin icra edildiğini belirtse de bu bilgi, tarihi verilerle çelişmektedir. Zira V. Murad tahtta 93 gün kalmıştır. Bu süre 6/7 Cemâziyelevvel 1293 ile 26 Şaban 1293 tarihleri arasındadır. bk. Cevdet Küçük, "Murad V", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 31/183-185.

14 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/68.

15 18 Ramazan Salı 1172 günü binîş töreninin ardından altı ilim adamı müzakereli bir şekilde tefsir dersi yapmışlardır. Ayrıca yine bu yılın Ramazan ayınının 19, 24 ve 26. günlerinde ders icra edilmiştir. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/68; Ebu'l-ülâ Mardin, *Huzur Dersleri*, haz. İsmet Sungurbey (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966), 2-3/1.

16 Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/105.

-1177 yılı, I. Abdülhamit, mukarrir: Ahmed el-Giridî. Bu derse dair iki kayıt tespit edilmiştir. İlki Topkapı Saray Müzesi Türkçe Yazmalar Emanet Hazinesi nr. 888, diğeri ise Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Reîsülküttab bölümünde nr. 560, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* künyesiyle 201a-203b numaralı varaklarda bulunmaktadır. Bu risalelerden hareketle derste, Taha 20/78. âyetinin takrir edildiği düşünülmektedir.¹⁷

-1180 yılı, I. Abdülhamit, Bakara sûresi ilk âyetler.¹⁸

-1193 yılı, I. Abdülhamit, Fetih sûresinden bazı âyetler.¹⁹

-1199 yılı, I. Abdülhamit, IV. Ders, Sâf 61/13. âyeti.²⁰

-1200 yılı, I. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Abdülhalim Efendi, Fatiha 1/...

-1201 yılı, I. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Abdülhalim Efendi. Bakara 2/...

-1202 yılı, I. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Abdülhalim Efendi, Bakara 2/...

III. Selim (1203-1222/1789-1807)

-1205 yılı, III. Selim, I. Ders, mukarrir: Kuyucaklı Veliyüddin Efendizâde Seyyid Abdurrahman Efendi, Bakara 2/30. âyeti.²¹

-1205 yılı, III. Selim, II. Ders, mukarrir: Ödemişli Ali Efendi Bakara 2/31-33. âyetleri.²²

-1205 yılı, III. Selim, III. Ders, mukarrir: Seyyid Muhammed Münib, Bakara 2/34. âyeti.²³

-1205 yılı, III. Selim, IV. Ders, mukarrir: Trabzonî Muhammed Efendi, Bakara 2/35. âyeti.²⁴

-1205 yılı, III. Selim, V. Ders, mukarrir: Mucurlu Ali Efendi, Bakara 2/35. âyeti.²⁵

-1205 yılı, III. Selim, VI. Ders, mukarrir: Niğdeli Hasan Efendi, Bakara 2/36. âyeti.²⁶

-1205 yılı, III. Selim, VII. Ders, mukarrir: Bolulu Mustafa Efendi, Bakara 2/37. âyeti.²⁷

17 Gür, "Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risalesi'nin Tahlili Neşri", 617.

18 Sûrenin ilk âyetlerinin tefsir edildiği nakledilmiştir. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/72.

19 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/72.

20 Bu yıl Sâf 61/13. âyetin takrir edildiği belirtilmişse de bunun kaçınıcı oturumda olduğu belirlenememiştir.

21 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/72.

22 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/73.

23 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/73.

24 Bu derste ilgili âyetin ilk bölümünün takrir edildiği belirtilmektedir. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/73.

25 Bu derste ilgili âyetin son bölümü olan "و لا تُقرَّبوا هذه الشجرة فتكون من الطَّالِبِينَ" "*Fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz*" ifadesinin takrir edildiği belirtilmiştir. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/73.

26 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/73.

27 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/73.

-1205 yılı, III. Selim, VIII. Ders, mukarrir: Milas müftüzâdesi Seyyid Muhammed Efendi, Bakara 2/38. âyeti.²⁸

-1205 yılında III. Selim, mukarrirler meclisi, mukarrir: Ödemişli Ali Efendi, Bakara 2/39. âyeti.²⁹

-1206 yılı, III. Selim, I. Ders, mukarrir: Kuyucaklızâde Seyyid Abdurrahman Efendi, Bakara 2/40. âyeti.³⁰

-1207 yılı, III. Selim, mukarrirler meclisi, mukarrir: Niğdeli Hasan Efendi, Bakara 2/60. âyeti.³¹

-1210 yılı, III. Selim, mukarrir: Vefa şeyhi Abdullah Efendi, Bakara 2/91. âyeti.³²

-1215 yılı, III. Selim, mukarrir: Kudsi Efendi, Bakara 2/133. âyeti.³³

IV. Mustafa (1222-1223/1807-1808)

On dört ay kadar tahtta kaldığı bilinen IV. Mustafa zamanındaki Huzur Dersleri'ne dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Padişahın 28 Ramazan 1223/17 Kasım 1808 yılında öldürüldüğü bilinmektedir.³⁴ IV. Mustafa'dan sonra tahta geçen padişah II. Mahmut döneminde ise derslere devam edilmiştir.

II. Mahmud (1223-1255/1808-1839)

Bu dönemki mukarrirlerin kimlikleri hakkında kaynaklarda farklı bilgilere ulaşılmıştır. Araştırmanın sınırları gereği bu konuya temas edilmemiş, takrir edilen âyetlere dair bilgiler dikkate alınmıştır.

-1238 yılı, II. Mahmut, III. Ders, mukarrir: Kırımlı Muhammed Emin Efendi, Âl-i İmrân 3/139-142. âyetleri.³⁵

-1238 yılı, II. Mahmut, VI. Ders, mukarrir: Eğinli İbrahim Efendi,³⁶ Âl-i İmrân 3/145. âyeti.³⁷

28 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/73.

29 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/74, 84.

30 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/74.

31 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/74.

32 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/74-75.

33 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/75-77.

34 Kemal Beydilli, "Mustafa IV", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/282-285.

35 bk. Emin b. Esad, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7297), 1a-13a. Detaylı bilgi için bk. Süleyman Gür, "Huzur Derslerine Katılan Kırım Uleması ve Muhammed Emin Efendi'nin Tefsir Metninin Neşri", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 321-361. Ayrıca bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/78, 160.

36 İstanbul Müftülüğü Meşihat-ı İslâmiye Sicill-i Ahvâl Arşivi (İMŞSA), *Huzûr-ı Hümâyûn Müderrisleri Defteri [HHM.d]*, No. 1045, 17b.

37 Bu dersin tamamı soru-cevap formundadır. bk. Abdi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7295), 1a-10a.

-1251 yılında II. Mahmut, IX. Ders, mukarrir: Çerkeşli Muhammed Efendi Âli İmrân 3/200. âyeti.³⁸

I. Abdülmecid (1255-1277/1839-1861)

Kaynaklarda bu dönemin mukarrirleriyle ilgili bilgi farklılıkları tespit edilmiştir. Dönemin ders kayıtları incelenirken dikkatli olunmalıdır. Araştırmada bu yıllarda takrirden bulunan ilim adamlarından bazılarını tespit edilse de bunların hangi âyetleri tefsir ettikleri belirlenememiştir. Metot gereği kriterleri sağlamayan bu dönemki ders verilerine yer verilmemiştir.

Sultan Abdülaziz (1277-1293/1861-1876)

Yaklaşık 16 yıl tahtta kalan Sultan Abdülaziz zamanında Huzur Dersleri'ne devam edilmiştir. Dönemin ders kayıtlarından çok azına ulaşılmış, mukarrirler hakkında farklı rivayetler tespit edilmiştir. Temel kriter, takrir edilen âyet(ler)in tespit edilmesi olduğu için ihtilaflı gözükken mukarrir bilgileri değerlendirilmemiştir.

-1292 yılı, Sultan Abdülaziz, IV. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/14-16. âyeti.³⁹

V. Murad (1293-1293/1876-1876)

V. Murad, amcası Sultan Abdülaziz'den sonra 93 gün tahtta kalmıştır. Bu süreçte Ramazan ayına vasil olunmadığı için Huzur Dersleri icra edilmemiştir.⁴⁰

II. Abdülhamit (1293-1327/1876-1909)

II. Abdülhamit dönemi Huzur Dersleri'ne dair verilerin incelendiği bu bölümde, önceki yıllara kıyasla daha fazla âyet bilgisine ulaşılmıştır. Bu dönemki derslere dair bilgiler şöyledir:

-1293 yılı, II. Abdülhamit, V. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/28. âyeti.⁴¹

-1293 yılı, II. Abdülhamit, VI. Ders, mukarrir: Oflu Mahmud Kâmil Efendi, A'râf 7/29. âyeti.⁴²

38 Bu ders, 21 Ramazan cumartesi günü mukarrirler (dokuzuncu) meclisi olarak gerçekleştirilmiştir. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/78.

39 Dersin kaydı için bk. Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 3a-6a. Ayrıca bk. İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 72a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/147.

40 Küçük, "Murad V", 31/183-185.

41 Dersin kayıtları için bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 10a-14a. Ayrıca bk. İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 73b.

42 Kronolojik bağlamda bu derste sürenin 29. âyetinin takrir edildiği öngörülmektedir.

- 1293 yılı, II. Abdülhamit, VII. Ders, mukarrir: İstanbullu Hâfız Ahmed Şakir Efendi, A'râf 7/30. âyeti.⁴³
- 1293 yılı, II. Abdülhamit, VIII. Ders (?), mukarrir: Dağistanlı İbrahim Natık Efendi veya Yanyalı Ömer Lütfi Efendi (vekâleten), A'râf 7/31. âyeti.⁴⁴
- 1294 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Boyabadlı Osman Fâizi Efendi, A'râf 7/32-34. âyetleri.⁴⁵
- 1294 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Yanyalı Ömer Lütfi Efendi, A'râf 7/35-36. âyetleri.⁴⁶
- 1294 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, A'râf 7/37(?), 38-39. âyetleri.⁴⁷ Bir sonraki oturum için görevlendirilen Tikveşli, III. ders mukarriri Vodinelî Ömer Hulusi Efendi'nin yerine bu dersi sunmuştur. Ancak tertip sırasına göre takrir edilmesi gereken 37. âyetin mi yoksa 38-39. âyetlerin mi tefsir edildiği belirlenememiştir. Üç âyet de takrir edilmiş olabilir. Bu bağlamda Mushaf tertibine riayet edilme durumu incelenebilir.
- 1294 yılı, II. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi,⁴⁸ A'râf 7/40-41. âyetleri.⁴⁹
- 1295 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Yanyalı Ömer Lütfi Efendi, A'râf 7/50-51. âyetleri.⁵⁰
- 1295 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, A'râf 7/52. âyeti.

43 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 73b.

44 Bu oturumun Yanyalı'ya nispet edilmesi araştırılmalıdır. Zira, Sicil Defterleri'nde VIII. Ders için Dağistanlı İbrahim Natık Efendi'nin ismi kaydedilmiştir. Yanyalı'ya ait olduğu belirtilen ders kaydına dair değerlendirmeler için bk. Aydın Temizer, "Osmanlı'da Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 65-92. Ayrıca bk. Ömer Lütfi Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7330), 1a-6a. Takrir heyeti için bk. İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 73a-b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/430-434.

45 1293 yılı VIII. mecliste A'râf 7/31.âyeti, 1294 yılı II. mecliste A'râf 7/35-36. âyetleri takrir edildiğine göre 33 ve 34.âyetlerin Osman Fâizi Efendi tarafından sunulduğu anlaşılmaktadır.

46 Derse dair birer nüsha tespit edilmiştir. bk. Ömer Lütfi Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (Türkçe Yazmalar, 7330), 7a-15a.

47 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 74a.

48 Âsım Efendi önceki meclise görevlendirilen Tikveşli'nin yerine IV. dersi takrir etmiştir. bk. İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 73a-b.

49 Dersin kayıtları için bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 17a-20a ve 21a-24a.

50 Dersin kayıtları için bk. Ömer Lütfi Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (Türkçe Yazmalar, 7330), 16a-26b.

- 1295 yılı, II. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/53. âyeti.⁵¹
- 1295 yılı, II. Abdülhamit, V. Ders, mukarrir: Vodineli Ömer Hulûsi Efendi, A'râf 7/54. âyeti.⁵²
- 1296 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Yanyalı Ömer Lütfi Efendi, A'râf 7/65-67. âyetleri.⁵³
- 1296 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, A'râf 7/68-69. âyetleri.⁵⁴
- 1296 yılı, II. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/70-71. âyetleri.⁵⁵
- 1297 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Yanyalı Ömer Lütfi Efendi, A'râf 7/78-79. âyetleri.⁵⁶
- 1297 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, A'râf 7/80-82. âyetleri.⁵⁷
- 1297 yılı, II. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/83. âyeti.⁵⁸

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar koleksiyonunda yer alan üç dersin 1297 yılı takrirleri olarak kaydedilmesi sorunlu gözükmektedir. Mardin, bu derslerin icra zamanıyla ilgili: Dağistanlı İbrahim Nâtikî

- 51 1295 yılı ikinci ve beşinci oturumlarda takrir edilen âyetler tespit edilmiştir. Bu ikisi arasında kalan III. ve IV. oturumda birer âyetin takrir edilmiş olması muhtemeldir. Üçüncü ve dördüncü meclislerin mukarrir bilgilerine İMŞSA'dan ulaşılmış, âyet bilgileri için de çıkarımda bulunulmuştur. bk. İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 75a.
- 52 Derse dair kayıtlar için bk. Ömer Hulusi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7329) 4a-17a.
- 53 bk. Ömer Lütfi Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (Türkçe Yazmalar, 7330), 27a-45a.
- 54 Takririn, muhataplardan Sinoplu Nazif Ahmed Efendi tarafından kayda alındığı belirlenmiştir. bk. Nazif Ahmed Sinobî, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 4167), 1a-9a. Ayrıca M. Taha Güler, Yusuf Ziyâeddin Efendi'nin takrir ettiği 1296/1879, 1298/1881 ve 1302/1885 senelerindeki A'râf 7/68-69, 93-95 ve 152-153. âyetlerine muhtevi ders defterleri üzerine bir çalışma yapmıştır. bk. Mustafa Taha Güler, "Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi'nin Huzur Dersi Takrirleri", *Osmanlı'da Tefsir Gelenekleri (Saray-Tekke-Medrese)*, ed. Kolektif (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018), 251-282.
- 55 Bu derse dair kayıtlar için bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 28a-42a. Bu ders üzerine yapılan bir araştırma için bk. Ridvan Kara, "Mukarrir Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi'nin Huzur Dersi Takrirleri", *Osmanlı'da Tefsir Gelenekleri (Saray-Tekke-Medrese)*, ed. Kolektif (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018). 173-198.
- 56 Bu derse dair kayıtlar için bk. Ömer Lütfi Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (Türkçe Yazmalar, 7320), 2a-14a. Ayrıca Ebu'r-Rızâ Zâde Rızâ, Yanyalı Hacı Ömer Lütfi Efendi'nin, *Mekârim-i Ahlâk Dergisi*'nde hayatı, ilmi kişiliği üzerine tetkiklerde bulunmuş ders takrirlerinden bazılarının Türkçe kısımlarını neşretmiştir. bk. Yanyalı Ömer Lütfi Efendi, "1293 Ramazan'ı Huzur-ı Şâhâne'de Takrîr Edilen Tefsir Dersi", nşr. Ebu'r-Rızâ zâde Rızâ, *Mekârim-i Ahlâk Dergisi* 5 (İstanbul, 1906) 35.
- 57 Mushaf tertibi bağlamında Tikveşli'nin A'râf 7/80-82. âyetleri takrir ettiği düşünülmektedir.
- 58 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 61a-62b.

Efendi'nin 1297 yılı VI. derste A'râf 7/100. âyetini (nr: 7322, 12 varak); Gelibolulu Muhammed Âdil Efendi'nin VII. derste A'râf 7/101. âyetini (nr: 7324, 8 varak); Hâdimî Muhammed Hulûsî Efendi'nin VIII. derste A'râf 7/103. âyetini (nr: 7312, 16 varak) takrir ettiklerini belirtmektedir. Ancak bu bilgiler Esâmi Defterlerindeki verilerle çelişmektedir. Üstelik 1298 yılına gelindiğinde henüz sûrenin 90. âyeti takrir edilmiştir. Dolayısıyla ders ve âyet sıralaması dikkate alındığında bir tutarsızlık olduğu anlaşılmaktadır.

-1298 yılı, II. Abdülhamit, II. ders, Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, A'râf 7/93-95. âyetleri.⁵⁹ Yanyalı Ömer Lütfi Efendi'nin Mahmudiye müderrisi olarak tayin edilmesi sebebiyle derse katılmadığı, yerine bir sonraki dersin mukarriri Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi'nin görevlendirildiği belirtilmiştir.⁶⁰ Bu durumda Yanyalı'nın takririni II. Derste sun(a)madığı, ancak derse dair notlarını kayda geçirerek takdim ettiği düşünülebilir. Tikveşli'nin de ilgili âyetleri ikinci oturumda görevli heyete sunduğu değerlendirilebilir.

-1298 yılı, II. Abdülhamit, III. ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/96. âyeti.⁶¹

-1298 yılı, II. Abdülhamit, VI. Ders, mukarrir: Gelibolulu Hâfız Muhammed Âdil Efendi, A'râf 7/101-102. âyeti.⁶²

-1298 yılı, II. Abdülhamit, VIII. Ders, mukarrir: Hâdimî Muhammed Hulûsî Efendi, A'râf 7/103. âyeti.⁶³

-1299 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/111-114. âyetleri.⁶⁴

59 Derse dair kayıtlar için bk. Muhammed Aynî Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7326), 2a-7b. Bu ders kaydı bazı kaynaklarda 1297 yılına aitmiş gibi gösterilse de bunun 1298 yılında ikinci oturumuna ait olduğu düşünülmektedir. bk. İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 78a. Ayrıca derse dair bir inceleme için bk. Güler, "Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi'nin Huzur Dersi Takrirleri", 251-282.

60 Ancak kaynaklarda 1298 yılında A'râf 7/90-92. âyetlerinin takriiriyle ilgili bilgi farklılığı söz konusudur. Nitekim Mardin ve ondan iktibasta bulunan araştırmacılar Ömer Lütfi Efendi'nin bu mecliste tayin sebebiyle hazır bulunmadığı notunu kaydetmişlerdir. Yukarıdaki bilgiye göre aynı sûrenin 100-103. âyetleri bu yıl takrir edilmiş gibi gösterilmiştir. Ayrıca takrir heyeti için bk. İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 77a.

61 Bu derse dair kayıtlar için bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 48a-51a ve 53b-56a. Mardin'e göre Âsım Efendi, bu yıl IV. Dersin mukarriri olarak görevlendirilmiştir. Karşılaştırma için bk. İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 78a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/451.

62 bk. Muhammed Adil Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7324), 1b-9b. Karacahisarlı Ali Rıza Efendi bu ders için görevlendirilmiş, ancak bu görev ondan alınarak Hâfız Muhammed Âdil Efendi'ye verilmiştir. bk. İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 78a-b.

63 bk Muhammed Hulûsî Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7312), 1b-16b. Bazı kaynaklarda 1297 yılına nispet edildiği görülen bu dersin 1298 yılına ait olduğu tespit edilmiştir. bk. İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 78a-b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/150-151.

64 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 266a-269b; İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 79a.

- 1300 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/133. âyeti.⁶⁵
- 1301 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/144. âyeti.⁶⁶
- 1302 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, A'râf 7/152-153. âyetleri.⁶⁷
- 1302 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/154. âyeti.⁶⁸
- 1302 yılı, II. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Gelibolulu Muhammed Âdil Efendi, A'râf 7/155. âyetleri.⁶⁹
- 1302 yılı, II. Abdülhamit, V. Ders, mukarrir: Piriştineli Hacı İlyas Efendi, A'râf 7/156. âyeti.⁷⁰
- 1304 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Karî nabâdlı Ali Efendi(?) veya Sinoplu Hâfız Ebûbekir Lütü Efendi(?) A'râf 7/172. âyeti.⁷¹
- 1304 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/177-178. âyetleri.⁷²
- 1305 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, A'râf 7/189-190 âyetleri.⁷³
- 1306 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi A'râf 7/206. âyeti.⁷⁴

-
- 65 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 266a-269b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 80a.
- 66 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 266a-269b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 81a.
- 67 bk. Yusuf Ziyâeddin Tikveşli, *Huzur-u Hümayun Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7333), 2a-10a; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 82a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/79, 463.
- 68 bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 66a-67b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 82a.
- 69 bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 66a-67b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 82a.
- 70 bk. İlyas Piriştineli, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7317), 2a-10a; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 82a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/175-176, 780, 856, 1107.
- 71 bk. İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 84a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/80, 114; 2-3/1107.
- 72 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 73a-74b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 84a.
- 73 Âsım Efendi normalde bu yılın III. Huzur Dersi'ni takrir etmek üzere görevlendirilmiş, sonradan II. derse çekilmiştir. Ancak bu derste Yusuf Ziyâeddin Efendi'nin takrir etmesi gereken A'râf 7/188. âyeti mi yoksa kendisine tevdi edilen A'râf 7/189-190.âyetleri mi tefsir ettiği teyit edilememiştir. Âsım Efendi'nin ders defterlerinde 189-190.âyetlere dair kayıtlar yer almaktadır. bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 78a-79b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 85a.
- 74 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 83a-84b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 86a.

-1306 yılı, II. Abdülhamit, mukarrir: Eğinli Muhammed Hulûsi Efendi (?), Enfâl 8/1. âyeti bağlamında "İstiâze Tefsiri" yapmıştır. Münire Pakcan bu takririn 1305 yılında icra edildiğini belirtmiştir.⁷⁵ Ancak kronolojik açıdan bu bilgi sorunlu olup dersin 1306 yılı III. oturumda takrir edilmiş olması muhtemeldir. Bu meclisin mukarriri Gelibolulu Hafız Muhammed Âdil Efendi gözükmektedir.⁷⁶ Pakcan ise bu dersi Eğinli'nin takrir ettiğini belirtmektedir. Ayrıca bu yılın dördüncü oturumunda mukarririnin adının üzeri çizilmiş ve yeni bir isim kaydedilmemiştir.⁷⁷ Buna göre âyetin dördüncü derste takrir edilme olasılığı dikkate alınabilir.

-1306 yılı, II. Abdülhamit, VIII. Ders, mukarrir: Ispartalı Abdülkerim Efendi, Enfâl 8/11-13. âyetleri.⁷⁸

-1307 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Enfâl 8/19. âyeti.⁷⁹

-1307 yılı, II. Abdülhamit, VIII. Ders, mukarrir: Dramalı İsmail Hakkı Efendi, Enfâl 8/30. âyeti.⁸⁰

-1308 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Enfâl 8/31. âyeti.⁸¹

-1308 yılı, II. Abdülhamit, VIII. Ders, mukarrir: Dramalı İsmail Hakkı Efendi, Enfâl 8/40. âyeti.⁸²

-1309 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Enfâl 8/41. âyeti.⁸³

-1309 yılı, II. Abdülhamit, VIII. Ders, mukarrir: Dramalı İsmail Hakkı Efendi, Enfâl 8/50-51. âyeti.⁸⁴

-1310 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Enfâl 8/52. âyeti.⁸⁵

-1310 yılı, II. Abdülhamit, VII. Ders, mukarrir: Ispartalı Abdülkerim Efendi, Enfâl 8/66. âyeti.⁸⁶

75 Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/439-440.

76 İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 86b.

77 İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 86b.

78 İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 86b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/437-438.

79 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 88a-89b; İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 86a.

80 Bu dersin içeriğine dair bilgilere Eğinli M. Hulûsi Efendi'nin muhatap olarak huzurda bulunduğu esnada aldığı notlar vasıtasıyla ulaşılmıştır. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/434-436; Takrir heyeti için bk. İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 87b.

81 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 93a-94b.

82 İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 88b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/432-433.

83 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 99a-100b; İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 89a.

84 İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 89b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/428-431.

85 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 104a-104b, 106b-109b; İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 90a.

86 İMŞSA, *HMM.d.*, No. 1045, 90b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/425-427.

- 1311 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi Enfâl 8/70. âyeti.⁸⁷
- 1311 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, Enfâl 8/72-73. âyetleri.⁸⁸
- 1311 yılı, II. Abdülhamit, V. Ders, mukarrir: Hâdimli Muhammed Hulûsi Efendi, Tevbe 9/1-2. âyeti.⁸⁹
- 1312 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Tevbe 9/6. âyeti.⁹⁰
- 1312 yılı, II. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Hâdimli Muhammed Hulûsi Efendi, Tevbe 9/11-12. âyetleri.⁹¹
- 1313 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi Tevbe 9/19. âyeti.⁹²
- 1313 yılı, II. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Ispartalı Abdülkerim Efendi, IV. Ders, Tevbe 9/25-26. âyetleri.⁹³
- 1314 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Tevbe 9/32-33. âyetleri.⁹⁴
- 1314 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi'nin Tevbe 9/34-35. âyetleri.⁹⁵
- 1314 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: İstanbullu Muhammed Eşref Efendi, Tevbe 9/36. âyeti.⁹⁶
- 1315 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, Tevbe 9/44-46. âyetleri.⁹⁷

87 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 153a-b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 91a.

88 İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 91a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/605-627.

89 İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 91b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/423-424.

90 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 119a-b, 123a-127b, 133a-137b, 142a-143a, 145b-149a; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 92a.

91 İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 92b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/421-422.

92 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 152a-b, 156a-176b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 93a.

93 İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 93a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/418-420.

94 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 154a-b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 94a.

95 Kronolojik tasnif bağlamında Tikveşli tarafından tahrir edildiğini düşünüyoruz. bk. İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 94a.

96 İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 94a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/416-417.

97 bk. Yusuf Ziyâeddin Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7328), 3a-15b. Tahrir heyeti için bk. İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 95a. Ayrıca Mardin, bu ders tiptki-basım/fotokopi yöntemiyle yayımlamıştır. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*. 2-3/581-604.

- 1315 yılı, II. Abdülhamit, III. Ders, mukarrir: İstanbullu Muhammed Eşref Efendi, *Tevbe* 9/47. âyeti.⁹⁸
- 1315 yılı, II. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Dramalı İsmail Efendi, *Tevbe* 9/48-49. âyetleri.⁹⁹
- 1315 yılı, II. Abdülhamit, V. Ders, mukarrir: Şeyh Hulûsi Efendizâde Abdülkadir Râşid Efendi, *Tevbe* 9/50-51. âyetleri.¹⁰⁰
- 1315 yılı, II. Abdülhamit, VI. Ders, mukarrir: İçelli (Ermenekli) Aynîzâde Muhammed Aynî Efendi, *Tevbe* 9/52. âyeti.¹⁰¹
- 1315 yılı, II. Abdülhamit, VII. Ders, mukarrir: Gümülcineli Hasan Hilmi Efendi, *Tevbe* 9/53. âyeti.¹⁰²
- 1315 yılı, II. Abdülhamit, VIII. Ders, mukarrir: Tosyavî İsmail Zühdü Efendi, *Tevbe* 9/54. âyeti.¹⁰³
- 1316 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi *Tevbe* 9/55-57. âyetleri.¹⁰⁴
- 1316 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, *Tevbe* 9/58-59. âyetleri.¹⁰⁵
- 1317 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi *Tevbe* 9/68-69. âyetleri.¹⁰⁶
- 1317 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, *Tevbe* 9/70-71. âyetleri.¹⁰⁷

98 bk. Muhammed Eşref Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7311), 1b-9b. Ayrıca bk. İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 95a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/114; 2-3/414-415, 840, 1107.

99 Kronolojik olarak bu âyetleri Dramalı İsmail Efendi'nin takrir etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. bk. İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 95b.

100 bk. Abdülkadir Râşid Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7318), 1b-12a. Ayrıca takrir heyeti için bk. İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 95b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/80; 2-3/179-180, 1107.

101 bk. Muhammed Aynî Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7325), 1b-12b.

102 bk. Gümülcineli Hasan Hilmi Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7332), 1b-14a. Ayrıca bu ders kaydına dair inceleme için bk. Mustafa Ünver, "Sarayda Abdülhamid Han Huzurunda Bir Tefsir Dersi ve Neşri", *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Bir Arada Yaşamaları, İstanbul Tecrübesi*, ed. Mehmet Fatih Arslan - Muhammed Veysel Bilici (İstanbul: Pelikan Basım, 2010), 333-353; Bu dersin takrir heyeti için bk. İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 95b.

103 bk. İsmail Zühdü Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7321), 1b-6a. Bu ders kaydına dair bir inceleme için bk. Ersin Çelik, "Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'nin Tefsir Metninin İncelenmesi", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 301-314. Takrir heyeti için bk. İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 95b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/114; 2-3/1108;

104 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 184a-b.

105 İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 96a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/412-413.

106 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 185a-b; İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 97a.

107 İMŞSA, *HHM.d*, No. 1045, 97a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/410-411.

- 1318 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi Tevbe 9/84. âyeti.¹⁰⁸
- 1318 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, Tevbe 9/85-87. âyetleri.¹⁰⁹
- 1319 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi Tevbe 9/97-98. âyetleri.¹¹⁰
- 1319 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, Tevbe 9/99-101. âyetleri.¹¹¹
- 1320 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Tevbe 9/113-114. âyetleri.¹¹²
- 1320 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, Tevbe 9/115-117. âyetleri.¹¹³
- 1321 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Yûnus 10/1-2. âyetleri.¹¹⁴
- 1322 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Yûnus 10/16-18. âyetleri.¹¹⁵
- 1323 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Yûnus 10/32-33. âyetleri.¹¹⁶
- 1323 yılı, II. Abdülhamit, VII. Ders, mukarrir: İstanbullu Muhammed Esad Efendi, Yûnus 10/47-49. âyetleri.¹¹⁷

108 bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 120a-b, 188a-197a, 198a-200a, 207a, 208a-209b, 210b-215b, 216b-217b, 219a-220a; İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 98a.

109 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 98a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/408-409.

110 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 226a-b, 230b, 231-233a-b, 235a-b; İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 99a.

111 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 99a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/406-407.

112 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 230a, 242a-b, 245a-264b, 277a-286b; İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 100a.

113 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 100a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/404-405.

114 Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 227a-b; İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 101a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/402-403.

115 Eğinli'nin verdiği bilgiye göre bu ders: "3 Ramazan 1321 Pazartesi/10 Teşrînisânî (Kasım) 1319" tarihinde icra olunmuştur. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/398-399. Takrir heyeti için bk. İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 102a.

116 Mardin, bu dersi: "3 Ramazan 1323 Salı, I. Huzur Dersi" şeklinde vermektedir. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/398-399. Ayrıca bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 228a-b; İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 103a.

117 bk. Muhammed Esad Efendi, *Huzur Dersi Takriri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7316), 3a-11a.

Kaynaklarda Esad Efendi'ye ait olduğu belirtilen ve toplamda 8 varak olan ders defteri, Yûnus 10/47-49. âyetlerinin takrir edildiği 1323 yılı VII. meclise aittir. Söz konusu risâlede yer alan Müлк 67/25. âyeti Yûnus 10/48. âyetle; A'râf 7/188. âyeti ise Yûnus 10/49 âyetle lafzen benzeridir. Dersin mukarriri ise Muhammed Esâd Efendi'dir. Takrir heyeti için bk. İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 103b.

- 1324 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi, Yûnus 10/53-56. âyetleri.¹¹⁸
- 1325 yılı, II. Abdülhamit, I. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, Yûnus 10/71-74. âyetleri.¹¹⁹
- 1326 yılı, II. Abdülhamit, II. Ders, mukarrir: Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi, Yûnus 10/93-95. âyetleri.¹²⁰
- 1326 yılı, II. Abdülhamit, IV. Ders, mukarrir: Lüleburgazlı Muhammed Eşref Efendi (vekâleten).¹²¹

V. Mehmet Reşad (1327-1336/1909-1918)

Huzur Dersleri'ne V. Mehmet Reşad zamanında da devam edilmiştir. Bu yeni dönemde II. Abdülhamit döneminde takrirden bulunan mukarrirlerin tamamı değiştirilmiştir. Bu durum padişah değişikliğinin takrir heyetine yansması bağlamında ayrıca araştırılmalıdır. II. Abdülhamit döneminde Huzur Dersleri Ramazan ayının tamamına yayılmışken V. Mehmet Reşad zamanında, ayın cuma hariç ilk sekiz gününde yapılmıştır.¹²²

- 1327 yılı, V. Mehmet Reşad, I. Ders, mukarrir: Kastamonulu Ebû Bekir Sıtkı Efendi, Hûd 11/1-4. âyetleri.¹²³
- 1327 yılı, V. Mehmet Reşad, VII. Ders, mukarrir: Debrelili Vildan Faik Efendi,¹²⁴ Hûd 11/17. âyeti.¹²⁵
- 1328 yılı, V. Mehmet Reşad, I. Ders, mukarrir: Kastamonulu Ebû Bekir Sıtkı Efendi, Hûd 11/20-24. âyetleri.¹²⁶
- 1328 yılı, V. Mehmet Reşad, VI. Ders, mukarrir: Debrelili Vildan Faik Efendi, Hûd 11/33-34. âyetleri.¹²⁷

118 Eğinli, dersin icra zamanı hususunda şu bilgiyi paylaşmıştır: "Yûnus Sûresi, 10/53-56. âyetler, 3 Ramazan 1324 Cuma, 7 Teşrinievvel (Ekim) 1322, derse giriş: (ezani saatle) 8:45, I. Huzur Dersi, Mukarrir Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi." bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/396-397; Takrir kaydı için bk. Âsım Efendi, *Ramazan Dersleri* (İzmirli İsmail Hakkı, 1493), 237a-b; İMŞSA, *HMM.d.* No. 1045, 104a.

119 İMŞSA, *HMM.d.* No. 1045, 105a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/394-395.

120 İMŞSA, *HMM.d.* No. 1045, 107a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/390-393.

121 İMŞSA, *HMM.d.* No. 1045, 107a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/150.

122 Atmaca, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Huzur Dersleri*, 55-68.

123 İMŞSA, *HMM.d.* No. 1045, 108a; *Tanin* (Ramazan 1327), nr. 327, 2-3; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/388-389.

124 Debrelili Vildan Fâik Efendi, 1327-1341 yılları arası takrir metinlerini bir kitapta neşretmiştir. bk. Debrelili Vildan Faik, *el-Mevâizü'l-Hisân fi mâ Kurrire Beyne Yedeysi's-Sultân* (Dersaadet: Matbaa-i Hayriye, 1330). Ayrıca Vildan Faik Efendi hakkında yapılan araştırmalardan bazıları şöyledir: Mustafa Özel, "Debrelili Vildan Fâ'ik ve el-Multekât fi Usûli't-Tefsîr", *İslâmiyat (Osmanlı)* 2/4 (1999), 223-226; Arzu Güldöşüren, "Vildan Fâik Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2013), 43/108-109.

125 İMŞSA, *HMM.d.* No. 1045, 108b; Vildan Faik, *el-Mevâiz*, 17-18; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/458.

126 İMŞSA, *HMM.d.* No. 1045, 109a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/386-387.

127 İMŞSA, *HMM.d.* No. 1045, 109b; Vildan Faik, *el-Mevâiz*, 30.

- 1329 yılı, V. Mehmet Reşad, I. Ders, mukarrir: Lüleburgazlı Muhammed Eşref Efendi, Hûd 11/41-43. âyetleri.¹²⁸
- 1329 yılı, V. Mehmet Reşad, V. Ders, mukarrir: Debreli Vildan Faik Efendi, Hûd 11/50-52. âyetleri.¹²⁹
- 1330 yılı, V. Mehmet Reşad, I. Ders, mukarrir: Lüleburgazlı Muhammed Eşref Efendi, Hûd 11/66-68. âyetleri.¹³⁰
- 1330 yılı, V. Mehmet Reşad, V. Ders, mukarrir: Debreli Vildan Fâik Efendi, Hûd 11/78-80. âyetleri.¹³¹
- 1331 yılı, V. Mehmet Reşad, I. Ders, mukarrir: Lüleburgazlı Muhammed Eşref Efendi, Hûd 11/87-90. âyetleri.¹³²
- 1332 yılı, V. Mehmet Reşad, I. Ders, mukarrir: Lüleburgazlı Muhammed Eşref Efendi, Hûd 11/116-119. âyetleri.¹³³
- 1333 yılı, V. Mehmet Reşad, I. Ders, mukarrir: Lüleburgazlı Muhammed Eşref Efendi, Yûsuf 12/21. âyeti.¹³⁴
- 1334 yılı, V. Mehmet Reşad, VIII. Ders, mukarrir: Batumlu Abdüllatif Efendi, Yûsuf 12/80. âyeti.¹³⁵
- 1335 yılı, V. Mehmet Reşad, VIII. Ders, mukarrir: Batumlu Abdüllatif Efendi, Yûsuf 12/99. âyeti.¹³⁶

Sultan Vahdeddin (1336-1341/1918-1922)

Sultan Vahdeddin devrinde Huzur Dersleri devam etmiştir. Bu dönemin müzakere heyetlerine dair bilgiye ulaşılabilmekte ancak hangi âyet(ler)in kaçınıcı oturumda kimler tarafından takrir edildiği belirlenememiştir. Tespit edilebilen tek ders bilgisi şöyledir:

- 1339 yılı, Vahdeddin, mukarrir: Kırkkiseli Abdüllatif Efendi (?), Hicr 15/78-79. âyetleri.¹³⁷

Halife Abdülmecit Efendi (1341-1343/1922-1924)

Huzur Dersleri'nin tatbik edildiği son dönemdir. Halife Abdülmecit Efendi zamanındaki derslere dair bilgiler şöyledir:

128 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 110a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/384-385.

129 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 110b; Vildan Faik, *el-Mevâiz*, 48.

130 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 111a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/382-383.

131 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 111b; Vildan Faik, *el-Mevâiz*, 70.

132 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 112a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/380-381.

133 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 113a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/378-379.

134 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 114a; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/572-575; 2-3/375-377; *Ceride-i İlmiye*, 2/14 (Şaban 1333), 86-88.

135 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 115b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/375-377, 579.

136 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 116b; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/375-377, 583.

137 İMŞSA, *HHM.d.*, No. 1045, 116b; *İkdam*, nr. 9048, (26 Ramazan 1340), 2; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/81.

- 1341 (?) yılı, Abdülmecit Efendi, mukarrir: Sivaslı Necip Efendi, Nahl 16/1. âyeti.¹³⁸
- 1341 yılı, Abdülmecit Efendi, mukarrir: Kırkkiliselî Âtîf Efendi, Nahl 16/12. âyeti.¹³⁹
- 1341 yılı, Abdülmecit Efendi, mukarrir: İstanbullu Safvet Efendi, Nahl 16/18. âyeti.¹⁴⁰
- 1341 yılı,¹⁴¹ Abdülmecit Efendi, VIII. Ders, mukarrir: İstanbullu İbrahim Ethem Efendi, Nahl 16/26. âyeti.¹⁴²

Sonuç

III. Mustafa zamanında resmîyet kazanan Huzur Dersleri'nin her bir oturumunda Kur'ân-ı Kerim'den âyetler gündeme alınmıştır. Derslerin başlangıcından hicri 1200 yılına kadar muhtelif sûrelerden âyetler seçilirken bu tarihten itibaren Mushaf tertibine riayet edilmiştir. Böylece her mukarrir, kendi dersini takrir etmiş ve bütünleşik bir tefsir faaliyeti meydana gelmiştir. Bu durum tefsir ilmi açısından Huzur Dersleri'nin formal bir tefsir faaliyeti olduğu, birbirinden bağımsız dersler olmadığı sonucuna ulaşmamızı sağlamıştır. Huzur Dersleri'nin bu yönüyle uzun süre devam eden bir süreç tefsiri olduğu ifade edilebilir ve farklı bir tefsir çalışması olarak incelenebilir. Devrin önde gelen ilim adamlarıyla devlet yöneticilerinin bir araya geldikleri bu oturumlarda âyetlerin üst düzey ilmi bir heyet tarafından müzakere edilerek tefsir edilmesi bu meclislerin hususiyetini ziyadeleştirmektedir.

Çalışmada, dağınık formda olan Huzur Dersleri'ne dair bilgi ve belgeler tetkik edilerek birbiriyle çeliştiği görülen veriler incelenmiştir. Huzur Dersleri'nin ne zaman başladığı, ilgili yıllarda hangi âyetlerin kimler tarafından kaçınıcı oturumda ve hangi padişah döneminde takrir edildiği belirlenmiştir. Bu veriler Huzur Dersleri'nin genel bir kronolojisini vermesinin yanında icra heyetindeki ulemayı tespit etme imkânı da sunmaktadır. Buradan hareketle bazı mukarrirlerin takrir ettikleri âyetler, önceki ve sonraki derslerle ilgili bilgiler bağlamında tespit edilmeye çalışılmıştır. Neticede bu derslerin kaçınıcı oturumunda kim tarafından hangi âyet(ler)in takrir edildiğine dair bilgilerin araştırılmasıyla bir Huzur Dersleri kronolojisi oluşturulmuştur. Kaynaklardaki ihtilafların giderilmesiyle araştırmacıların istifade edebileceği hatta mü-

138 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/82.

139 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/82.

140 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/82.

141 Son Huzur Dersi 28 Ramazan'da (14 Mayıs) yapılmıştır. bk. *Vakit*, nr. 1945, (Ramazan 1341), 2.

142 Mardin, son takrir edilen âyetin Nahl sûresi'nin 261. âyeti olduğunu belirtmektedir. Burada bir yazım hatası olduğu düşünülmektedir. Doğrusu 26. âyet olmalıdır. Zira bu sûre toplamda 128 âyettir. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/83.

racaat etmesi gereken sistematik ve pratik bir tasnif ortaya konulmuştur. Mesela çok sayıda kaynağa V. Murad zamanında Huzur Dersleri'nin icra edildiği bilgisinin sehven verildiği görülmüştür. Halbuki kendisi Ramazan ayında saltanat makamında değildir. Dönemin dergi, gazete, ders davetiye-leri ve bazı kaynaklarda yer alan bilgiler ile Esâmi Defterlerindeki listeler arasında, tutarsızlık olduğu belirlenmiştir. Ancak buralarda sağlık, vefat, görevlendirme ve hac seyahati gibi nedenlerle bu isimlerin aslında görevlendirildikleri dersleri takrir etmedikleri belirtilmemiştir. Çalışmada bu tür hatalar tespit edilmiş ve doğru bilgilere yer verilmiştir. Araştırma, padişah değişikliklerinin takrir heyetindeki ulema değişikliklerine dair genel bir çıkarımda bulunma imkânı da sunmaktadır. Bu durum ise ilmiye ile ümera arasındaki irtibata dair önemli bilgilere ulaşılmasını sağlamaktadır. Bu konu başka araştırmalarda farklı yönleriyle incelenebilir.

Huzur Dersleri'ne dair çalışma yapan araştırmacıların çoğunun Mardin'in *Huzur Dersleri* eserine müracaat ettikleri ancak burada yer alan bilgileri başta arşiv kayıtları, Devlet Arşivleri, Meşihat-ı İslamiye Sicilli Ahvâl defterleri gibi sair envanterdeki belge-bilgilerle mukayese etmedikleri belirlenmiştir. Oysa Mardin, döneminin şartları gereği tüm kaynaklara erişememiş olabilir. Kaynaklar arasında çok sayıda bilgi farklılığı tespit edilmesi, alanda incelemede bulunan araştırmacıların ulaştıkları bilgilerin sağlamasını yapmaları gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca dönemin gazete ve dergilerinde daha çok ilmi heyetin isimlerinin kaydedildiği, takrir edilen âyetlere dair bilgi verilmediği gözlemlenmiştir. Çalışmada, âyet bilgilerinin tespit edilmesi öncüllendiği için dergi ve gazetelerde yer alan belgelerden birkaçının örnek verilmesiyle yetinilmiştir. Gazete ve dergilerde yer alan ilmi heyete dair bilgilerin başka çalışmaların konusu olarak meşihat kayıtlarıyla mukayese edilerek tashih edilmesi gerektiği belirlenmiştir.

Yaklaşık 170 yıl devam eden Huzur Dersleri'nde takrir edilen âyetleri belirlemek üzere gerçekleştirilen araştırmada, sekiz padişah ve bir halife döneminde tatbik edilen derslerin bilgisine ulaşılmıştır. Sırasıyla; III. Mustafa döneminde iki, I. Abdülhamit döneminde yedi, III. Selim döneminde on üç, II. Mahmut döneminde üç, Abdülaziz döneminde bir, II. Abdülhamit döneminde yetmiş dokuz, V. Mehmet Reşad döneminde on üç, Vahdeddin döneminde bir ve Halife Abdülmecit döneminde dört dersin âyet bilgileri tespit edilmiştir. Huzur Dersleri'nde toplamda 1300'den fazla oturumun gerçekleştirildiği görülmektedir. Araştırmada ise 123 farklı oturumun âyet bilgisi ortaya çıkarılmıştır. Bu oran Huzur Dersleri'nin yaklaşık %9'una tekabül etmektedir. Dolayısıyla her bir oturumda hangi âyetlerin tefsir edildiği belirlenememiştir. Bazı yıllara ait hiçbir veriye ulaşılamazken II. Abdülhamit döneminde takrir edilen 79 dersin âyet bilgisi ortaya çıkarılabilmektedir. Bu durum ilk bakışta tasnifte bir düzensizlik olduğu düşüncesine sevk etse de meclislere dair tespit edilebilen-edilemeyen âyetlerin görünür olmasını sağlamaktadır. Bu

bilgiler Huzur Dersleri'nin tefsir ilmiyle irtibatlı olduğunu, tefsir tarihi ve literatüründe dikkate alınmasını gerektirmektedir. Kronolojide, hangi âyetlerin tahrir edildiği araştırılmıştır. Bunların nasıl tefsir edilip yorumlandığı ise ders kayıtlarının incelenmesiyle mümkündür.

İki asra yakın bir süre devam eden ve binlerce oturumu gerçekleştirilen Huzur Dersleri hakkında, az sayıda kayda ulaşılanın nedenleri tahlil edilebilir. Derslerin içeriğinin resmi olarak kayda alınmayışı, mukarrirlerin düzenli kayıt tutmayı, böyle bir hassasiyetin veya sistemin takdir edilmeyişi bunlardan bazılarıdır. Mesela, II. Abdülhamit, mukarrirlerden dersleri kaydederek bir nüshasını sunmalarını istemiştir. Buna rağmen onun dönemine ait ders kayıtlarından sadece yirmi dört adedi gün yüzüne çıkarılabilmektedir. Bugün için ortaya çıkarılan ders defteri sayısı yaklaşık 90 kadardır. Geri kalan 60-65 kadar ders defteri ise arşivlerde ve özel koleksiyonlardadır. Henüz gün yüzüne çıkarılmayan ders kayıtlarının yine benzer yerlerde ve aile kitaplıklarında keşfedilmeyi beklediği düşünülmektedir.

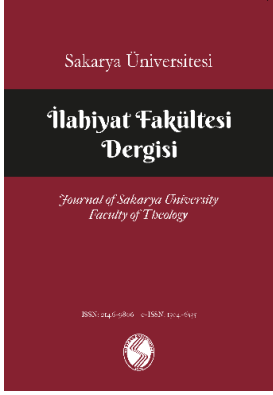
Öte yandan ulaşılan ders defterlerinin bir kısmı incelense de önemli bir bölümü tefsir ilminin ve İslami ilimlerin konusu olabilirliği cihetiyle tetkik edilmemiştir. Araştırılacak her bir ders kaydı, Huzur Dersleri'nin mahiyetine dair belirsizliği aralamaya yönelik nitelikli katkılar sunacaktır. Bugüne kadar çalışılan defterlerin her biri Huzur Dersleri'nin tikel örnekleridir. Derslerin mahiyetinde nelerin olduğu ve bunların tefsir ilmi başta olmak üzere diğer ilimlerle irtibatı, gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen ders defterlerinin incelenmesiyle mümkündür.

Kaynakça

- Abdi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7295, 1a-10a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07295.pdf>
- Abdülkadir Râşid Efendi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7318, 1b-12a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07318.pdf>
- Ahmed el-Girîdî. *Huzur Dersi Risalesi*. İstanbul: Topkapı Saray Müzesi, Türkçe Yazmalar Haziresi [TSMTEH], 888.
- Ahmed Âsım Efendi, Gümülcineli. *Ramazan Dersleri*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 1493, 3a-304a.
- Atmaca, Arzu. *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kadar Huzur Dersleri (1909-1922)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Beydilli, Kemal. "Mustafa IV". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Topkapı Saray Müzesi Arşivi [TSMA]. No. 7013/32. *Ceride-i İlmiye*. 2/14, (Şaban 1333), 86-88.
- Çelik, Ersin. "Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'nin Tefsir Metninin İncelenmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (30 Haziran 2017), 301-314.

- Demirpolat, Enver. "Huzur Dersleri'ne Katılan Harputlu Alimler". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 213-237.
- Emin b. Esad. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7297, 1a-13a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07297.pdf>
- Güldöşüren, Arzu. "Vildan Fâik Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Güler, Mustafa Taha. "Tikveşli Yusuf Ziyâeddin Efendi'nin Huzur Dersi Takrirleri". *Osmanlı'da Tefsir Gelenekleri (Saray-Tekke-Medrese)*. ed. Kolektif. 251-282. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Gür, Süleyman. "Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlili Neşri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 604-630.
- Gür, Süleyman. "Huzur Derslerine Katılan Kırım Uleması ve Muhammed Emin Efendi'nin Tefsir Metninin Neşri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (30 Aralık 2020), 321-361.
- Hasan Hilmi Efendi, Gümülcineli. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7332, 1b-14a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07332.pdf>
- İlyas Priştineli. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7317, 2a-10a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07317.pdf>
- İkdam*. nr. 9048, (26 Ramazan 1340), 2.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İsmail Zühdü Efendi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7321, 1b-6a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07321.pdf>
- İstanbul Müftülüğü Meşihat-ı İslâmiye Sicill-i Ahvâl Arşivi (İMŞSA). *Huzûr-ı Hümayûn Müderrisleri Defteri [HHM.d]*, No. 1045.
- Kara, Ömer. "İslâm Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları 2* (2013), 299-309.
- Kara, Ridvan. "Mukarrir Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi'nin Huzur Dersi Takrirleri". *Osmanlı'da Tefsir Gelenekleri (Saray-Tekke-Medrese)*. ed. Kolektif. 173-198. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Kara, Ridvan. *Osmanlı'da Huzur Dersleri: Gümülcineli Ahmed Asım Efendi Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Küçük, Cevdet. "Murad V". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/183-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. 1. Cilt. (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1956).
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. haz. İsmet Sungurbey. 2-3 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966.
- Muhammed Adil Efendi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7324, 1b-9b. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07324.pdf>
- Muhammed Aynî Efendi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7325, 1b-12b. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07325.pdf>

- Muhammed Aynî Efendi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7326, 2a-7b. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07326.pdf>
- Muhammed Esad Efendi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7316, 3a-11a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07316.pdf>
- Muhammed Eşref Efendi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7311, 1b-9b. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07311.pdf>
- Muhammed Hulûsî Efendi, *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7312, 1b-16b. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07312.pdf>
- Nazif Ahmed Sinobî. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 4167, 1a-9a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty04167.pdf>
- Ömer Hulusi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7329, 4a-17a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07329.pdf>
- Ömer Lütfi Efendi. "1293 Ramazan'ı Huzur-ı Şâhâne' de Takrîr Edilen Tefsir Dersi", nşr. Ebu'r-Rızâ zâde Rızâ, *Mekârim-i Ahlâk Dergisi* 5 (İstanbul, 1906) 35.
- Ömer Lütfi Efendi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7330, 1a-6a, 7a-15a, 16a-26b, 27a-45a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07330.pdf>
- Ömer Lütfi Efendi. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7320, 2a-14a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07320.pdf>
- Özel, Mustafa. "Debrelî Vildan Fâik ve el-Multekât fi Usulî't-Tefsîr". *İslâmiyat (Osmanlı)*. 2/4 (1999), 223-226.
- Tanin*. nr. 327, (Ramazan 1327), 2-3.
- Temizer, Aydın. "Osmanlı'da Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (15 Aralık 2013), 65-92.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.
- Ünver, Mustafa. "Sarayda Abdülhamid Han Huzurunda Bir Tefsir Dersi ve Neşri". *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşamasi: İstanbul Tecrübesi*. ed. Mehmet Fatih Arslan - Muhammed Veysel Bilici. 333-353 İstanbul: Pelikan Basım, 2010.
- Vakit*. nr:1949, (29 Ramazan 1341), 2.
- Vildan Faik, Debrelî. *el-Mevâizu'l-Hisân fi mâ Kurrire Beyne Yedeysi's-Sultân*. Dersaadet: Matbaa-i Hayriye, 1330/1911.
- Yusuf Ziyâeddin Efendi, Tikveşli. *Huzur-u Hümayun Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7333, 2a-10a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07333.pdf>
- Yusuf Ziyâeddin Efendi, Tikveşli. *Huzur Dersi Takriri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7328, 3a-15b. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07328.pdf>



Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi

Rıdvan Kara

Diyanet İşleri Başkanlığı

ridvankara03@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6089-5991>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

Fâtımî Devlet Adamı Üstâz Cevzer es-Sıkkî (ö. 362/973)

Fâtimid Statesman Ustâdh Jawdhar al-Şıkkî (d. 362/973)

Furkan Erbaş

Arş. Gör. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
– Res. Asst. Dr., Iğdır University, Faculty of Theology, Department of
Islamic History

erbasfurkan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2021-6445>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 13/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atıf/Citation: Erbaş, Furkan. "Fâtımî Devlet Adamı Üstâz Cevzer es-Sıkkî (ö. 362/973)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 303-325. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1436729>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Mağrib ve Mısır dönemi olarak ikiye ayrılan Fâtîmî devleti tarihinin Mağrib devresi Mısır'a nazaran daha az incelenmiş görünmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden bir tanesi bu dönemdeki muasır kaynakların Mısır dönemi kaynaklarına oranla fazla olmayışıdır. Bununla birlikte günümüzde Fâtîmîler'in Mağrib dönemini kapsayan IV. (X.) yy.'a ait bazı muasır kaynakların bulunmuş olması, söz konusu döneme ait önemli bilgilerden haberdar olabilmemize imkân tanımıştır. Bu eserlerden olan ve Fâtîmî devletinin Mağrib dönemindeki bürokrasisine ışık tutan *Sîretü'l-Üstâz Cevzer* adlı muasır kaynak, Fâtîmîler'de halife ve veliahttan sonraki üç numaralı devlet adamı olma şerefine nail olan slav asıllı Üstâz Cevzer'in ilk Halife Ubeydullâh el-Mehdî döneminde devlet hizmetine alınmasından, dördüncü Halife Mu'izz'in hilâfet merkezini Mansûriye'den Kâhire'ye taşınmasına değin gerçekleştirdiği önemli faaliyetlerini konu edinmektedir. Ele aldığımız çalışmada Fâtîmîler'in Mağrib dönemindeki önde gelen devlet adamlarından bir tanesi olan Üstâz Cevzer'in hayatı detaylı bir şekilde incelenerek bu dönemin bürokrasisinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunulması hedeflenmektedir. Başta *Sîretü'l-Üstâz Cevzer* adlı çağdaş kaynak olmak üzere Üstâz Cevzer hakkında bilgi veren az sayıda eserin incelenmesinin yanında batıda yapılan araştırmalara değinilerek hazırlanan çalışma, literatüre sunacağı katkı itibarıyla özgündür. Ayrıca çalışma bazı araştırmacılarca Üstâz Cevzer'in, Mısır'ı ele geçiren komutan Cevher es-Sıkkılı ile aynı kişi olduğu yönündeki yanlış kanaatlerin ortadan kalkmasına yardımcı olacaktır. Yine bazı araştırmacılar tarafından Fâtîmîler'in Mağrib dönemi veziri olarak kabul edilen Üstâz Cevzer'in gerçekten vezirlik görevini deruhte edip etmediği gibi sorulara çalışmada cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Fâtîmîler, Mağrib, Slavlar, Üstâz Cevzer

Abstract

One of the states that left important traces in Islamic history was the Fâtîmids (297-567/909-1171), who belonged to the Shiite-İsmâ'îlî understanding. The Fâtîmids, who were founded in 297 (909) in İfrîqiya, located in the east of the Maghrib, made important political and military developments during the approximately sixty-five-year period they ruled here. During the reign of the first four caliphs (Mahdî, Qâim, Mansûr, Mu'izz) covering the Maghrib period (297-362/909-973), the Fâtîmids had to fight against many rebellions against the rule of the Sunnî and Kharijite tribes in the region and successfully suppressed these rebellions. The Fâtîmids, who captured middle Maghrib and far Maghrib during the reign of the fourth Fâtîmid Caliph Mu'izz, captured a wide geography from the west of Egypt to the Atlantic Ocean. During this period, the Byzantine Empire, one of the most important powers of the period, was fought over Sicily and Southern Italy and with the strengthening of the navy, especially during the Mansûr and Mu'izz periods, dominance was established over Sicily and superiority was gained in the Western Mediterranean. Undoubtedly, the most important event that took place during the Maghrib period of the Fâtîmids was the state's capture of Egypt in 358 (969). During the reign of Caliph Mu'izz, under the influence of the socio-political and socio-economic conditions in Egypt, the region was captured after a planned preparation, thus paving the way for the state to expand to the east. During the same caliphate period, the Fâtîmid Empire became one of the most powerful states of the period, with the capture of the Syria lands and the sermons in the Hidjâz beginning to be recited in the name of the Fâtîmid Caliphs. Of course, this success achieved by the Fâtîmids in the Maghrib period is only due to the intelligence, administrative and military ability, etc., of those who sat on the Fâtîmid throne. It was not realized thanks to talents. Statesmen who provided outstanding services after their affiliation to the Fâtîmid State also had an important share in this success.

Slavic slaves were able to find a ground where they could prove themselves as the Fâtîmids started to employ many Slavic slaves who had been working in the service of the Aghlebirds, whom they eliminated, in the state cadres from the very first moment. The life of Ustâdh Jawdhar, one of them, deserves to be examined from this perspective. His biography, *Sîrat al-Ustâdh Jawdhar*, describes the important works and activities of Ustâdh Jawdhar, who had the honor of being the number three statesman in the Fâtîmids after the caliph and the crown prince, from the time he was recruited into the state service during the reign of the first Caliph Ubaydullâh al-Mahdî until the fourth Caliph Mu'izz moved the center of the caliphate from Mansûriyah to Cairo. The work titled *Sîrat al-Ustâdh Jawdhar*, which describes the biography of Ustâdh Jawdhar, con-

tains first-hand information on administrative, military and financial issues concerning the Maghrib period of the Fâtimids, and as such, it is a rich and valuable source of the medieval Islamic world. The work also brings together oral testimonies and archival materials from the periods of the first four Fâtimid imams/caliphs, tracing the stages of Ustâdh Jawdhar's life from his entry into the service of the Fâtimids to the last days of the reign of Mu'izz, the last Fâtimid imam/caliph to reign in İfrîqiya. Ustâdh Jawdhar's rapid advancement in the state ranks and his service to the Fâtimid State are described in first-hand detail. All these are among the reasons that reveal the importance of the research.

As for the target of the research, we will try to trace how Ustâdh Jawdhar became a high-ranking bureaucrat in the Fâtimids of the Maghrib period. In this sense, his recruitment to the state service, his relationship with the Fâtimid imams/caliphs, his progress in the state staff, the services he provided and the importance of these services for the Fâtimids will be discussed. One of the objectives of this study will be to examine some of the administrative, military and financial events that took place in the Maghrib period of the Fâtimids, which is less known compared to the Egyptian period, through a contemporary source work, *Sirat al-Ustâdh Jawdhar*, and thus to present the evaluations. Additionally, it will be discussed whether Ustâdh Jawdhar, whom some researchers refer to as the vizier of the Maghrib period of the Fâtimids, actually assumed the duty of vizier. In this sense, it can be understood whether the mission of Ustâdh Jawdhar, who played the role of a statesman after the caliph and crown prince during the Maghrib period of the Fâtimids, had an impact on the vizierate, which was established as an official institution in Egypt. In the first part of the study, which will be discussed in two parts, Ustâdh Jawdhar's activities within the state during the Caliph Mahdî and Qâim periods will be examined, and in the second part, his activities within the state during the Caliph Mansûr and Mu'izz periods will be examined.

Keywords: History of Islam, Fâtimids, Maghrib, Slavs, Ustâdh Jawdhar

Giriş

Şî-İsmâîlî anlayışa sahip Fâtîmî devleti (297-567/909-1171) İfrîkiye'de Ağlebîler'i (184-296/808-909) ortadan kaldırarak kurulma aşamasını tamamlamıştır. Mağrib topraklarında hâkimiyet sağladıktan sonra 358 (969) yılında Mısır'ı ele geçiren devlet, doğu ve batıda önemli siyasî ve askerî başarılarla imza atmıştır. Fâtîmî devleti tarihinin Mağrib dönemi, devletin kuruluş ve gelişme dönemi olması itibarıyla ele alınması gereken bir süreci teşkil etmektedir. Ancak elde mevcut olan muasır kaynağın kısıtlı oluşu, bu dönemi bütün hatlarıyla ele almayı zorlaştırmaktadır. İlgili döneme dair bilgi veren muasır kaynaklardan *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*'in bulunup 1954 yılında neşri yapılması bu eksikliği bir nebze olsun gidermiş görünmektedir. Bu vesileyle Fâtîmîler'in kuruluş ve genişleme dönemine dair devlet organizasyonları hakkında fikir sahibi olma imkânı doğmuştur. Fâtîmî devlet adamı Üstâz Cevzer'in, devlet içerisinde gerçekleştirdiği önemli faaliyetleri, bu eserin kapsam ve içeriğini teşkil etmektedir.

Fâtîmîler, İfrîkiye'de devleti kurmalarıyla birlikte burada bulunan Slav asıllı köleleri devlet kadrolarında istihdam etmişlerdir. Bunlardan bir tanesi olan ve ilk halife Ubeydullâh el-Mehdî döneminde devlet hizmetine alınmasının ardından kısa sürede en önemli devlet adamlarından birisi haline gelme başarısını elde eden Üstâz Cevzer, Mağrib döneminde Fâtîmîler için gördüğü büyük hizmetler vesilesiyle halifelerin güvendiği adamlar arasında yerini almıştır. Üstâz Cevzer'in biyografisinin anlatıldığı *Sîretü'l-Üstâz Cevzer* adlı

eser, Fâtımîler'in Mağrib döneminin idarî, askerî ve malî konularda ilk elden bilgiler içermekte olup bu haliyle orta çağ İslâm dünyasının önemli bir kaynağı durumundadır. Eser ayrıca ilk dört Fâtımî imamının/halifesinin dönemlerine ait sözlü ifadeleri ve arşiv malzemelerini bir araya getirerek Üstâz Cevzer'in Fâtımîler'in hizmetine girmesinden, İfrîkaye'de hüküm süren son Fâtımî imamı/halifesi Mu'izz'in saltanatının son günlerine kadar hayatının aşamalarını takip etmemize olanak sağlamaktadır. Eserde Üstâz Cevzer'in devlet kademelerinde hızla ilerlemesi ve Fâtımî devletine yapmış olduğu hizmet birinci elden detaylı aktarılmaktadır. Bazı araştırmalarda eserin kendisi hakkında telif edildiği Üstâz Cevzer'in, Fâtımîler'in önde gelen komutanlarından olan ve Mısır'ı ele geçiren Cevher es-Sıkillî ile karıştırılmış olması,¹ Fâtımî devlet adamlarından Üstâz Cevzer'in kim olduğu noktasında araştırma yapmayı gerekli kılmaktadır.

Araştırmanın hedefine gelince ele aldığımız bu konuda Mağrib dönemi Fâtımîler'de Üstâz Cevzer'in nasıl üst düzey bürokrat haline geldiğinin izi sürülmeye çalışılacaktır. Bu anlamda onun devlet hizmetine alınması, Fâtımî imamlarıyla/halifeleriyle ilişkisi, devlet kadrolarında kaydettiği ilerlemeler, yaptığı hizmetler ve bu hizmetlerin Fâtımîler için önemi ele alınacaktır. Bu çalışmanın hedeflerinden bir tanesi de Fâtımîler'in Mısır dönemine oranla daha az bilinen Mağrib döneminde yaşanan idarî, askerî, malî hususlarda yaşanmış bazı hâdiseleri muasır bir kaynak eser olan *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*² üzerinden incelemeye tabi tutmaktır. Ayrıca bazı araştırmacıların Fâtımîler'in Mağrib dönemi veziri olarak ifade ettikleri Üstâz Cevzer'in gerçekten vezirlik görevini deruhte edip etmediği tartışılacaktır. Böylece Üstâz Cevzer'in misyonunun Mısır'da resmî bir kurum olarak ihdâs edilen vezirliğe etki edip etmediği de anlaşılacaktır. Ülkemizde Fâtımîler'in Mağrib dönemi hakkında yeterince çalışma yapılmamış olması bizi bu çalışmayı hazırlamaya sevk eden önemli bir âmil olmuştur. Ayrıca devletin siyasî organizasyonuna dair birinci elden bilgi veren bu eserin incelenmesi ve tanıtılmasının ilim dünyasına katkı sunacağı öngörülmektedir. İki bölümde ele alınacak çalışmanın

- 1 Diyanet İslâm Ansiklopedisinin Cevher es-Sıkillî maddesinde *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*'in muhtemelen isim benzerliğinden dolayı Mısır'ı ele geçiren Cevher es-Sıkillî hakkında yazılmış olduğuna yer verilmiştir. Ancak Mısır'ı ele geçiren Cevher es-Sıkillî ile Üstâz Cevzer aynı kişiler değildir. bk. Ramazan Şeşen, "Cevher es-Sıkillî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/456-457. Ayrıca bk. Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 348.
- 2 Çalışmada ayrıca *Sîretü'l-Üstâz Cevzer* adlı muasır kaynağın İngilizce tercümesinden de mukayeseli şekilde istifade edilmiştir. İlgili eser için bk. "Hamid Haji, *Inside the Immaculate Portal a History from Early Fatimid Archives (Sîretü'l-Üstâz Cevzer adlı eserin İngilizceye Tercümesi)* (London: I.B. Tauris, 2012).

birinci bölümünde Üstâz Cevzer'in Halife Ubeydullâh el-Mehdî ve Kâim dönemlerinde, ikinci bölümde ise Halife Mansûr ve Mu'izz dönemlerinde devlet içerisindeki faaliyetleri incelenecektir.

1. Halife Ubeydullâh el-Mehdî ve Kâim Dönemlerinde Üstâz Cevzer

Üstâz Cevzer'in Fâtımî hizmetine girmesi, Fâtımîler'in Ağlebîler'i ortadan kaldırmasıyla gerçekleşti. Cevzer ile birlikte birçok Slav asıllı hizmetli bu dönemde Ağlebîler'in son hükümdarı III. Ziyâdetullâh'ın (290-296/903-909) hizmetinde bulunmaktaydı.³ İlk Fâtımî Halifesi Ubeydullâh el-Mehdî-Billâh (297-322/909-934),⁴ Ağlebîler'den ele geçirdiği Rakkâde⁵ şehrine girdiğinde III. Ziyâdetullâh'ın kaçarken geride bıraktığı hizmetlilerini bir araya getirerek teftiş etti. Rivayete göre Mehdi bu sırada küçük yaşta olan Cevzer'i gördüğünde onun kendileri için yararlı olabileceğini söyleyerek oğlu veliaht Muhammed el-Kâim-Biemrillâh'ın (322-334/934-946) sarayına hizmetçi olarak yerleştirilmesi talimatını verdi.⁶ Üstâz Cevzer ile birlikte bu sırada birçok Slav asıllı hizmetli de Fâtımî devleti hizmetine girmiş oldu.⁷ Cevzer'e hangi nedenden ötürü "üstâz" denildiği kaynaklar tarafından teyid edilmemektedir. Cevzer'in biyografisini yazan kâtibi Ebû Alî Mansûr'un Cevzer'den "üstâz" olarak bahsetmiş olması, IV. (X.) yy'ın başından itibaren Abbâsîler'de olduğu gibi üstâdüddâr⁸ adını taşıyan ve sarayın ve hükümdar emlakının idaresinden sorumlu bir görevlinin Fâtımîler'de de bulunduğu fikrini uyandırmaktadır. Ancak Fâtımîler'de bu dönemde ıstilahî anlam ifade eden bir üstâdüddâr kurumundan bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Zira böyle bir durum olsaydı Fâtımî devleti tarihine dair eser kaleme alan müelliflerin bu bilgiyi aktarmaları gerekirdi. Dolayısıyla Ebû Alî Mansûr'un Cevzer için "üstâz"

3 Ağlebîler'in hizmetinde bulunan Slavlar hakkında bilgi için bk. Dmitrij Mishin, "The Saqāliba Slaves in the Aghlabid State", *Annual Journal of Medieval Studies at CEU* 4 (1997 1996), 236-244.

4 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Hasan İbrâhîm Hasan - Tâhâ Ahmed Şeref, *Ubeydullâh el-Mehdî İmâmu's-Şîati'l-İsmâ'iliyye ve Müessisü'd-Deoleti'l-Fâtîmiyye fî Bilâdi'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1947).

5 İfrîkiye'de bulunan Kayrevan'ın güneyinde yer alan şehir hakkında bilgi için bk. Şihâbüddîn b. 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 3/55-56.

6 Ebû 'Alî Mansûr el-Azîzî el-Cevzerî, *Sîretü'l-üstâz Cevzer*, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîre (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1954), 35; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 22.

7 Fâtımîler'de görev yapan Slav asıllı hizmetliler hakkında bilgi için bk. Ivan Hrbek, "Die Slawen im Dienste der Fatimiden", *Archiv Orientalní* 21 (1953), 543-581; Furkan Erbaş, "Fâtımîler'de Slav Asıllı Devlet Görevlileri", *Harran İlahiyat Dergisi* 47 (2022), 150-166.

8 Üstâdüddâr hakkında bilgi için bk. Fatih Yahya Ayaz, "Üstâdüddâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/393-395. Ayrıca bk. Saim Yılmaz, "Abbâsîler'de Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21 (2009), 1-24.

nitelemesinde bulunması, onun yetenekli ve mahir bir yapıda olduğuna vurgu yapar nitelikte görünmektedir.

Üstâz Cevzer, veliaht Kâim'in sarayına intisap ettikten sonra burada kısa sürede yükselme kaydetti. Veliyaht Kâim'in Mağrib topraklarına sefere çıkmadan önce Üstâz Cevzer'i hâne halkının ve hareminin sorumlusu olarak görevlendirmesi,⁹ kısa sürede veliaht ve hâne halkının güvenini kazandığını göstermektedir. Rivayete göre veliaht Kâim seferden döndükten sonra saray işlerini muntazam olarak yerine getiren Cevzer'e teşekkür etti.¹⁰ 322 (934) yılında babasının ölümünün ardından tahta geçen Halife Kâim döneminde Üstâz Cevzer'in yetkileri artırılmış olup beytülmâl sorumluluğunun yanı sıra saray dokumalarının denetimi ile görevlendirildi. Ayrıca Kâim onu yakınları ve hizmetlileri ile görüşmesinde aracı olarak (sefir) olarak görevlendirdi¹¹ ve önemli divanları onun uhdesine verdi.¹² Yine kendi ifadesiyle Halife Mehdî'nin ölümünün hemen ardından Kâim'in oğlu Mansûr'u kendisinden sonraki halife ve hüccet olarak tayin ettiğini sadece Üstâz Cevzer'e söylemesi ve onun bu sırrı yedi yıl boyunca saklı tutması halifenin sırdaşı olduğunu göstermektedir.¹³

Bu dönemde Üstâz Cevzer diğer Slav asıllı hizmetlilerin eğitim ve terbiyesinden de sorumlu tutuldu. Kayser es-Sıkillî, Muzaffer es-Sıkillî¹⁴ ve Târik es-Sıkillî¹⁵ gibi isimlerini kaynaklardan öğrendiğimiz hizmetlilerin dışında birçok Slav asıllı hizmetli onun tedrisatından geçerek devlet kademeleri için yetiştirildi.¹⁶ Bu hizmetliler hakkında yer alan bilgiye göre Halife Kâim döneminde Üstâz Cevzer yaptıkları bir hatadan dolayı onları cezalandırdı. Slav hizmetlilerin Cevzer tarafından cezalandırıldığını öğrenen veliaht Mansûr, Cevzer'e yazdığı mektupta kişinin öfkesini kontrol etme noktasında Yunan

9 Cevzerî, *Sîret*, 39; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 26; Ali Asgar Hussamuddin Alibhai, *Through The Eyes of Jūdhar: Reconstructing the Tenth-Century World of a Fatimid Chamberlain* (Cambridge: Harvard Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 45.

10 Cevzerî, *Sîret*, 39; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 26.

11 Cevzerî, *Sîret*, 39; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 27.

12 Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîre, "Mukaddime", *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*, mlf. Ebû 'Alî Mansûr el-Azîzî el-Cevzerî. (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1954), 8.

13 Cevzerî, *Sîret*, 40; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 27-28.

14 Üstâz Cevzer'in tedrisatından geçen Kayser es-Sıkillî ve Muzaffer es-Sıkillî'nin Halife Mansûr ve Halife Mu'izz dönemlerinde bölge ve şehir valilikleri yaptıkları anlaşılmaktadır. Bilgi için bk. 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsârühum min zevî's-sultânî'l-ekber*, nşr. Halîl Şehâde (Beirut: Dârü'l-Fikr, 2001), 4/60; Muhammed b. Ebî'l-Kâsım İbn Ebî Dînâr, *Kitâbü'l-Mu'nis fi Ahbâri İfrîkiyyeti ve Tûnis*, nşr. Dârü'l-Mesîre (Beirut: Dârü'l-Mesîre, 1993), 79.

15 Târik es-Sıkillî, Halife Mansûr döneminde ordu komutanlığı yapmıştır. Bilgi için bk. 'İmâdüddîn Dâ'î İdrîs, *Târihu'l-hulefâi'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib el-Kısmü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 424-426.

16 Cevzerî, *Sîret*, 41; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 28-29; Erbaş, "Fâtımîler'de Slav Asıllı Devlet Görevlileri", 156.

filozof Câlînûs'dan (Galen) (ö. 200 [?]) bir tavsiye aktararak onlara yumuşak davranmasını söyledi.¹⁷

Üstâz Cevzer, Kâim döneminde hilâfet merkezi olan Mehdiye'de¹⁸ şehir korucularının faaliyetlerini yürütmek ve asayîşi sağlamakla da görevlendirildi. Şehirde oturan sâkinlerden birisi ölen akrabasının arkasından sokaklarda alenî şekilde feryat figan etmeye başlayınca Kâim, Üstâz Cevzer'den onu uyarmasını istedi.¹⁹ Bu bilgi Üstâz Cevzer'in aynı zamanda Fâtîmî/İsmâîlî hukukunun kamusal alanda uygulanmasını düzenlemekle/denetlemekle görevlendirildiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Üstâz Cevzer, Kâim döneminde doğu bölgesine yapılan seferlere de efendisinin yanında iştirak etti. Fâtîmî ordusu doğu tarafında adı belirtilmeyen bir bölgeye girdiğinde askerlerin bölge halkının birçok eşya ve malını yağlamaladığı, bunu haber alan Kâim'in olayı kınadığı ve işe karışan askerleri cezalandırdığı, ordu ilerlerken uğradıkları köy ve kasabalarda yiyecekleri etin ancak güvenilir kimselerden satın alınmasını mutfak sorumlularına söyledi. Ayrıca Kâim, Cevzer'e kendi mutfaklarında pişirilen helâl etten başka bir yemek yememesini söylediği, zira ordu çarşılarında satılan yiyeceklerin, askerlerin caiz olmayan eylemlerde bulunmalarından ve yağmaya fırsat aramalarından ötürü necis olabileceğini ifade etti.²⁰

Üstâz Cevzer, Halife Kâim döneminde Fâtîmîler'in karşılaştığı en büyük isyanlardan olan Hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî (ö. 336/947)²¹ isyanında da devletin yanında durarak isyan ile aktif olarak mücadele etti.²² Böylece Üstâz Cevzer Hâlife Kâim döneminde Fâtîmîler'in en önemli devlet adamlarından birisi olma yolunda ciddi ilerleme kaydetti. Halife Kâim ölümünden hemen önce veliaht oğlu Mansûr'a vasiyetini bildirmesi için çağırarak ona Üstâz Cevzer'den memnun olduklarını ve kendisinin de ona değer vermesini söyledi.²³

17 Cevzerî, *Sîret*, 41-42; Hâjî, *Inside the Immaculate Portal A History*, 28-31; Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-hulefâi'l-Fâtîmiyyîn*, 253-255.

18 Şehir hakkında bilgi için bk. Furkan Erbaş, "Fâtîmîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 413-421.

19 Cevzerî, *Sîret*, 42-43; Hâjî, *Inside the Immaculate Portal A History*, 31-32.

20 Cevzerî, *Sîret*, 43; Hâjî, *Inside the Immaculate Portal A History*, 32.

21 Hayatı hakkında bilgi için bk. Ethem Ruhi Fırlalı, "Ebû Yezîd en-Nükkârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/259-260.

22 Shainool Jiwa, "From Slaves to Supporters The role of the Slavs in the Fatimid Mediterranean Empire in the Fourth AH /Tenth CE century", *Mediaeval Studies* 77 (2015), 115.

23 Cevzerî, *Sîret*, 43-44; Hâjî, *Inside the Immaculate Portal A History*, 32-33.

2. Halife Mansûr ve Mu'izz Dönemlerinde Üstâz Cevzer

Üstâz Cevzer, Halife Mansûr (333-341/946-953) döneminde yükselişini sürdürerek halife ve veliahttan sonra devletin üç numaralı adamı haline geldi. Halife Mansûr tahta geçtiği sırada devlet, Ebû Yezîd'in amansız isyanıyla uğraşmayı sürdürmekteydi. Hâricî isyancıların devletin merkezi olan Mehdiye'yi kuşatması²⁴ ile birlikte Fâtımî devleti neredeyse yıkımın eşiğine gelmişti. İsyan sırasında Üstâz Cevzer, bazı önemli görevler üstlenerek isyancılar ile mücadeleye devam etti. Halife Mansûr, isyancı Ebû Yezîd'in Mehdiye kuşatmasını bertaraf ettikten sonra onu ele geçirmek için harekete geçtiğinde hükümdarlık sarayı başta olmak üzere hilâfet merkezi ve bütün Fâtımî toprakları üzerindeki yetkiyi Üstâz Cevzer'e verdi. Ayrıca devlete ait bütün hazine kasalarının anahtarlarını da kendisine teslim etti.²⁵ Üstâz Cevzer'in çok kısa sürede böylesine bir yükseliş gerçekleştirmesi garip karşılanabilir. Ancak Fâtımîler'in kurulduğu andan itibaren karşılaştığı birçok isyan, hânedan içerisinde bazı kimselerin yönetimde hak sahibi olduklarını iddia etmeleri vb. durumlar devlet kademelerinde güvenilir kimselerin önünü açmalarına sebebiyet vermiştir. Neticede Üstâz Cevzer başta olmak üzere birçok Slav hizmetli devlet içerisinde önemli görevlere getirilmişlerdir.²⁶

Üstâz Cevzer, Halife Mansûr ile sürekli mektuplaşarak varsa ihtiyaçlarını, tekliflerini ve arzlarını bildirmekteydi. Bir mektupta efendisine yaptığı çeşitli işlerden elde ettiği on bin dinarın üzerinde bir meblağı efendisine takdim ettiğini bildirdi. Halife Mansûr da yazmış olduğu mektupta çabalarını takdir ettiğini, gönderdiği meblağın çok fazla olduğunu, sadece bin dinarı kabul ederek gerisini kendisine gönderdiğini ifade etti. Ayrıca kabul ettiği bin dinarla kendisine yolculukta yardımcı olacak ahşaptan büyük bir kandil yaptırmasını, geri kalanıyla da Frenk ve Yemen kılıçlarının dışında Mehdiye'de her bir süsü elli dinar tutacak şekilde çok keskin kılıçlar imâl ettirmesini söyledi.²⁷ Üstâz Cevzer, Ebû Yezîd isyanını bastırmak için Kayrevan'da²⁸ bulunan Halife Mansûr'a kendisinden uzakta olmasından dolayı mutsuz olduğunu ifade etmek için bir mektup gönderdi. Halife Mansûr, Cevzer'in mektubuna cevaben onun kararlı, azimli ve güvenilir olmasından ötürü memnun olduğunu,

24 Hâricî isyancı Ebû Yezîd'in Mehdiye kuşatması için bk. Erbaş, "Fâtımîler Döneminde Mehdiye", 418-421.

25 Cevzerî, *Sîret*, 44; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 33-34; Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 350.

26 Jiwa, "The role of the Slavs", 116-117.

27 Cevzerî, *Sîret*, 47; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 37.

28 İfrîkiye'nin başşehri olan Kayrevan hakkında geniş bilgi için bk. Nadir Özkuyumcu, "Kayrevan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/88-90.

Mehdiye'den ayrılmasının onu sıkıntı ve yalnızlık içerisinde bıraktığını bildiğini ayrıca Rabbi için çalıştığı ve onun ahbine sâdik kaldığı müddetçe kendisiyle birlikte olduğunu belirtti.²⁹

Halife Mansûr'un 336 (947) yılında isyancı Ebû Yezîd'i bertaraf etmesinin ardından Üstâz Cevzer'in halife nezdindeki itibarı daha da arttı. Mansûr, isyancı hâricîlere karşı zaferini ilân eden resmî mektupları tüm bölgelere posta yoluyla göndermesini Cevzer'e emretmesinin ardından kendisi adına Mehdiye'deki fakirlere sadaka dağıtmasını söyledi. Ayrıca köleleri de azad ettiğini söyleyerek ilk iş olarak saf, faziletli ve mü'min bir kul olarak bahsettiği Üstâz Cevzer'i azad ettiğini, onun artık hür olduğunu ve bundan böyle mektuplarında "Mü'minlerin Emîrinin Mevlâsı" unvanını kullanmasını ve halife ve oğlu Ebû Temûm Mu'izz'in hâricinde kimsenin adını mektuplarda kendi isminin önüne yazmamasını emretti.³⁰ Halife Mansûr, Üstâz Cevzer'i onurlandırmaya devam ederek imamların/halifelerin giydikleri elbiseleri süsleyen altın işlemeli tirâzlara ve dokumacıların imâl ettiği şeritlere adının yazdırılmasını emretti.³¹ Halife Mansûr döneminde edindiği konum itibarıyla Üstâz Cevzer'in tipik bir vezir görevi üstlendiği anlaşılmaktadır. Bu durumu göz önünde bulunduran bazı araştırmacılar Üstâz Cevzer'i "başmabeyinci" ya da "başbakan" olarak değerlendirmişlerdir.³² Ancak bu dönemde henüz vezirlik kurumunun ihdâs edilmemiş olması,³³ onu vezir ya da başbakan olarak nitelermeye engel görünmektedir. Onun Mansûr ve Mu'izz dönemlerinde vezirlik mesabesinde üst düzey yetkili olarak görev yaptığını ifade etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.³⁴

Üstâz Cevzer, efendisi Mansûr'un kısa süren hilâfeti süresince kendisinden sürekli iyilik gördü. Halife, bir defasında hilâfet merkezi Mehdiye'ye geldiğinde kendisini karşılayan hizmetlisi Cevzer'i görünce son derece sevindi. Akabinde kendisi için hazırlattığı hil'atı giydirdi ve gözde olan atlarından bir tanesini ona hediye etti. Ardından birlikte saraya geçerek ona yemek ikram etti.³⁵ Halife Mansûr, kendi adına nispetle basılan Mansûriye sikkelerinin ilk

29 Cevzerî, *Sîret*, 47-48; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 37-38.

30 Cevzerî, *Sîret*, 51-52; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 42-43.

31 Cevzerî, *Sîret*, 52; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 43; a.mlf, "A Distinguished Slav Eunuch of the Early Fatimid Period: al-Ustadh Jawdhar", *Fortresses of the Intellect Ismaili and Other Islamic Studies in-Honour of Farhad Daftary*, ed. Omar Ali-de-Unzaga (London: I.B. Tauris, 2011), 263.

32 Jiwa, "The role of the Slavs", 110, 120.

33 Ebû'l-Kâsım Tâcü'r-Riâse İbnü's-Sayrafi, *el-Kânûn fî dîvânî'r-resâ il vel-işâre ilâ men nâle'l-vizâre*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1990), 49; Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998), 2/232.

34 Hüseyin-Şâire, "Mukaddime", 8.

35 Cevzerî, *Sîret*, 52-53; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 43-44.

basımında Üstâz Cevzer'e bin dinar göndererek hizmetlisine ikramda bulundu.³⁶

Üstâz Cevzer, her şartta ve koşulda imamların/halifelerin ve devletin yararını gözetmeye çalıştı. Halife Mansûr'un huzuruna bir Bizans İmparatorluğu elçisi hediyeler ile birlikte gelmişti. Halife Mansûr elçi geri dönmeden mukabelede bulunmak isteyerek Bizans İmparatoruna çeşitli gösterişli hediyeler göndermek istedi. Bunun için Üstâz Cevzer'e yazdığı mektupta hazineden kendisine tarif ettiği şekilde hükümdarlara yaraşır hediyeler çıkararak kendisine göndermesini söyledi. Bu arada mektupta Üstâz Cevzer'in kendi hazinelerinde bulunan eşyaların başka hiçbir hazinede bulunmasını istemediğini iyi bildiğini, ancak devletler arası hediyeleşmede cömertliğin ve gösterişin tolere edilebilir şeyler olduğunu dolayısıyla başka devletlere karşı gösterdiği cimriliğin doğru olmadığını ifade etti.³⁷ Halife Mansûr, hizmetlisi Cevzer'e son derece güvenmekteydi. Bir defasında kitaplara son derece düşkün olan Halife Mansûr içerisinde çeşitli zâhir ve bâtın ilimleri barındıran kitaplarını Cevzer'e göndererek kitapları iyi bir şekilde muhafaza etmesini ve kâtabi Muhammed'e bu kitaplardan üç tanesini kendisi için yazmasını söylemesini emretti.³⁸ Üstâz Cevzer Halife Mansûr'un emri gereğince saray mensuplarının ve harem sâkinlerinin maaş ve harçlıklarını belirleyen/düzenleyen cetveller ile de ilgilenmekteydi. Bununla ilgili halifenin gönderdiği bir mektupta saray mensupları ve harem sâkinlerinin maaş ve harçlıklarında artış yapıldığından haberdar edildi.³⁹

Halife Mansûr döneminde devletin üç numaralı adamı rütbesine yükselen Üstâz Cevzer'in bu durumu bazı saray mensupları cenahında rahatsızlığa yol açmıştır. İsimleri belirtilmemesine rağmen mektubun ileriki bölümlerinde bu kimselerin Mansûr'un amcalarının ve kardeşlerinin çocukları oldukları anlaşılmaktadır. Bunlar, Cevzer'e karşı eleştirilerini artırarak ona karşı asılsız suçlamalarda bulunmaya başladılar. Yine bu kimseler halkla birlikte çarşı ve pazarlarda serbestçe dolaşabilmeyi talep etmelerine rağmen Cevzer, onları bundan alıkoydu. Bu bilgi hânedan üyelerinin saraydan rahatlıkla dışarı çıkamadıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Muhtemen bu tavır hânedan içerisinde birisinin halk ile bağlantı kurarak örgütlenip yönetime karşı harekete geçmesini engellemeye matuf olarak uygulanmaktaydı⁴⁰ ve bu görevi Üstâz

36 Cevzerî, *Sîret*, 60; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 53-54.

37 Cevzerî, *Sîret*, 60-61; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 54; a.mlf, "A Distinguished Slav", 264.

38 Cevzerî, *Sîret*, 53; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 44-45.

39 Cevzerî, *Sîret*, 61-62; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 55-56.

40 Halife Mansûr'un ailesi ile abisi Kâsım'ın ailesi arasında taht mücadelesi yaşandığını ihsâs ettiren bazı rivayetler hakkında bk. Ahmed b. Muhammed İbn 'Îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi ahbâri mülûki'l- Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. Beşşâr Avvâd (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2013), 1/205. Ayrıca bk. Michael Brett, *The Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 59.

Cevzer deruhte etmekteydi. Üstâz Cevzer'den şikâyetçi olan hânedan mensupları Halife Mansûr'a onu eleştirdikleri bir mektup göndererek kendilerine son derece acımasız ve taraflı davrandığını belirttiler. Bu durumu haber alan Cevzer o sırada veliaht olan Ma'ad el-Mu'izz-Lidînillâh'a hânedan mensuplarının hakkında çıkarmış oldukları asılsız dedikoduları ve yaptıkları ayıp ve rezaletleri özetleyen bir mektup gönderdi. Mu'izz de bu mektubu babasına teslim etti. Hem Üstâz Cevzer'in hem de hânedan mensuplarının gönderdiği mektupları okuyan Mansûr, oğlu Mu'izz'e gönderdiği cevapta Cevzer'in sadece kendisine verilen görevi lâyıkıyla yerine getiren bir devlet adamı olduğunu, hânedan mensuplarını titizlikle gözetmesinin kendilerini memnun ettiğini, hakkında söylenenlerin yalan ve karalamadan ibaret olduğunu, dedikoduları çıkaranların onun itibarıyla oynamayı amaçladıklarını, ancak kendisinin hiçbir şekilde böyle bir teşebbüse geçit vermeyeceğini ve Cevzer'den son derece memnun olduğunu ifade etti.⁴¹

Hânedan mensuplarının Cevzer hakkındaki şikâyetleri bir müddet daha devam etti. Halife Mansûr'a gönderdikleri mektupta kendilerinin Hz. Peygamber'in soyundan gelmelerine rağmen nasıl olur da bir Slav hizmetlinin himâye ve gözetiminde olduklarını sordular. Mansûr, göndermiş oldukları bu mektubun içeriği hakkında bilgi sahibi olan hizmetlisi Üstâz Cevzer'e onun gönlünü hoş eden uzun bir mektup gönderdi. Mektupta Cevzer'in aslen bir Slav olmasına rağmen takva yönüyle hânedan mensuplarından önde olduğunu, onların hânedan mensubu olmalarının istedikleri gibi hareket edecekleri anlamına gelmediğini, yönetim aleyhinde bir işe teşebbüs etmeyeceklerinin garantisinin olmadığını, neticede onların şikâyetlerini dert etmemesini ve işini titizlikle sürdürmesi gerektiğini belirtti. Hânedan mensupları Halife Mansûr'un Cevzer'e gönderdiği mektubu öğrenince Üstâz aleyhinde yaptıklarından vazgeçtiler. Öte yandan Halife Mansûr'dan gerekli direktifleri alan Cevzer onlara karşı sert ve daha az saygılı davranmaya devam etti. Ayrıca önceden devam eden yasaklamalar yine aynı disiplinle sürdürüldü. Bundan dolayı yasakları delmeye cesaret edemediler. Cevzer, tüccar kimselerin onlar ile görüşmesini yasaklamasına rağmen bir gün aralarına karışan bir grup tüccarı tutukladı. Bunların aralarında Ziyâd el-Kâtib ve dâî İbn Kuleyb olarak bilinen İbnü'l-Hatîb de vardı. Üstâz Cevzer ana-babasına hürmetinden dolayı dâî İbn Kuleyb'i serbest bırakırken; Ziyâd'ı ve diğerlerini kırbaçladı. Netice itibarıyla işi sıkı tutan Cevzer bu konuda düzeni sağlamış oldu.⁴²

Üstâz Cevzer görevini hassasiyetle yerine getirmesine rağmen bazı aksamalardan ötürü Halife Mansûr'un sitemine de muhatap oldu. Bununla ilgili bir bilgide Mehdiye civarında soygun ve yağma hâdiselerinin artmasına karşı

41 Cevzerî, *Sîret*, 62-64; Hâjî, *Inside the Immaculate Portal A History*, 56-58.

42 Cevzerî, *Sîret*, 64-69; Hâjî, *Inside the Immaculate Portal A History*, 59-64.

Üstâz Cevzer bu işe karışanları ele geçirip cezalandırma veya öldürme noktasında gevşek davrandı. Üstelik Cevzer tarafından efendisi Mansûr'a gönderilen ve içerisinde çanak-çömlek ve diğer malların yer aldığı hediyelik eşyalar bölgedeki bazı başı bozuk kimselerin eline geçince bunu haber alan halife derhal Cevzer'e mektup göndererek böyle bir hâdisenin kendi kontrolü altında bulunan Mehdiye civarında nasıl meydana geldiğini sordu. Cevzer yazdığı mektupta özür dileyerek bölgedeki valilerin kontrolleri altındaki vilâyetlerin işlerine kimseyi karıştırmak istemediklerini, aksi söz konusu olduğunda bölgeden alınan vergilerde gecikmeler yaşandığını bildirdi. Mansûr yazdığı cevapta Üstâz Cevzer'i bölgede yaşanan hâdiseler ile ilgilenmekten hiçbir şeyin alıkoyamayacağını, şikâyetleri gereken yerler ile konuşarak çözmesi gerektiğini, yağma ve talan olaylarına karışanları takip ettirip onları kırbaçlamasına ve zincire vurmasına hiçbir şeyin engel olamayacağını, böyle davrandığı takdirde caydırıcılığın söz konusu olacağını, onu sadece saraylarına bekçi yapmadıklarını, Mehdiye'nin tamamında ve çevredeki büyük vilâyetlerde bilmediği, ilgilenmediği, karar vermediği en ufak bir olay olmaması gerektiğini bildirdi. Üstâz Cevzer efendisinin bu konudaki hassasiyetini görünce işi sıkı tutarak yağma ve talan olaylarının önüne geçti.⁴³

Üstâz Cevzer Mansûr döneminde bölge ve şehir valileri ile halife arasında mektuplaşmalara aracılık etmekteydi. Bu dönemden itibaren ve özellikle de Mu'izz döneminde vali ve âmiller ona yazmadan direkt olarak halife ile irtibat kuramamaktaydılar. Bununla ilgili bir bilgiye göre Sicilya adasında meydana gelen isyan ve kargaşa neticesinde⁴⁴ Fâtûmîler'in ada üzerinde hâkimiyeti zayıflamış ve Halife Mansûr bölgeye Hasan b. Alî el-Kelbî'yi (ö. 354/965) vali olarak atamak zorunda kalmıştı. Hasan görevi almasının ardından adada bazı tasarruflarda bulunmadan önce halifenin onayını almak istedi. Hasan'ın taleplerini dinleyen Üstâz Cevzer, taleplerin gerçekleşmesi, varsa sorunların çözümü için Mansûr ile Hasan arasında irtibat kurarak bu dönemde hilâfet merkezi Mansûriye ile Sicilya adası üzerindeki koordineyi sağladı.⁴⁵ Halife Mansûr, 341 (953) yılında ölümüne neden olan hastalığa yakalanınca bir müddet Cevzer ile irtibat kuramadı. Cevzer'in kendisine yazdığı mektuplar çoğalınca ölümünün hemen öncesinde yazabildiği bir mektupta Cevzer'den memnun olduklarını ve oğlu Mu'izz döneminde de devlet hizmetkârlığına samimiyet ve sadakatle devam etmesini diledi.⁴⁶

Mansûr'un ölümünün ardından yerine geçen Halife Mu'izz-Lidînillâh (341-365/953-975) döneminde Üstâz Cevzer mevcut yetki ve konumunu devam ettirdi. Dedesi ve babasının ona gösterdiği ilgi ve teveccühü kendisi de

43 Cevzeri, *Sîret*, 69-70; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 64-65.

44 Bu süreçte yaşananlar hakkında geniş bilgi için bk. 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 7/222-224.

45 Cevzeri, *Sîret*, 70-72; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 66-68.

46 Cevzeri, *Sîret*, 72; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 68-69.

hiçbir zaman eksik etmedi. Mu'izz tahta oturmasından kısa bir süre sonra Üstâz Cevzer'e yazdığı mektupta başta kardeşleri ve amcaları olmak üzere hânedan içerisinde iktidarına karşı girişilecek herhangi bir teşebbüs olması için Mehdiye'de bulunan Üstâz Cevzer'e teyakkuz halinde bulunmasını, saray mensuplarını titizlikle gözetim altında tutmasını söyledi.⁴⁷ Efendisinden aldığı talimatla denetim işini titizlikle uygulayan Cevzer, Mehdiye'de herhangi bir sorun çıkmaması için ciddi çaba gösterdi. Onun sık sık Mehdiye'deki gelişmelerden efendisi Mu'izz'i haberdar ettiği ve hânedan mensuplarının hal ve hareketlerini Mu'izz'e bildirdiği anlaşılmaktadır.⁴⁸

Halife Mu'izz tahta oturmasının ardından İfrîkiye'de isyan eden bazı Berberî kabilelerini itaat altına aldıktan sonra Mehdiye'ye uğrayarak burada Cevzer ile görüştü. Akabinde devlet merkezi Mansûriye'ye döndüğünde Üstâz Cevzer kendisine mektup yazarak Mehdiye'deyken bahsettikleri bir hususta talebini hatırlatan bir mektup yazdı. Mu'izz, Cevzer'e yazdığı cevap mektubunda ona verdikleri sözü her zaman tuttuklarını ve bundan sonra da değişmeye niyetleri olmadığını, onun her türlü iyilik ve güzelliği hak eden bir hizmetli olduğunu belirterek yanına Mansûriye'ye gelmesini, böylelikle Mansûr'un da kabrini ziyaret edebileceği ve onun imamların tavsiyelerini aktardığı nadir bir eserini kendisine takdim edeceğini söyledi.⁴⁹ Çok geçmeden Halife Mu'izz önceki iki halife zamanında Mehdiye'de görevini devam ettiren Üstâz Cevzer'i onurlandırmak adına hilâfet merkezi Mansûriye'ye getirtip sarayda yanına yerleştirdi. Cevzer kısa bir süre sonra burada kendisine ait bir ev yaptı.⁵⁰ Hilâfet merkezinde bulunduğu süre zarfında Mehdiye'de yerine vekil bıraktığı Nusayr es-Sıkkîlî, hazine sorumlusu Nazîf, İbn Hassûn, denizcilik depolarından sorumlu Sâfi, donanma sorumlusu Hüseyin b. Ya'kûb ve daha birçok görevli ile koordineli bir şekilde çalışarak yazışmalarına devam etti. Üstâz Cevzer, Mansûriye'ye gelmesinin ardından mektuplarında bazı tasarruflar gerçekleştirdi. Mehdiye'deki görevliler ile mektuplaşmalarında tavsiye içeren pasajları çıkardı. Ayrıca mektuplarda yer alan alıntılar arasında boşluk bırakmaya başladı ve her alıntının altına Halife Mu'izz'in cevabını yazmaya devam etti.⁵¹ Halife Mansûr döneminde adının tırâzlarda yazılmaya başladığını bildiğimiz Cevzer'in bu dönemde de ayrıcalığı devam etti. Rivayete göre Mu'izz savaşta esir alınan Slav bir esir için Cevzer'e seccade örülmesi talimatı verdi. Seccade bittiğinde Cevzer'in ismi de seccadede ismi yazılanların yanında yerini almıştı.⁵²

47 Cevzeri, *Sîret*, 72-74; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 69-71; Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtîmî Halifesi Mu'izz-Lidînillâh* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 52-53.

48 Cevzerî, *Sîret*, 99-100; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 103.

49 Cevzerî, *Sîret*, 84-85; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 81-83.

50 Cevzerî, *Sîret*, 100; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 104.

51 Cevzerî, *Sîret*, 85-86; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 83-85.

52 Cevzerî, *Sîret*, 88-89; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 83-85.

Üstâz Cevzer, Halife Mu'izz'in talimatıyla hilâfet merkezi Mansûriye'ye geçmesinin ardından görevini hassasiyetle devam ettirdi. Biyografisi *Sîret'*te bununla ilgili birçok örnek bulunmaktadır. Devlet görevinde çalışan yetkililerin birbirlerine haksızlık yapmasına müsaade etmemiş,⁵³ sikkelerin standardının incelenmesi hakkında Halife Mu'izz ile müzakereler gerçekleştirmiş,⁵⁴ Mısır'a doğru sefere gidecek ordunun hazırlanmasında kendi servetinden katkıda bulunmuş,⁵⁵ görevlilerden halka karşı müsamahakâr ve yumuşak davranmalarını istemiş,⁵⁶ devlet adamları ile hediyeleşmede müteakabiliyet hususuna dikkat etmiş,⁵⁷ vergilerin toplanması için titizlik göstermiş,⁵⁸ arazi ve otlaklarla ilgili anlaşmazlıkların çözümünde arabulucuk rolü üstlenmiş,⁵⁹ çocukluktan itibaren sevdiği kimselerin vefatlarının ardından evlâtlarını yanına alarak devlet kademelerinde yetiştirmeye önem vermiş,⁶⁰ devlet görevlilerinin haklarının iyileştirilmesi için çaba göstermiş,⁶¹ yine devlet görevlilerinin işlerini titizlikle yapmalarını sağlamış,⁶² donanma ve deniz işleri ile ciddiyetle ilgilenmiş,⁶³ yönetimden memnun olmayan hânedan üyelerinin hâl ve hareketlerini ciddiyetle takip etmiş,⁶⁴ aralarında sorun bulunan devlet adamlarının aralarını bulmaya çalışmış,⁶⁵ bazı devlet görevlilerinin ölmelerinin ardından kefenlenmesine varacak şekilde onlarla ilgilenmiş,⁶⁶ Mısır'a giden yol ve güzergâhlarda denetimin sıklaşmasını sağlamış,⁶⁷ bazı imar faaliyetlerini takip etmiş,⁶⁸ sermaye ve mülkiyet haklarından bazılarını hazineye devretmiş,⁶⁹ kısacası efendisi Mu'izz'i memnun edebilmek için her türlü gayret ve

53 Cevzerî, *Sîret*, 89-91, 114; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 89-91, 122-123.

54 Cevzerî, *Sîret*, 91; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 91-92.

55 Cevzerî, *Sîret*, 92-93; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 93-94.

56 Cevzerî, *Sîret*, 93-94, 99, 104-105, 126; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 95-96, 102, 110-111, 138.

57 Cevzerî, *Sîret*, 92, 95; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 93, 96-97.

58 Cevzerî, *Sîret*, 95-96; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 97-98.

59 Cevzerî, *Sîret*, 96-97; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 98-99.

60 Cevzerî, *Sîret*, 97, 119-120; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 100, 130.

61 Cevzerî, *Sîret*, 113, 122, 126-127, 137-138; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 121, 133-134, 138, 139-140, 153-154.

62 Cevzerî, *Sîret*, 117-118, 120-121, 128-129; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 127, 131-132, 141-142.

63 Cevzerî, *Sîret*, 97-98, 102-103, 103-104, 107-108, 116-117, 118-119, 121, 125-126, 127-128, 135-136, 137; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 100-101, 106-107, 108-109, 113, 126-127, 128-130, 132, 138, 140-141, 150-151, 152, 153).

64 Cevzerî, *Sîret*, 98, 99-100, 105-106; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 101-102, 103, 111-112.

65 Cevzerî, *Sîret*, 100-102, 114-115, 121-122, 122-123, 133-134; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 104-106, 123-125, 132-133, 134-135, 148-149.

66 Cevzerî, *Sîret*, 103, 115-116; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 108, 125.

67 Cevzerî, *Sîret*, 109-110; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 116-117.

68 Cevzerî, *Sîret*, 112; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 119-120.

69 Cevzerî, *Sîret*, 116; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 125-126.

titizliği göstermiştir.⁷⁰ Benzer şekilde Mu'izz'in kendisi de sağlığı ve esenliğiyle ilgili dileklerini ifade etmek veya ona bir hatıra göndermek için Üstâz Cevzer'e birçok kere mektup yazmıştır.⁷¹

Üstâz Cevzer'in Halife Mu'izz dönemine kadar edindiği sermaye ve serveti hakkında bazı bilgilere sahibiz. Tûnis'in⁷² kuzeydoğusunda yer alan Cezîretü Şerîk'te Halife Mehdî tarafından kendisine bahşedilen topraklara sahipti.⁷³ Ayrıca onun Sicilya'da birçok ticarî işletmesi bulunmaktaydı. Burada devlete bağlı hüküm süren Kelbî hânedanlığı (335-444-45/947-1053) ile sıkı olan ilişkileri sayesinde Sicilya'da aktif olarak ticarî münasebetlerde bulunabilmiştir.⁷⁴ Cevzer'in aynı zamanda gemileri vardı ve bunlarla ticaret yapmaktaydı. Özellikle savaş gemilerinin inşası için askerî tersanesinde bazen Halife Mu'izz'e de hediye olarak sunduğu odun/kereste ithâli gerçekleştiriyordu.⁷⁵ Bununla birlikte ticarî münasebetlerini devam ettirdiği denizde kayıplara da uğramıştır. Bir keresinde Sicilya'dan dönen gemilerinin tümünün yüküyle birlikte battığını öğrenen Halife Mu'izz, ona geçmiş olsun dileğinde bulunduğu bir mektup yazdı.⁷⁶ Başka bir seferde Üstâz Cevzer'in yük taşıyan gemisi denizde kaybolmuştu. Yükünü doğuya taşıyacak başka bir gemi bulamayınca Bizans İmparatorluğundan Halife Mu'izz için satın alınan iki gemiden birisini kendisine ayırmak için efendisinden ricada bulunmuş, Mu'izz de onun bu isteğini geri çevirmemiştir.⁷⁷

Devletin maslahatını ve imamların/halifelerin iyiliğini düşünme noktasında ciddi çaba gösteren Üstâz Cevzer, devlet aleyhine yapılan işlere karşı tahammülsüzdü. Halife Mu'izz'in yakın adamlarından olup Mesîle⁷⁸ ve çevresinin yöneticilik görevini sürdüren Ca'fer b. Alî b. Hamdûn'un bulunduğu bölgede merkeze bağlı olmaksızın hareket etmeye başlaması, devlet hazinesi için talep edilen meblağları olması gereken düzeyde göndermeyerek dikkat çekici bir malî bağımsızlık kazanmaya başlaması, bu durumun diğer yöneticilere kötü örnek teşkil etmesi gibi durumları efendisine şikâyet ederek onun görevden azledilmesini istemiştir.⁷⁹ Cevzer, daha sonra onun Endülüs Emevî Devleti (138-422/756-1031) ile temas kurduğuna dair bazı bulgulara ulaşmış ve bunları efendisi Mu'izz ile paylaşarak Ca'fer'e dikkat edilmesi gerektiğini

70 Cevzerî, *Sîret*, 124-125; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 136-137.

71 Cevzerî, *Sîret*, 136; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 151-152.

72 İfrîkiye'de sahil şeridinde bulunan bir şehirdir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/60-62.

73 Cevzerî, *Sîret*, 99; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 102.

74 Haji, "A Distinguished Slav", 266.

75 Cevzerî, *Sîret*, 119, 121; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 129-130, 132.

76 Cevzerî, *Sîret*, 136-137; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 152.

77 Cevzerî, *Sîret*, 127-128; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 140-141.

78 Yer hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/130.

79 Cevzerî, *Sîret*, 129-133; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 142-147.

ifade etmiştir.⁸⁰ Cevzer, hâl ve hareketlerini düzeltmesi için Ca'fer ile de yazışmış, Ca'fer onun kıskançlıktan dolayı aleyhinde hareket ettiğini ifade etmiştir.⁸¹ Cevzer de onun durumunu Halife Mu'izz'e iletmeye devam etmiştir. Cevzer ısrarlı tutumunda haklı çıkmış, Ca'fer kısa süre içerisinde temas kurduğu Endülüs Emevî Devletine bağlılığını ilân ederek ve Fâtımî aleyhinde hareket eden Berberî Zenâte kabilesine katılarak isyan bayrağını açmıştır.⁸²

Halife Mu'izz, saltanatı boyunca en güvendiği adamların arasında yer alan Üstâz Cevzer'e değer verdiğini birçok kez gösterdi. O, yaşı ilerlediği için buna bağlı olarak hastalandığında Halife Mu'izz, doktorunun ürettiği bir karışımı reçetesiyle birlikte ona göndererek iyileşmesini sağladı.⁸³ Bir yolculuk esnasında pınarın yanından geçen Mu'izz, burada su içtikten sonra Cevzer'e de bir testi gönderdi. Ayrıca Mısır'da basılan beş adet Mübârekiyye dinarını da yanında hediye olarak gönderdi. Yazdığı mektupta Mu'izz Abbâsîler'in (132-656/750-1258) devlet merkezi olan Bağdat'ı ele geçirerek orada adına basılacak parayı hizmetlisine vermeyi temenni ettiğini ifade etti.⁸⁴ Halife Mu'izz ayrıca içlik giymeyi çok sevdiğini bildiği Cevzer'e babası Mansûr'un giydiği ve kendisinin kullandığı içlikleri mutluluk ve bereket getirmesi için hediye etti.⁸⁵

Üstâz Cevzer Halife Mansûr döneminde efendisinin talimatıyla kullandığı "Mü'minlerin Emîrinin Mevlâsı" rumuzunu Halife Mu'izz döneminde de kullanmayı sürdürmüş, ayrıca Mu'izz onu Mısır'ı ele geçiren ve ardından Kâhire ve el-Ezher'i kuran Slav asıllı Ebü'l-Hasen Cevher es-Sıkkîlî (ö. 381-992) ile kardeş kılmıştır.⁸⁶ Fâtımî imamları/halifeleri olan efendilerine çok fazla düşkün olduğu anlaşılan Cevzer, ölmeden önce efendisi Mu'izz'den elbisesinden bir parçayı kendisine kefen olarak göndermesini rica etmiştir. Halife Mu'izz onun bu talebine karşı kendisinin ve ilk üç Fâtımî halifesinin elbiselelerinden parçalar göndererek isteğini yerine getirmiş, böylece sâdık hizmetlisini onurlandırmıştır.⁸⁷ Mu'izz'in devlet merkezini İfrîkiye'den Mısır'a intikal etmeyi planladığı sırada halk arasında Mu'izz'in İfrîkiye'de yerine Üstâz Cevzer'i bırakacağı söylentisi artmıştır. Efendisinin yanından hiçbir şekilde ayrılmak istemeyen Cevzer, söylentiler kulağına gidince canı sıkılmış ve bu du-

80 Cevzerî, *Sîret*, 123-124; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 135-136.

81 Cevzerî, *Sîret*, 140-141; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 158-159.

82 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/334; Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu*, 72-74.

83 Cevzerî, *Sîret*, 108, 111-112; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 114-115, 119. Ayrıca bk. Cevzerî, *Sîret*, 136; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 151-152.

84 Cevzerî, *Sîret*, 110-111; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 118.

85 Cevzerî, *Sîret*, 112-113; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 120-121.

86 Cevzerî, *Sîret*, 135; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 149-150.

87 Cevzerî, *Sîret*, 138-139; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 154-155; a.mlf, "A Distinguished Slav", 269.

rumu efendisine açmıştır. Mu'izz, Cevzer'i teselli ederek onu yanından ayırmayacağını, Mısır'a birlikte gideceklerini, daha sonra beraber Hacca giderek atalarının kabirlerini burada ziyaret edeceklerini umduğunu söylemiştir.⁸⁸

Halife Mu'izz önceden veliaht tayin etmiş olduğu büyük oğlu Temîm'i (ö. 374/985)⁸⁹ bazı adaba mugayir davranışlarından dolayı⁹⁰ veliahtlıktan azledip yerine diğer oğlu Abdullâh'ı (ö. 364/975) veliaht olarak seçtiğini Cevzer'e söylemiş ve Cevzer bu sırrı yedi ay boyunca saklamıştır.⁹¹ Bu bilgi Cevzer'in Kâim döneminden itibaren Fâtûmî halifelerinin sırdaşı olduğuna ve böylelikle yönetimde gerçekleşecek önemli olayları önceden bildiğine işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Halife Mu'izz Mısır'a gitmeye karar verdiğinde Üstâz Cevzer ile yeni veliaht Abdullâh arasında bazı yazışmalar oldu. Bu mektuplaşmalarda veliaht Abdullâh, Üstâz Cevzer'e devlet için gördüğü yararlı ve hayırlı işlerden dolayı teşekkür etti. Cevzer bu sırada bir taraftan ilerlemiş yaşından dolayı hastalıklar ile uğraşırken; diğer taraftan devletin İfrîkiye'den Mısır'a taşınmasını sorunsuz bir şekilde halletmekle meşguldü. Veliaht Abdullâh'a yazmış olduğu mektupta efendisi Mu'izz'e ait ağırlıkları/yükleri taşıyan katırların tahsis edildiğini belirtti. Abdullâh da onun iyiliklerine karşı teşekkür ettiğini, Haccı yapabilmesi ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmesi için dua ettiğini belirtti.⁹²

Hilâfet merkezinin Mısır'a taşınma hazırlıkları bittikten sonra efendisi Mu'izz ile yola çıkan Üstâz Cevzer Kahire'ye ulaşamadan yolda vefat etti. Ölmesinden hemen önceki süreç hakkında bilgilere *Sîret*'te rastlanmaktadır. Üstâz Cevzer, Mısır'a intikal edecek kabile içerisinde efendisine ait yükleri taşıyacak katırları hazırlattı. Bu sırada hazırlıklar hakkında efendisini bilgilendirmeyi ihmâl etmedi. Mu'izz ile birlikte aynı kabile içerisinde yola çıkan Cevzer, Ecdâbiye⁹³ denilen yere geldiğinde hastalandı. Bu sırada yanında bulunan kâtibi Ebû Alî Mansûr'a efendisi Mu'izz'i görmeyi çok istediğini söyledi.

88 Cevzerî, *Sîret*, 112-113; Hacı, *Inside the Immaculate Portal A History*, 120-121.

89 Hayatı hakkında bilgi için bk. Furkan Erbaş, "Fâtûmî Şâiri Temîm b. Mu'iz-Lidînillâh (ö. 374/985)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2022), 182-198.

90 Bununla ilgili bir bilgiye göre Sicilya valisi Ahmed b. Hasan el-Kelbî, oğlu Tâhir ile yakın arkadaşı Temîm arasında çeşitli kötü söylentiler çıkmasından dolayı Üstâz Cevzer'e ne yapması gerektiği ile ilgili mektup yazmıştır. Cevzer, mektubu Halife Mu'izz'e iletmiş, Mu'izz'in tavsiyelerini içeren mektubunu daha sonra Ahmed'e göndermiştir. bk. Cevzerî, *Sîret*, 120; Hacı, *Inside the Immaculate Portal A History*, 130-131; Erbaş, "Fâtûmî Şâiri Temîm", 185.

91 Cevzerî, *Sîret*, 139-140; Hacı, *Inside the Immaculate Portal A History*, 155-158; Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu*, 213-214.

92 Cevzerî, *Sîret*, 141-142; Hacı, *Inside the Immaculate Portal A History*, 159-160; Dâ'î İdrîs, *Târihu'l-hulefâi'l-Fâtîmiyyîn*, 718-719.

93 Berka ile Trablus arasında bulunan yer hakkında bk. Ebû'l-Kâsım İbn Havkal, *Kitâbü Sûrati'l-Arz* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1996), 69-70.

Ebû Alî Mansûr veliaht Abdullâh ile bir araya gelerek ona Cevzer'in içerisinde bulunduğu durumu ve efendisi Mu'izz'i çok görmeyi arzuladığını ilettiler. Veliaht Abdullâh'ın durumu Mu'izz'e bildirmesinin ardından Mu'izz, Cevzer'in yanına getirilmesini emretti. Veliaht Abdullâh, Ebû Alî Mansûr'a Mu'izz'in içerisinde bulunduğu hevdeçi göstererek Cevzer'i oraya getirmesini ancak sedyesinden indirmemesini tembihledi.

Ebû Alî Mansûr, Cevzer'in yanına dönerek ona kendisine söylenenleri anlatmış, o da bunun üzerine çok sevinmiş hatta bir an kendisini güçlü hissetmiştir. Daha sonra Ebû Alî Mansûr, Cevzer'i kendisine söylenen yere getirmiş burada Cevzer sedyeden inmek istemiş, ancak ona inmemesi gerektiğini söylemiştir. Bu sırada Halife Mu'izz onun yanına gelmiş ve aniden Cevzer'in içerisinde bulunduğu hevdeçin içerisine girmiş, mevlâsı Cevzer'e şefkatle sarılmıştır. Cevzer, bu sırada hevdeci terk etmesine engel olan Ebû Alî Mansûr'a sinirlenmiş ancak Mu'izz ona sinirlenmemesini zira kendilerinin ona böyle davranmasını emrettiklerini söylemiştir. Mu'izz mevlâsı Cevzer'e sağlığının nasıl olduğunu sormuş ve ona kendisini zayıf düşürmemesini hep birlikte doğu topraklarını ele geçireceklerini söylemiştir. Cevzer ise Slav asıllı acem bir köle olmasına rağmen efendisinin kendisine bahşettiği nimetler karşısında teşekkür ederek minnettarlığını ifade etmiştir. Mu'izz onun söylediklerine karşı Allâh'ın kendilerine itaat edilmesini farz kıldığını, onun kendilerine her zaman isteyerek itaat ettiğini, birçok Slav asıllı kölenin yanlarında faydalandığı gibi onun da faydalandığını, yaptığı hayırlı hizmetlerinden ötürü Allâh'ın onu hem dünyada hem de ahirette mutlu ve mesud edeceğini ifade etmiştir. Daha sonra Halife Mu'izz yanlarında duran kâtip Muhammed b. Osmân'dan Cevzer'in bineğini hareket ettirmesini istemiştir. Cevzer ve yanındakiler Mu'izz'e saygı ifadesi olarak karşılarında yeri öpmüşler ve geri dönmüşlerdir.

Bu görüşme Cevzer ile efendisi Mu'izz arasındaki son görüşme olmuştur.⁹⁴ Cevzer Berka'ya⁹⁵ yakın Melîtiye⁹⁶ denilen yere geldiğinde zayıflığı ve hastalığı şiddetlenmiş yanında bulunan Ebû Alî Mansûr'a Ecdâbiye'de efendisinin kendisine gösterdiği ilgi ve alâkanın ona çok ağır geldiğini, bu ilgiden dolayı kendisine haset edenlerin ona sıkıntı veren şeyler yapacaklarından endişe ettiğini belirten bir mektubu Mu'izz'e göndermesini istemiştir. Ayrıca Cevzer Berka'ya askerî tören eşliğinde girilmesi için askerlere dağıtılacak teçhizat ile ilgili mektubunda bazı bilgiler vermekteydi. Çok geçmeden veliaht

94 Cevzerî, *Sîret*, 142-144; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 160-162; Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 719-721; Haji, "A Distinguished Slav", 269; Alibhai, *Through The Eyes of Jûdhar*, 250.

95 Mağrib'in doğusunda bulunan yer hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/388-389.

96 Berka'ya on beş mil uzaklıkta bir yerdir. bk. Ebû'l-Kâsım 'Ubeydullâh İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Michael Jan De Goeje (Leiden: y.y. 1889), 85.

Abdullâh'tan Cevzer'e Mu'izz'in diliyle ona sağlık ve esenlik dilediği, birlikte Hac yapacaklarını ümit ettiği mektubu gelmiştir.⁹⁷

Üstâz Cevzer hastalığı ve güçsüzlüğü sebebiyle Mu'izz'in Berka'da bulunduğu sırada sarayına gidememiş, bunun yerine kendisi için boşaltılan bir eve gidip dinlenmiştir. Onun yerine Ebû Alî Mansûr, Mu'izz'in yanına giderek onun ölümü arzulayan durumunu haber vermiştir. Mu'izz mevlâsına dualar etmiş ve yanında bulunanlara onun nezdindeki itibarından bahsederek hizmetlerini sitayişle anlatmıştır. Mu'izz Mısır'dan kendisine ulaşan elmaları da Ebû Alî Mansûr'a vererek Cevzer'e götürmesini ve bunları yiyerek şifa bulmasını temenni ettiğini söylemiştir. Ebû Alî Mansûr, Cevzer'in yanına vardığında Mu'izz'in söylediklerini anlatmıştır. Cevzer bunları duyunca çok memnun kalmış ve yeri öperek minnettarlığını dile getirmiştir. Nihayet ertesi sabah Üstâz Cevzer hayatını kaybetmiştir (362/973). Böylece Cevzer, efendisi Mu'izz ile birlikte Mısır'a gitme hedefine ulaşamamıştır. Naaşı geceleyin Berka'dan Meyâsir diye bilinen Mu'izz'in bulunduğu saraya getirilmiş, yakanması emredilmiş ve gündüz vakti kılınan cenaze namazından sonra oradaki sarayın mescidine defnedilmiştir. Ubeydullâh el-Mehdî döneminde devlet hizmetine alınan, Kâim döneminde üst düzey yetkili olmayı başaran, Mansûr ve Mu'izz dönemlerinde halife ve veliahttan sonra devletin üç numaralı adamı haline gelen Üstâz Cevzer Mağrib döneminde altmış yılı aşkın bir süre boyunca Fâtîmîler adına büyük hizmetler gerçekleştirmiştir. Onun ölümünün ardından kâtibi ve biyografisinin yazarı Ebû Alî Mansûr, Mu'izz tarafından Mısır'da hizmetine alınmıştır.⁹⁸ Cevzer'in adı daha sonra Kâhire'nin bir mahallesine verilmiştir (el-Cevzeriyye). Günümüzde hâlâ bu isim muhafaza edilmektedir.⁹⁹

Sonuç

İslâm tarihinde önemli izler bırakan devletlerden bir tanesi olan Şii-İsmâîlî anlayışa mensup Fâtîmîler, 297 (909) yılında Mağrib'in doğusunda yer alan İfrîkiye'de kurulmuştur. Devlet, burada hüküm sürdüğü yaklaşık altmış beş yıllık süreçte siyasî ve askerî açıdan önemli gelişmeler kaydetmiştir. Fâtîmîler'in Mağrib döneminde yakaladığı başarı, yalnızca Fâtîmî tahtına oturanların zekâsı, idarî ve askerî kabiliyeti vb. yetenekler sayesinde gerçekleşmiştir. Bu başarıda aynı zamanda Fâtîmî devletine intisap etmelerinin ar-

97 Cevzerî, *Sîret*, 145-146; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 162-164.

98 Cevzerî, *Sîret*, 144-147; Haji, *Inside the Immaculate Portal A History*, 162-166; Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtîmiyyîn*, 721-725 (İng., 258-261); Haji, "A Distinguished Slav", 269; Alibhai, *Through The Eyes of Jûdhar*, 251.

99 Muhyiddîn Abdullâh İbn 'Abdizzâhir, *er-Ravdatü'l-behiyyetü'z-zâhire fî hitati'l-Mu'izziyyeti'l-Kâhire*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (Kahire: Dârü'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 1996), 54; Haji, "A Distinguished Slav", 270.

dından üstün hizmetler gösteren devlet adamlarının da önemli bir payı olmuştur. Bunlardan bir tanesi olan Slav asıllı Üstâz Cevzer, devlet hizmetine alınmasının ardından ortaya koymuş olduğu devlet adamlığı anlayışı ile Mağrib dönemi Fâtımîler'in önde gelen bürokratları arasında yerini almıştır.

Biyografisinin anlatıldığı *Sîretü'l-Üstâz Cevzer* adlı eser, bir taraftan onun devlet kademelerinde hızlı yükselişini konu edinirken; diğer taraftan Fâtımî devletinin Mağrib'deki idarî, askerî ve malî organizasyonlarına dair önemli bilgiler aktarmaktadır. Bu anlamda üslubu ve içerdiği malumat sebebiyle ortaçağ İslâm dünyasının zengin ve değerli bir kaynağı durumunda bulunan *Sîretü'l-Üstâz Cevzer* adlı eserin Fâtımîler'in Mağrib dönemi hakkında başucu eserler arasında bulunduğu tespit edilmiştir. Üstâz Cevzer, Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullâh el-Mehdî döneminde devlete kazandırılarak yaptığı yararlı hizmetler neticesinde kısa süre içerisinde saray ve bürokrasi içerisinde ciddi bir ivme kazanmıştır. Halife Kâim döneminde güvenilirliğini ispat eden Üstâz Cevzer'e beytümâl sorumluluğunun yanısıra divanlara bakma görevi verilmiştir. Bu dönemde Halife Kâim ile yakınları ve hizmetlileri arasındaki görüşmeyi sağlayan Üstâz Cevzer, aynı zamanda halifenin sırdaşı olabilecek mevkiye gelebilmiştir. Görevinde özverili ve liyakâtli olması onun Halife Mansûr döneminde devletin en önemli adamlarından biri haline gelmesine yardımcı olmuştur. Mansûr Üstâz Cevzer'e devlete ait bütün hazinelerin anahtarlarını teslim etmiş ayrıca onu kölelikten azletmiş ve "Mü'minlerin Emirinin Mevlâsı" unvanını vererek taltif etmiştir.

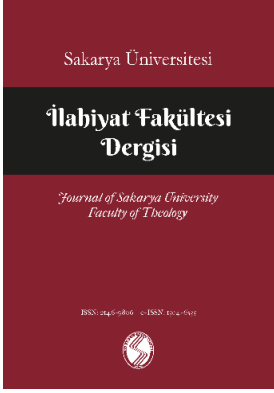
Halife Mu'izz döneminde de yükselişini devam ettiren Üstâz Cevzer, halife tarafından Mehdiye'den devlet merkezi Mansûriye'ye intikal ettirilerek burada görevine devam etmesi sağlanmıştır. Halife ve veliahttan sonra devletin üç numaralı adamı olan Üstâz Cevzer'in geniş sorumlulukları nedeniyle vezirlik görevini deruhte ettiği bazı araştırmacılar tarafından kabul edilmiş görünmektedir. Ancak bu dönemde vezirlik görevinin henüz ihdâs edemediği göz önüne alındığında araştırmacıların yaklaşımının doğru olmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte hânedanlık işleri, vilâyet yöneticilikleri, hazine, divanlar, deniz ve donanma işleri, halifelerin özel işleri vb. gibi geniş sorumlulukları sebebiyle vezirliğe benzer bir görev deruhte ettiği açık olan Üstâz Cevzer'in bu hâliyle Fâtımîler'in önde gelen devlet adamları arasında yerini aldığını ve Mısır'da resmî olarak ihdâs edilen vezirlik kurumununun Mağrib'deki ilk örneği olarak görülmeye namzet olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

- Alibhai, Ali Asgar Hussamuddin. *Through The Eyes of Jūdhar: Reconstructing the Tenth-Century World of a Fatimid Chamberlain*. Cambridge: Harvard Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Brett, Michael. *The Fatimid Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

- Cevzerî, Ebû 'Alî Mansûr el-Azîzî. *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*. thk. Muhammed Kâmil Hüseyin - Muhammed Abdülhâdî Şaîre. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1954.
- Dâî İdrîs, 'Imâdüddîn. *Târîhu'l-hulefâi'l-Fâtîmiyyîn bi'l-Mağrib el-Kısmü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.
- Erbaş, Furkan. "Fâtîmî Şâiri Temîm b. Mu'iz-Lidînillâh (ö. 374/985)". *ÇÜİFD* 22/1 (2022), 182-198.
- Erbaş, Furkan. "Fâtîmîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 411-430.
- Erbaş, Furkan. "Fâtîmîler'de Slav Asıllı Devlet Görevlileri". *Harran İlahiyat Dergisi* 47 (2022), 150-166.
- Erbaş, Furkan. *Kahire'nin Kurucusu Fâtîmî Halifesi Mu'izz-Lidînillâh*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ebû Yezîd en-Nükkârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/259-260. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Haji, Hamid. "A Distinguished Slav Eunuch of the Early Fatimid Period: al-Ustadh Jawdhar". *Fortresses of the Intellect Ismaili and Other Islamic Studies in-Honour of Farhad Daftary*. ed. Omar Ali-de-Unzaga. 261-273. London: I.B. Tauris, 2011.
- Haji, Hamid. *Inside the Immaculate Portal A History from Early Fatimid Archives (Sîretü'l-Üstâz Cevzer adlı eserin İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B. Tauris, 2012.
- Hasan, Hasan İbrâhîm - Şeref, Tâhâ Ahmed. *'Ubeydullâh el-Mehdî İmâmü's-Şî'ati'l-İsmâ'iliyye ve Müessisü'd-Devleti'l-Fâtîmiyye fî Bilâdi'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947.
- Hrbek, Ivan. "Die Slawen im Dienste der Fatimiden". *Archiv Orientalni* 21 (1953).
- Hüseyin, Muhammed Kâmil - Şaîre, Muhammed Abdülhâdî. "Mukaddime". *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*. mlf. Ebû 'Alî Mansûr el-Azîzî el-Cevzerî. 1-32. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1954.
- İbn 'Abdizzâhir, Muhyiddîn Abdullâh. *er-Ravzatü'l-behiyyetü'z-zâhire fî hitati'l-Mu'iz-zıyyeti'l-Kâhire*. nşr. Eymen Fuâd Seyyid. Kahire: Dârü'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 1996.
- İbn Ebî Dinâr, Muhammed b. Ebi'l-Kâsım. *Kitâbü'l-Mu'nis fî Ahbâri İfrîkiyyeti ve Tûnis*. nşr. Dârü'l-Mesîre. Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 1993.
- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsaruhum min zevi's-sultânî'l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım. *Kitâbü Sûrati'l-Arz*. thk. Dârü Mektebeti'l-Hayat. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1996.
- İbn Hurdâzbih, Ebû'l-Kâsım 'Ubeydullâh. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. thk. Michael Jan De Goeje. Leiden: y.y., 1889.
- İbn 'İzârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-Muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. Beşşâr Avvâd. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbnü'l-Esîr, 'Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebû'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü's-Sayrafî, Ebû'l-Kâsım Tâcî'r-Riâse. *el-Kânûn fî divânî'r-resâ'il vel-işâre ilâ men nâle'l-vizâre*. nşr. Eymen Fuâd Seyyid. Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1990.

- Jiwa, Shainool. "From Slaves to Supporters The role of the Slavs in the Fatimid Mediterranean Empire in the Fourth AH /Tenth CE century". *Mediaeval Studies* 77 (2015) 103-125.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-'itibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-âsâr*. thk. Muhammed Zeynuhum - Mediha eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998.
- Mishin, Dmitrij. "The Saqâliba Slaves in the Aghlabid State". *Annual Journal of Medieval Studies at CEU* 4 (1997 1996), 236-244.
- Özkuyumcu, Nadir. "Kayrevan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/88-90. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn b. 'Abdullâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1993.



**Fâtîmî Devlet Adamı Üstâz Cevzer es-Sıkkîlî
(ö. 362/973)**

Furkan Erbaş

İğdır Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı

erbasfurkan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2021-6445>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Fâtîmî Devlet Adamı Üstâz Cevzer es-Sıkkîlî (ö. 362/973)” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**Hicri II-IV. Asır Kıraat İhticâcı Uygulamalarının Sonraki
Dönem Kıraat İhticâcı Uygulamalarına Etkileri:
Neşru'l-Kırââti'l-'Aşr Özelinde Bir İnceleme**

*The Effects of the Qirā`āt İhtijāj Practices of the II-IVth
Century of Hijra on the Qirā`āt İhtijāj Practices of the Later
Period: A Study on Nashr Al-Qirā`āt al-'Ashr*

Mehmet Kılıç

Öğr. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Kur'an-ı
Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı – Lecturer Dr., İstanbul Medeniyet
University, Faculty of Islamic Sciences Department of Qirā`āt Science

mehmet.kilic@medeniyet.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0005-4909-0662>

Muhammed Pilgir

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Medine/Suudi Arabistan– Dr., Independent
Researcher, Madinah/Saudi Arabia

muhammedpilgir@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0644-1942>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 09/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/06/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

Atıf/Citation: Kılıç, Mehmet – Pilgir, Muhammed. "Hicri II-IV. Asır Kıraat İhticâcı Uygulamalarının Sonraki Dönem Kıraat İhticâcı Uygulamalarına Etkileri: *Neşru'l-Kırââti'l-'Aşr* Özelinde Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 327-352. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1434229>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Kurrâ'ya nispet edilen aynı kelimelerdeki edâ farklılıklarının tartışmalara sebep olmasından ötürü kıraat ihtilafı olan kelimelerde ihticâc yapılmasına gereksinim duyulmuştur. Delil getirmek manasında kullanılan ihticâc kavramı, kıraat ihtilafı için söz konusu olduğunda ise kıraat ihtilafının sıhhat zemininin ortaya konması kastedilmektedir. Ayrıca 2. asrın sonlarında kıraat tevcihlerinin yapıldığı müstakil eserler ortaya çıkmakla birlikte kıraat alan yazınına ait genel telifatlarda da kıraat ihticâclarının yapıldığı görülmektedir. Kıraat müelliflerinden biri olan İbnu'l-Cezerî de *Neşru'l-kırââtî'l-'aşr* adlı eserinde zaman zaman kıraat ihticâcına yer vermektedir. Mezkûr eserdeki kıraat ihticâcları hakkında tespit edilebildiği kadarıyla yapılmış tek bir çalışma bulunmaktadır. Fakat bu çalışmada, kıraatten ve bunun dışındaki disiplinlerden yeterince istifade edilmediği belirlenmiştir. Ayrıca selef ulemasının *Neşru'l-kırââtî'l-'aşr* adlı esere ihticâc konusunda etkisi özelinde bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Buradan hareketle elinizdeki bu çalışmada, İbnu'l-Cezerî'nin kıraat ihticâcına dair uygulamaları *Neşru'l-kırââtî'l-'aşr* adlı eser özelinde incelenmiş, me'âni'l-kur'ân ve me'âni'l-kıraat literatürlerinin ortaya çıktıkları dönem dikkate alınarak h. 2.-4. asırlarda kaleme alınan bu literatürlere ait eserlerin İbnu'l-Cezerî'ye ait kıraat tevcihlerine etkisinin olup olmadığı araştırılmıştır. Çalışmanın neticesinde İbnu'l-Cezerî'nin yaptığı kıraat tevcihlerinden ele alınanların bir kısmına, söz konusu üç asırda kaleme alınan me'âni'l-kur'ân ve me'âni'l-kıraat telifatında ekseriyetle yer verilmediği saptanmıştır. İbnu'l-Cezerî'nin ise kıraat ihtilafının olmadığı yerlerde dahi ilgili edâ için ihticâc yaptığı müşahede edilmiştir. Buna ilaveten İbnu'l-Cezerî'nin *Neşr*'de yaptığı ihticâc uygulamalarının me'âni'l-kur'ân ve me'âni'l-kıraat telifatında yapılan ihticâc işlemleriyle benzeştiği görülmüştür. Yine *Neşr*'in tevcih eseri olmaması hasebiyle de İbnu'l-Cezerî tarafından yapılan ihticâcların ihtiyaç merkezli olarak kendini gösterdiği belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, İbnu'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-'aşr*, Kıraat İhticâcı, Me'âni'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kırâât.

Abstract

The concept of ihtijāj, which means to justify anything, has emerged along with the debates caused by the differences in adā'. The concept of ihtijāj refers to the presentation of the scientific basis for the varieties that arise in the science of qirā'āt with respect to the qurrā' with various arguments. The literature in which ihtijāj of qirā'āt were included appeared at the end of the 2nd century of hijra, and in addition ihtijāj enforcements were also included in the general literature of qirā'āt. As a matter of fact, the possible delusions that may arise in the minds of the interlocutors due to variant readings of the Qur'ān are intended to be dispelled by the practices ihtijāj of qirā'āt, with the aim of clarifying the scientific basis of the relevant of the qirā'āt variants. In this context, one of the practices in the traditions of ma'ānī al-Qur'ān that emerged in the 2nd century of hijra and ma'ānī al-qirā'āt that emerged in the 4th century of hijra is the ihtijāj of qirā'āt. Thus, Ibn al-Jazarī, likewise, in his work *Nashr al-qirā'āt al-'ashr*, in which the variants of qirā'āt are presented, occasionally makes applications of ihtijāj by justifying the variant readings of the Qur'ān. Although there are studies on ihtijāj of qirā'āt among the modern period studies, there are not quite studies on the ihtijāj practices in Ibn al-Jazarī's *Nashr*. As a matter of fact, as far as can be ascertained, there is a study titled "en-Neşr Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatleri Delillendirme ve Değerlendirme Metodu" conducted by Mehdī Dahīm on the ihtijāj practices in Ibn al-Jazarī's *Nashr*. However, in this study, it was observed that let alone the qirā'āt literature, regarding the ihtijāj of qirā'āt, the literature of ma'ānī al-Qur'ān and ma'ānī al-qirā'āt were not used, and it was determined that other Islamic disciplines such as tafsīr and Arabic language were not utilized sufficiently. For this reason, we believe that the aforementioned work of Dahīm is insufficient. In this study, the comparison of the qirā'āt ihtijāj, which emerged in the context of Ibn al-Jazarī's *Nashr*, with the ma'ānī al-Qur'ān and ma'ānī al-qirā'āt literature has been revealed. From this point of view, this study aims to examine Ibn al-Jazarī's ihtijāj practices in the context of *Nashr al-qirā'āt al-'ashr* and to investigate the influence of the works belonging to the traditions of ma'ānī al-Qur'ān and ma'ānī al-qirā'āt written between the second and fourth centuries of the Hijra on Ibn al-Jazarī's tawjīh. This study attempts to identify the materials utilized in the ihticâj of qirā'āt in *Nashr al-qirā'āt al-'ashr*, and then compares the examples of ihtijāj in uşūl and farsh al-ḥurūf chapters of *Nashr* with the ihtijāj enforcements of the predecessor

scholars/salaf 'ulemā. Furthermore, although this study also draws while the literature of tafsīr and hujjat al-qirā'āt are also consulted, the main focus of this study is on the early examples of *Nashr al-qirā'āt al-'ashr*, ma'ānī al-Qur'ān, and ma'ānī al-qirā'āt/hujjat al-qirā'āt. In the first step of the study, the elements utilized in the justification of the variants of qirā'āt in *Nashr* are discussed. In the next stage, four samples selected from the uşūl and farsh al-hurūf chapters *Nashr* were nature in Abū Zakariyyā Yahyā b. Ziyād b. 'Abdillāh al-Farrā's *Ma'ānī al-Qur'ān*, Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muşannā al-Taymī's *Majāz al-Qur'ān*, Abū al-Ḥasan Sa'īd b. Mas'ada al-Mujāshī'ī al-Balḥī Aḥfash al-Awsaṭ's *Ma'ānī al-Qur'ān*, Abū Ja'far Aḥmad b. Muḥammad b. İsmā'īl al-Murādī al-Naḥḥās' *Ma'ānī al-Qur'ān al-Karīm*, Abū İshāq İbrāhīm b. al-Sarī b. Sahl al-Zajjāj's called *Ma'ānī al-Qur'ān and i'rābuhū* early period ma'ānī al-Qur'ān works, and Abū Manşūr Muḥammad b. Aḥmad al-Azharī's *Kitāb Ma'ānī al-qirā'āt* and Abū 'Abdillāh al-Ḥusayn b. Aḥmad b. Ḥālawayh al-Hamadānī's called *al-Hujja fī al-qirā'āt al-sab'*, ma'ānī al-qirā'āt works has been compared. Thus, it was examined whether the ihtijāj practice in these works affected the ihtijāj practices in *Nashr*. As a result of the study, it is to be observed that in *Nashr al-qirā'āt al-'ashr*, the variant readings of qirā'āt are based on the Arabic language, rasm al-muşḥaf, tafsīr, etc. In addition, it has been found that some of the qirā'āt tawjīhs made in *Nashr* were mostly not mentioned in the writings of ma'ānī al-Qur'ān and ma'ānī al-qirā'āt written in these three centuries. It was found that some of the examples of ihtijāj practices in the work in question were not included in the works of ma'ānī al-Qur'ān and ma'ānī al-qirā'āt written in the 2nd–4th centuries of Hijra, and some of them were generally not mentioned by the authors in terms of ihtijāj. While in the works belonging to these literature Abū 'Ubayda al-Taymī and al-Azharī did not include the relevant examples, Neḥḥās and Aḥfash al-Awsaṭ refer to the discipline of ihtijāj in one example, and Zajjāj and al-Farrā' in two examples. As a result, it has been understood that the data obtained in the works utilized in the comparison of ihtijāj and the practices made in *Nashr* are similar. Another point is that the data related to the subject in the commentary works referenced in the research are similar to those in *Nashr*. In addition, Ibn al-Jazarī made the tawjīh of qirā'āt in the 156th verse of the Sūrat Āl 'Imrān, where there is no qirā'āt variant, and in the compared works, it has not been found a presumption that has justified the of the relevant word in the 156th verse of the Sūrat Āl 'Imrān

Keywords: Qirā'āt, Ibn al-Jazarī, Nashr al-Qirā'āt al-'Ashr, İhtijāj of Qirā'āt, Ma'ānī al-Qur'ān, Ma'ānī al-Qirā'āt.

Giriş

Kırâât ihtilaflarına ait illiyet bağının araştırılıp ortaya konduğu uygulamalar, ihticâc (اِحتِجَاج) kavramıyla tanımlanmaktadır.¹ Bu kavramın istilahtaki karşılığı ise “Kırââtlerin tefsir ilmi ve Arap dilindeki durumunu açıklayan bir ilim” olarak görülmektedir.² Bununla birlikte İhticâc uygulamalarının yapıldığı çalışmalar “tevcihu'l-kırâât”, ve “ḥucecu'l-kırâât”³ terkipleriyle bilinmektedir.

1 Aḥmed b. Muştafâ Tâşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fī mevdu'ati'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/335. Ayrıca bk. Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Ammâr el-Mehdevî, “Medḥal”, *Şerḥu'l-Hidâye*, thk. Ḥâzım Sa'īd Ḥaydar (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1416/1995), 1/18 (medhal); Faruk Uslu, *Kıraatlerde Hucet Kavramı ve Bazı Hucet Kitaplarıyla İlgili Değerlendirmeler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 7-10.

2 İbrâhīm b. Sa'īd ed-Düserî, *Mu'cemu'l-muştalahât fī 'ilmeyi't-tecvîd ve'l-kırâât* (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1425/2004), 46.

3 Düserî, *Mu'cemu'l-muştalahât*, 46.

Kurrâ'nın birbirlerinden farklı olarak edâ ettikleri kelimeler tartışmalara yol açmış ve bundan dolayı kıraat ihticâcına ihtiyaç duyulmuştur.⁴ Bu nedendir ki kıraat ihtilafları sebebiyle hedef kitlenin zihninde ortaya çıkması muhtemel soru işaretlerinin; kıraat ihticâcı uygulamalarına ait hüccetler vasıtasıyla giderilmesi amaçlanmaktadır. Öyle ki daha önce temas edilen ihticâca ve bunun benzeri istilahlara nispet edilen mana çerçevesinde kıraat ihticâcı olgusunun, kıraat ihtilaflarının bilimsel temelinin tazviz edilmesi amacıyla ortaya çıktığı belli olmaktadır.

Hicrî 2. asrın sonlarında me'âni'l-Kur'ân ve 3. asırda ise me'âni'l-kıraat gelenekleri ortaya çıkmıştır. Zikri geçen literatürlerde yapılan uygulamalardan biri de kıraat ihticâcıdır. Kırâât merviyâtının ele alındığı eserlerden biri olan *Neşru'l-kırââti'l-aşr* adlı eserde de zaman zaman kıraat ihtilafları temellendirilerek kıraat tevcihi yapılmaktadır. Buradan hareketle elinizdeki bu çalışmada me'âni'l-Kur'ân ve me'âni'l-kıraat literatürlerinin ortaya çıktığı hicrî 2.-4. yüzyıllarda kaleme alınan ilk teliflerin İbnu'l-Cezerî'nin *Neşr* adlı eserindeki kıraat ihticâcı pratiklerine etkilerinin olup olmadığı incelenmektedir. Bu mukayese, zikri geçen asırların kıraat ihticâcının yapıldığı ilk dönemler olması hasebiyle önem arz etmektedir.

Türkiye'de kıraat ihticâcı bağlamında yapılmış birtakım çalışmalar söz konusudur. Bunlardan Mehmet Dağ'ın Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İlminde İhticâc Olgusu⁵, Aydın Kudat'ın Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu⁶, Abdullah Sawas'ın İhticâc ve Tercihin Kıraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi⁷ adlı doktora çalışmaları; Cafer Yıldız'ın İbn Hâleveyh'in el-Hücce fi'l-Kırââti's-Seb'a İsimli Eseri Bağlamında Yedi Kıraatte Hüccet Olgusu⁸ ve Faruk Uslu'nun Kıraatlerde Hüccet Kavramı ve Bazı Hüccet Kitaplarıyla İlgili Değerlendirmeler⁹ adlı yüksek li-

4 Mehdi Dehîm, "en-Neşr Bağlamında İbnu'l-Cezerî'nin Kıraatleri Delillendirme ve Değerlendirme Metodu", *Uluslararası İbnu'l-Cezerî Sempozyumu*, genel koordinatör: Huriye Martı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 487.

5 Mehmet Dağ'a ait bu doktora tezi, ilk olarak 2011 yılında *-İhticâc Bağlamında- Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* adıyla İsam yayınları tarafından yayımlanmıştır. İhticâc hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Dağ, *-İhticâc Bağlamında- Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi [İSAM], 2011), 145-303.

6 Aydın Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 185-368.

7 Abdullah Sawas, *İhticâc ve Tercihin Kıraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 99-184.

8 Cafer Yıldız, *İbn Hâleveyh'in el-Hücce fi'l-Kırââti's-Seb'a İsimli Eseri Bağlamında Yedi Kıraatte Hüccet Olgusu* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi Tezi, 2016), 54-114.

9 Uslu, *Kıraatlerde Hüccet Kavramı*, 74-93

sans çalışmaları; Nesrişah Saylan'ın "Tabersî'nin Kıraatlerin Hücetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi"¹⁰ ve Recep Koyuncu'nun "Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ı Özelinde Bir Tahlil"¹¹ adlı makale çalışmaları öne çıkan araştırmalardır. Bedruddîn 'Abdulkerîm Aḥmed'in "'İlmu'l-ihticâc li'l-kırâât min 'aşri't-tenzîl ilâ 'aşri't-tedvîn"¹² ve 'Abdurrahîm b. 'Abdillâh b. 'Umer eş-Şinkîfî'nin "Mevâridü tevcihi'l-kırââti'l-Ḳur'âniyye"¹³ adlı makale çalışmaları ise Türkiye dışında kıraat ihticâcı hakkında son dönemlerde yapılan araştırmalardan bazılarıdır. Ayrıca Türkiye'de İbnü'l-Cezerî'nin *Neşru'l-kırââti'l-'aşr* adlı eserindeki kıraat ihticâcı uygulamalarına dair kaleme alınan bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Buna ilaveten Cezayir'den Mehdî Dehîm adlı araştırmacının konu hakkında, 2018 yılında Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumunda sunmuş olduğu bildirisinin yayımlanmış hâli olan "en-Neşr Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatleri Delillendirme ve Değerlendirme Metodu"¹⁴ adlı bir çalışma mevcuttur. Zikredilen çalışmalar her ne kadar kıraat ihticâc alanıyla ilgili olsa da araştırmancının konusu olan İbnü'l-Cezerî'nin Neşr'i özelinde kıraat ihticâcına dair tek çalışma Mehdî Dehîm'e aittir. Tespit edilebildiği kadarıyla onun bu çalışmasında kıraat edebiyatı bir yana, kıraat ihticâcıyla alakalı olarak ilk dönem me'âni'l-Kur'ân ve me'âni'l-kıraat literatürlerinden istifade edilmediği müşahede edilmekte, diğer disiplinlerden yeterince faydalanılmadığı anlaşılmaktadır.¹⁵ İhtiyaca binaen ortaya çıktığı söylenebilecek bu çalışmada ise İbnü'l-Cezerî'nin Neşr'i bağlamında tezahür eden kıraat ihticâcı yukarıda zikredilen hususlar da gözetilerek ortaya konmaktadır.

Araştırmada, İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr*'inde yapılan ihticâc pratiklerinin Arap dili, rasmu'l-muşhaf, tefsir vb. materyalleri belirlenmeye çalışılmaktadır. Akabinde ise *Neşr*'in uşûl ve ferşu'l-hurûf bölümlerindeki ihticâc örneklerinden belirlenenler, ilk dönem ihticâc icralarıyla mukayese edilmektedir. Ayrıca tefsir ve hucetu'l-kıraat literatürlerinden de istifade edilmekle beraber çalışmanın merkezinde *Neşru'l-kırââti'l-'aşr* ile me'âni'l-Ḳur'an ve

10 Nesrişah Saylan, "Tabersî'nin Kıraatlerin Hücetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 981-990.

11 Recep Koyuncu, "Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ı Özelinde Bir Tahlil", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (Aralık 2019), 332-354.

12 Bedruddîn 'Abdulkerîm Aḥmed, "'İlmu'l-ihticâc li'l-kırâât min 'aşri't-tenzîl ilâ 'aşri't-tedvîn", *Câmi'atu Ummi'l-Kurâ* (Erişim 18 Ekim 2023).

13 'Abdurrahîm b. 'Abdillâh b. 'Umer eş-Şinkîfî, "Mevâridü tevcihi'l-kırââti'l-Ḳur'âniyye", *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 152 (1436/2015), 109-129.

14 Dehîm, "en-Neşr Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatleri Delillendirme ve Değerlendirme Metodu", 484-487.

15 Mukayese için bk. Dehîm, "en-Neşr Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatleri Delillendirme ve Değerlendirme Metodu", 475-488.

me'âni'l-kıraat/huccetu'l-kıraat edebiyatlarının ilk numuneleri yer almaktadır. Şöyle ki ilk aşamada *Neşr*'de yapılan kıraat tevcihlerinin takip edilen metot, başka bir deyişle istifade edilen unsurlar ele alınmaktadır. Bir sonraki aşamada ise *Neşr*'in uşûl ve ferşu'l-hurûf bölümlerinde tevcihi yapılan kıraat ihtilaflarından seçilen dört örneğin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. 'Abdillâh el-Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşî'î el-Belhî Aḥfeş el-Evsat'ın *Me'âni'l-Kur'ân*, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâ'il el-Murâdî en-Nehḥâs'ın *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* adlı ilk dönem me'âni'l-Kur'an eserlerindeki ve Ebû Manşûr Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî'nin *Kitâbu Me'âni'l-kırâât* ve Ebû 'Abdillâh el-Ḥuseyn b. Aḥmed b. Ḥâleveyh el-Hemedânî'nin *el-Ḥucce fi'l-kırââti's-seb'* adlı me'âni'l-kıraat adlı eserlerindeki durumu karşılaştırılmaktadır. Nihai olarak ise bu eserlerdeki ihticâc amelîyesinin İbnu'l-Cezerî'nin *Neşr*'deki ihticâc uygulamalarına etki edip etmediği araştırılmaktadır.

Araştırmanın neticesinde *Neşr*'de yapılan ilgili ihticâc örneklerinin bazısına, hicrî 2.-4. yüzyıllarda telif edilen me'âni'l-Kur'ân ve me'âni'l-kıraat geleceğinde nadiren yer verildiği saptanmaktadır. Yine İbnu'l-Cezerî'nin; kıraat ihtilafının olmadığı yerlerde de ihticâc pratiğine başvurduğu ve kıraat ihtilaflarının Arap dili, rasmu'l-muşhaf, tefsir vb. argümanlarla tevcih edildiği müşahede edilmektedir. Buna ilaveten ihticâc uygulamalarının mukayesesinde istifade edilen eserlerde ulaşılan verilerle İbnu'l-Cezerî'nin *Neşr*'de yaptığı uygulamaların birbirlerine benzerlikleri tespit edilmektedir. Ayrıca çalışmada yararlanılan tefsir eserlerindeki konuyla alakalı malumatın da yine *Neşr*'dekiyle benzeştiği görülmekte ve *Neşr*'in ihticâca dair müstakil bir eseri olmaması dolayısıyla mezkûr eserde yapılan ihticâcların ancak gereksinim hâlinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

1. Kıraat İlminde İhticâc'ın Mahiyeti ve Tarihsel Süreci

Kıraat ihtilaflarının nedenlerinin ortaya konduğu illiyet/nedensellik uygulamaları; ihticâc (إِخْتِجَاعٌ), ḥucce (حُجَّةٌ), tevcih (تَوْجِيهٌ) ve 'illet (عِلَّةٌ) gibi kavramlarla ifade edilmektedir.¹⁶ Kırâât ihtilaflarına ait illiyetlerin ortaya konduğu çalışmalar ise "tevcihu'l-kıraat", "ilelu'l-kıraat", "ḥucceu'l-kıraat" ve "el-ihcâc li'l-kıraat" terkipleriyle anılmaktadır.¹⁷ Bununla birlikte mevzubahis ihtilaf-

16 Uslu, *Kıraatlerde Huccet Kavramı*, 7-10. İhticâc uygulamasına dair farklı isimlendirmeler için bk. Şinkîti, "Mevâridü tevcihi'l-kırââti'l-Kur'âniyye", 107.

17 Düserî, *Mu'cemu'l-muştalahât*, 46. Benzer kullanımlar için bk. Uslu, *Kıraatlerde Huccet Kavramı*, 7.

lara dair illiyet uygulamaları için zikredilen isimlerden ihticâc, ħ-c-c kök harflerinin iftî'âl babından bir mastar olarak kullanılmakta,¹⁸ mezkûr kelimenin mazi fiil formu olan كَسَحَ kelimesi ise sözlükte “kastetmek” manasına gelen كَسَحَ kelimesiyle aynı anlamı taşımaktadır.¹⁹ İhticâc kelimesinin sözlük manalarından bir diğeri “delil edinmek” tir.²⁰ Aynı kavram, ıstılahta ise “Kırââtlerin tefsir ve lügatteki vecîhlerinin açıklandığı ilim.” olarak izah edilmektedir. Ne var ki bu uygulama, kıraatlerin sıhhatinin ihticâc marifetiyle delil getirilen illetlere bağlı olduğu zehabına kapılma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.²¹ İhticâc kavramıyla eş anlamlı olan ħucce kavramına ise “Burhan, ikna edici delil, açık kanıt ya da bir kişinin düşüncesinin doğruluğunu ispat etmek için getireceği delil.” gibi anlamlar yüklenmektedir.²² Ayrıca Curcânî ħucce kavramını, “Kendisiyle iddianın doğruluğuna delil getirilen şeydir.” şeklinde tarif etmektedir.²³

Ķırâât ihtilaflarının sebep olduğu tartışmalar, kıraat ihticâcının yapılmasına zemin hazırlayan unsurlardan biridir.²⁴ Ķırâât disiplinine ait ihticâc uygulamalarıyla; farklı okuyuşlar sebebiyle (kıraat ihtilaflarıyla) muhataplar nezdinde ortaya çıkabilecek soru işaretlerinin deliller vasıtasıyla giderilmesinin amaçlandığı müşahede edilmektedir. Öyle ki daha önce temas edilen ihticâc ve benzeri kavramlara yüklenen anlamlar çerçevesinde kıraat ilminde ihticâc olgusunun, kıraat ihtilaflarına ait ilmî zeminin ortaya konulması amacıyla neşet ettiği anlaşılmaktadır.

Herhangi bir kıraat ihtilaflarının sıhhatinin tespiti için yapılan ihticâc uygulamalarında âyet, ħadîs, sahabe okuyuşu, resmu'l-muşħaf, tefsir,²⁵ lügat,²⁶ vb. argümanlardan yararlanılmaktadır. Örneğin Nisâ sûresinin 5. âyetindeki قِيَامًا kelimesinde iki farklı okuyuş söz konusudur. İlgili kelimedeki med harfi olan elif; Nâfi' ve İbn 'Âmir kıraatlerinde ħazfedilmekte, diğerk kıraatlerde ise işbât edilmektedir.²⁷ Bu nedenledir ki kıraat ihtilaflarına ve ihticâcına yer verilen

18 Aħmed, “İlmu'l-ihticâc”, 4.

19 Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muħammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, ts.), 2/226-227.

20 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/228. Ayrıca bk. Uslu, *Kıraatlerde Hucce Kavramı*, 7.

21 Dûserî, *Mu'cemu'l-muşħalahât*, 46.

22 Maħmûd 'Abdurraħmân 'Abdulmun'im, *Mu'cemu'l-muşħalahât ve'l-elfâzî'l-fikhiyye* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 1/551.

23 'Alî b. Muħammed eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985), 86. Ayrıca bk. Uslu, *Kıraatlerde Hucce Kavramı*, 10.

24 Meħdî Deħîm, “en-Neşr Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatleri Delillendirme ve Değerlendirme Metodu”, 487.

25 Uslu, *Kıraatlerde Hucce Kavramı*, 26-47.

26 'Abdulħadî el-Fadlî, *el-Ķırââtü'l-Ķur'âniyye: Târîħun ve ta'rîfun* (Beyrut: Dâru'l-Ķalem, 1405/1985), 39.

27 Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'd b. 'Uşmân el-Endelusî ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-Ķırââtî's-seb'i'l-meşħûra*, thk. 'Abdulmuħeymin 'Abdusselâm et-Taħħân vd. (Şarika: Câmi'atu'ş-Şarika,

tefsir kaynaklarında, Nâfi' ve İbn 'Âmir kıraatlerinde icra edilen *hazf* vechinin tefsir ve dildeki dayanakları belirtilmektedir. Nitekim Zemaşşerî tarafından mezkûr kelimedeki bu iki okuyuşun aslında aynı manayı taşıdığı ifade edilmekte ve bu kelimedeki kıraat farklılığı *عوذا* ve *عيادا* kelimelerindeki mana ilişkisi üzerinden açıklanmaktadır. Bununla birlikte İbn 'Umer'in (ö. 73/693) *قِيَامًا* kelimesini *قِيَامًا* şeklinde okuduğu da Zemaşşerî tarafından dile getirilmektedir.²⁸ Zemaşşerî'nin dil eksenli yaptığı bu izahatlar, mevzubahis kıraat ihtilafları açısından epistemolojik bir değerlendirme niteliği taşımaktadır. Ayrıca kıraat ihticâcının zaman zaman rasmu'l-muşhaf ile de yapıldığı görülmektedir. Şöyle ki İnsân sûresinin 4. âyetindeki *سلا سلا* kelimesi üzerinde vakf yapıldığında kurrâ'ya iki farklı vecîh isnad edilmektedir. İlgili kelimeyi munşarif olarak gören kurrâ', bu vecîhlerden med vechini icra etmektedir. Şu sebeple ki müşhaf hattında söz konusu kelimenin son harfi, med harfi olan eliftir. *سلا سلا* kelimesini munşarif olarak kabul edenlerin med vechini uygulamalarına delil olarak gösterilen bir diğer kanıt ise şiirdeki kullanımdır. Zira *ğayr-i munşarif* bir kelime, şiirlerde zaman zaman munşarif gibi kabul görüp uygulama ona göre yapılmakta ve bu nedenle *tenvîn ziyade* edilmektedir. Bu bağlamda Mutemmim b. Nuveyra el-Yerbû'î'nin divanından bir beytin ilk kısmı olan "فَمَا وَجُدُ أَطَارِ ثَلَاثَ رَوَائِمٍ"²⁹ ifadesinde aynı şekilde *ğayr-i munşarif* bir kelime olan *رَوَائِمٍ* kelimesine munşarif kelime muamelesi yapıldığı ve bu nedenle *tenvîn* ilave edildiği görülmektedir. *سلا سلا* kelimesini *ğayr-i munşarif* olarak kabul eden ve ona göre icra eden kurrâ' tarafından ise mevzubahis kelime *tenvînsiz* okunmaktadır.³⁰ Bu açıklamada üç husus ortaya çıkmaktadır. Bunlar şiir, şarf ilmi ve hatt-ı 'Usmânî'dir. Dolayısıyla bu örnekte kıraat ihticâcî, mezkûr üç argümanla yapılarak *سلا سلا* kelimesinin farklı şekillerde okunması-

1428/2007), 2/586; Ebu'l-Kâsim Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed 'Alî en-Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Mecdî Muḥammed Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/262.

28 Ebu'l-Kâsim Maḥmûd b. 'Umer b. Muḥammed ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki ğavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vucûhi't-te'vîl*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd – 'Alî Muḥammed Mu'avvad (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998), 2/20.

29 Yerbû'î'nin divanından bir kesit olan *أَصْبَنَ مِحْرًا مِنْ حَوَارٍ رَوَائِمٍ* ifadesi, "Süt annelerin (deve) taşıdığı şefkat duygusu güreş meydanına devenin yavrusunu çekerken harcadığı eforun üç katıdır." anlamını taşımaktadır. Görüldüğü üzere *ğayr-i munşarif* bir kelime olduğu hâlde *رَوَائِمٍ* kelimesine söz konusu beyitte munşarif kelime muamelesi yapılarak *tenvîn* verilmiştir.

30 Ebû Zur'a 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Zencele, *Huccetu'l-kirâât*, thk. Sa'îd el-Efġânî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 737-738; Ebû Ḥayyân Muḥammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, nşr. Sîdkî Muḥammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1431-1432/2010), 10/360.

nın sahilhliği başka bir deyişle ilmî zemini ortaya konulmaktadır. Buradan hareketle kıraat ihticâc uygulamalarına ait amacın icra edilen farklı okuyuşların oturduğu zemini açıklamak olduğu anlaşılmaktadır.

İlk dönemlerde kıraat ilminde ihticâc olgusunun şifahi olarak ortaya çıktığı, sonraki dönemlerde ise eserlerde kendine yer bulmaya başladığı görülmekte;³¹ fakat bu hususun tarihlendirilmesi noktasında farklı görüşler mülâhaza edilmektedir. Bununla birlikte kıraat ihticâcına dair verilen eserlerin İbn Mucâhid sonrasına rastladığını serdedenler malumdur.³² Bu bağlamda 'Abdulhâdi el-Fadlı, İbn Mucâhid'in şâz ve meşhûr kıraatler hakkında yazdığı kitapların bu konuda teşvik edici bir unsur ve bu konunun mihveri olduğuna dair kanaatini belirtmektedir. Ayrıca Fadlı, bu konuda ilk eser telif edenin İbn Mucâhid'in çağdaşlarından Ebû Bekr Muħammed b. es-Serî b. Sehl İbnu's-Serrâc el-Bağdâdi (. 316/929) olduğunu zikretmekle beraber İbnu's-Serrâc'ın söz konusu eserini tamamlayamadığını ifade etmektedir. İbnu's-Serrâc'ın kıraat ihticâciyla ilgili eserini bitirmeye muvaffak olamaması sebebiyle Fadlı'nın bu literatürle alakalı olarak zikrettiği Muħammed b. Ėasen el-Enşârî, ihticâc halkasının ilk unsuru olarak düşünülebilir.³³ Bir diğer görüşe göre bu edebiyata müteallik olarak ilk defa İbn Kteybe tarafından eser kaleme alındığı ifade edilmektedir.³⁴ Üçüncü görüşe göre ise kıraat ihticâcına ait uygulamalar müstakil eserlerde veyahut kıraat ihtilafları ve bunların ihticâcının merkezde olmadığı eserlerde olmak üzere iki farklı şekilde kategorize edilmektedir. Buna göre üçüncü görüşün sahibi 'Abdurrahîm b. 'Abdillâh b. 'Umer eş-şinkîfi tarafından *مَنْهَجٌ إِسْتِفْلَاحِيٌّ* ve *مَنْهَجٌ تَضْمِينِيٌّ* şeklinde iki farklı tasnif yapıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki olan *مَنْهَجٌ إِسْتِفْلَاحِيٌّ* diye adlandırılan metotla; kıraat ihticâcının yapıldığı telifata ait muhtevanın 'ulûmu'l-Kur'ân'ın muhtevasından bağımsız olduğu kastedilmektedir. Yani eserin tazammun ettiği konular sadece kıraat ihtilafları ve bunların ihticâcından müteşekkil olmaktadır. Bu metotla telif edilen eserlerden bazıları şunlardır: Hârûn b. Mûsâ el-A'ver'in *Kitâbun fi vûcûhi'l-kırâât*, Ebû 'Abdillâh el-Ėuseyn b. Aħmed b. Ėâleveyh el-Hemedânî'nin *el-Ėucce fi'l-kırââti's-seb'*, Ebû 'Alî el-Ėasen b. Aħmed el-Fârisî'nin *el-Ėucce li'l-kurrâi's-seb'* ve Mekki b. Ebî Tâlib'in *el-Keş'an vucûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve Ėucecihâ* adlı eserleri. şinkîfi bu usul ile yazılan ilk eserin Hârûn b. Mûsâ el-A'ver'in *Kitâbun fi vûcûhi'l-kırâât* adlı eseri olduğunu kaydetmektedir. İkinci metot olan *مَنْهَجٌ تَضْمِينِيٌّ* yönteminde ise merkezde kıraat ihtilafları ve bunların ihticâci söz konusu olmamakla birlikte mezkûr yöntemle yazılan eserlerin muhtevaları 'ulûmu'l-Kur'ân'ın içerdiği

31 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştiren Bir Yaklaşım*, 21.

32 Mehmet Kılıç, *Molla Ali el-Kârî'nin "Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı* (Ankara: İlahiyât, 2023), 64-65.

33 Fadlı, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye*, 39.

34 Aħmed, "'İlmu'l-ihticâc", 25.

konularla ayniyet arz etmektedir. Şöyle ki bu metotla yazılan eserlerin muhtevaları kendileri dışındaki tefsir, me'âni'l-Kur'ân, i'râb vb. ilimlerle alakalı kitapların içeriğiyle ilişkilidir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*, İbnü's-Serrâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* ile Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* adlı eserleri söz konusu yöntemle muvafık olarak telif edilen eserlerden bazılarıdır.³⁵

2. İlk Dönem Me'âni'l-Kur'ân ve Me'âni'l-Kıraat Literatürü

İslâm dininin en temel referansı olan Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması ihtiyacına binaen birtakım ilimler ortaya çıkmıştır ki bunlardan biri de 'ulûmu'l-Kur'ân literatürünün alt disiplinlerinden olan me'âni'l-Kur'ân geleneğidir. Bu gelenek ilimlerin tasnif ve tedvîninden önce tefsir, i'râbu'l-Kur'ân ve müşkilû'l-Kur'ân gibi disiplinlerin ilk aşamalarına temel teşkil etmektedir. Bu literatüre dair teliflere bakıldığı zaman me'âni'l-Kur'ân'ın; Kur'an-ı Kerîm'e ait lafızların mefhumunu dil bilim ışığında inceleyen bir ilim olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkan me'âni'l-Kur'ân vb. isimlerle adlandırılan disiplinler vasıtasıyla Kur'ân-ı Kerîm âyetleri açıklanırken dil bilimsel yöntemin kullanılması ve güvenilir rivâyetlere müracaat edilmesinin gerekliliği hususu müsellemdir.³⁶

Hicri 2. yüzyılda başlayan tedvîn hareketinin; beraberinde Kur'ân'ın lafızlarına yönelik farklı çalışmaları getirdiği görülmektedir. Bunlardan ğarîbu'l-Kur'ân edebiyatıyla Kur'an-ı Kerîm'deki lafızların manalarına yoğunlaşarak Kur'ân kelimelerinin fehvası yansıtılmaya çalışılmakta, me'âni'l-Kur'ân literatürüyle bu kelimelerin dil bilgisi cihetine yoğunlaşarak Kur'ân'ın anlam derinliğinin aktarılmasına özen gösterilmektedir.³⁷ Yine 'ulûmu'l-Kur'ân'a ait disiplinlerden biri olan me'âni'l-kıraat ise kıraat ihtilaflarına ait illetlerin ortaya konduğu ve temellendirildiği eserlerdir. Bu literatüre ait eserlerin kıraat ihticâcına ait geleneğin ilk örneklerinden olduğu öne sürülmektedir.³⁸ Fakat bu türden eserlerin kıraat ihticâcına ait müstakil olarak yapılan ilk çalışmalar olduğu söylenebilir. Zira Ebû Mansûr Muhammed b. Aḥmed b. Ezher el-Ezherî'nin (ö. 370/980) yazdığı *Me'âni'l-kırâât* adlı eserden önce İbn Mucâhid'in *es-Seb'a fi'l-kırâât* adlı eserinde kıraat ihticâcına yer verildiği bilinmektedir.³⁹

35 Şinķitî, konu hakkındaki metoda dair tasnifini şu ifadelerle vermektedir: *إِنَّ لِلتَّالِيفِ فِي عِلْمِ التَّوْحِيدِ مِنْهُجَ إِسْتِغْلَالِيٍّ، وَمِنْهُجَ تَضَمِينِيٍّ* bk. Şinķitî, "Mevâridü tevcîh", 108.

36 İsmail Aydın, "Meâni'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Ekim 2023).

37 İsmail Aydın, "Meâni'l-Kur'ân".

38 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 369; Uslu, *Kıraatlerde Hucet Kavramı*, 11.

39 Örnek için bk. Ebû Bekr Aḥmed b. Mûsâ b. el-'Abbâs et-Temîmî İbn Mucâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevķî Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1972), 104-105.

İlk dönem me'âni'l-Kur'ân eserlerinde kıraat ihtilaflarına yer verildiği ve Kur'ân kelimelerinin açıklanmasında bu ihtilaflardan yararlandığı saptanmaktadır.⁴⁰ Me'âni'l-Kur'ân geleneğinin ilk örneği sayılabilecek olan ve Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî tarafından kaleme alınan *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı telifte de bu özelliğe rastlanmaktadır.⁴¹ Fakat Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'da, çağdaşı olan Ferrâ' ve Aḥfeş'e kıyasla kıraat ihtilaflarından daha az yararlandığı müşahede edilmektedir.⁴²

Me'âni'l-Kur'ân literatürünün ilk örneklerinden biri, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bu çalışma, Ferrâ' tarafından *Tefsîru müşkili i'râbi'l-Kur'ân* olarak isimlendirilmektedir.⁴³ Ferrâ'nın söz konusu eserinin yazılmasına İbnu'n-Nedîm'in Ebu'l-'Abbâs Sa'leb'den nakille aktardığı şu anekdot ışık tutmaktadır: Halife Me'mûn'un veziri Ḥasen b. Sehl tarafından Kur'ân-ı Kerîm hakkında kendisine sorular yöneltilen 'Umer b. Bukeyr bunları cevaplayamamış, bu nedenle arkadaşı Ferrâ'ya bu konuda bir eser kaleme almasını teklif etmek suretiyle ondan yardım talep etmiştir. Bu durumdan hareketle Ferrâ', kendisinden istenen kitabı öğrencilerine dikte ettirmiştir ki mevzubahis eserde Fâtiḥa'dan başlanarak Nâs sûresinin sonuna kadar Kur'ân-ı Kerîm kelimelerinin bir kısmı dil bilimsel olarak ele alınmakta ve açıklanmaktadır.⁴⁴ Ayrıca kendisinden sonraki dil bilim çalışmaları için temel olan bu eserde, âyetlerden istiḥâd yapılarak Arap diline ait kuralların belirlendiği tespit edilmektedir.⁴⁵

Buraya kadar anlatılan me'âni'l-Kur'ân literatürü yanında sadece kıraat ihtilaflarının ele alındığı ihticâc geleneği de mevcuttur ve bu edebiyat me'âni'l-kıraat olarak bilinmektedir. Söz konusu literatüre dair müstakil olarak verilen

40 Ebu'l-Ḥasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşi'î el-Belhî el-Aḥfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Maḥmûd Karâ'a (Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1411/1990), 1/40, 54-55, 206; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. 'Abdillâh el-'Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1403/1983), 1/13, 273; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988), 1/89, 344; Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâ'îl en-Nehḥâs el-Murâdî el-Mısrî, *Me'âni'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Muḥammed 'Alî eş-Şâbûnî (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kura [Turâşu'l-İslâmî], 1410/1989), 1/281-282, 5/302. Ayrıca bk. Muḥammed Pilgir, "Ebû 'Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ında Kıraat Olgusu ve Söz Konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkileri", *Artuklu Akademi* 10/1 (Haziran 2023), 81.

41 Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1401/1981), 1/13, 308, 352, 2/164, 169, 25, 147.

42 Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1-2; Aḥfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1-2; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 1-3. Ayrıca bk. Pilgir, "Ebû 'Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ında Kıraat Olgusu", 81.

43 Zülfikar Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Ekim 2023).

44 Ebu'l-Ferec Muḥammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muḥammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978), 98-99; Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 397.

45 Örnek için bk. Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/7, 99, 101, 104.

ilk eserler 4. yüzyıla tekabül etmektedir. Me'âni'l-kıraat literatürü hakkında İbn Hâleveyh'in *el-Hucce fi'l-kırââtî's-seb'* adlı eseri başta olmak üzere bazı eserlerin me'âni'l-kıraat ismiyle anılmaması ise bir vaki'dir. Buna karşın adı geçen isimle yazılan ilk eser ise tespit edilebildiği kadarıyla Ebû Mansûr Muhammed b. Aḥmed b. Ezher el-Ezherî'nin *Me'âni'l-kırâât* adlı telifidir.

Me'âni'l-kıraat edebiyatına konu olan eserlerde kıraat ihtilafları, bu ihtilafların dayandığı zeminlerden biri olan filolojik veriler çerçevesinde ortaya konulmaktadır. Bu yapılırken kıraat ihtilaflarının kurrâ'ya nispeti açıklanmakta ve ortaya çıkan ihtilaflar genellikle Arap dili unsurları çerçevesinde tevsik edilmektedir. Umumiyetle durum bu şekilde olmakla birlikte mananın taalluk ettiği kıraat ihtilaflarında ise filolojik ihticâc dışında tefsir ilminden de yararlanılmaktadır.⁴⁶ Bu bağlamda mevzubahis literatür kapsamında İbn Hâleveyh tarafından yazılan *el-Hucce fi'l-kırââtî's-seb'* adlı eserde, kıraat ihtilaflarının naḥv perspektifiyle incelendiği görülmektedir.⁴⁷

3. Neşru'l-Kırââtî'l-'Aşr Adlı Eserde İbnu'l-Cezerî'nin İhticâc Uygulamaları

İbnu'l-Cezerî, kıraat ihtilaflarının tevcîhinde Arap dili, rasmu'l-muşḥaf, tefsir vb. farklı disiplinlerden istifade etmektedir. Ne var ki onun; kıraat ihtilaflarının dayandığı ilmî zemini ortaya koyma çabası, birçok kıraat ihtilaflarında kendini göstermemektedir.⁴⁸ Zira İbnu'l-Cezerî, kıraat ihtilaflarının tevcîhlerini ihtiyaç merkezli olarak ele almaktadır. Ayrıca o, ilgili yerlere mevzubahis ihtilafların gerektirdiği kadar açıklık getirerek ihtilafların sıhhat zeminini yorumlamaktadır.⁴⁹

İbnu'l-Cezerî'nin kıraat ihtilaflarının tevcîhinde yararlandığı argümanlardan birisi, rasmu'l-muşḥaftır. Buna dair örnekler İbnu'l-Cezerî'nin ihticâc uygulamalarında çokça mevcuttur. Nitekim onlardan biri Nisâ' sûresinin 90. âyetinde geçen *حصرت* kelimesidir. Şöyle ki bu kelime, Ya'kûb kıraatinde manşûb tenvînli ve muennes (حصرة) bir isim olarak okunmaktadır. Bu nedendir ki Ya'kûb el-Ḥadramî'ye nispetle hâ (ه) harfi ile vakf yapılmaktadır. İbnu'l-Cezerî, bu konuda *Neşr*'in kaynaklarına müracaatla birtakım bilgiler

46 bk. Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Aḥmed b. Hâleveyh el-Hemedânî İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırââtî's-seb'*, thk. 'Abdul'âl Sâlim Mukerram (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1399/1979), 62-68, 100, 135.

47 Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Aḥmed b. Hâleveyh el-Hemedânî, *el-Hucce fi'l-kırââtî's-seb'*, thk. 'Abdulâl Sâlim Mukerram (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1399/1979), 19 (Mukaddime).

48 Ebu'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-'aşr*, thk. Eymen Ruşdî Suveyd (İstanbul: Dâru'l-Cavşânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Beyrut: Dâru'l-Cavşânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018), 4/2268, 2272-2273.

49 بما حفظ الله، والخصنات، ما ماتوا وما تلو، فعتيت، ثودا، örnekleri için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2246-2248, 2263, 2264, 2374 2377-2378.

vermekte⁵⁰ ve ona göre rasmu'l-muşhafdaki yazımına rağmen bu türden kelimelerdeki ت harflerinde hâ harfi ile vakfedilmesinin sebebi, bu kelimelerin muennes isim olmalarından kaynaklanmaktadır.⁵¹ Yukarıda zikredilen حصرت kelimesi ve benzerlerinde ortaya çıkan kıraat ihtilaflarının rasmu'l-muşhafa muhalif veya mutabık olması durumuna işaretle açıklık getirilmektedir.⁵² İbnu'l-Cezerî, kimi zaman rasmu'l-muşhafa alakalı kıraat ihtilaflarında kanaat belirtirken kimi zaman ise edâ ehlinin bazı icrasını rasmu'l-muşhafa muhalefet ettiği gerekçesiyle zayıf bulmaktadır.⁵³ Ayrıca o, Ebû 'Ubeyd el-Kâsim b. es-Sellâm'dan nakille; el-elifâtu's-seb' (elifu'l-lâhika) konusunda geçen قواريرا kelimesinde, Hicâz ve Kûfe müşhafındaki elifin sabit olduğunu zikretmektedir. Ne var ki bu hususta Ebû 'Ubeyd, 'Uşmân b. 'Affân'ın müşhafındaki ikinci قواريرا kelimesinde bulunan elif'in kazındığını ileri sürmekte ve bu yorumu elif'in silindiğine dair izleri görmüş olmasından hareketle yapmaktadır.

İbnu'l-Cezerî'nin kıraat ihtilaflarının ihticâcında istifade ettiği disiplinlerden biri de tefsirdir.⁵⁴ O, tefsire taalluk eden kıraat ihtilaflarının çok küçük bir kısmında ihticâca yer vermektedir. Şöyle ki İbnu'l-Cezerî'nin ihticâc pratiğinde daha çok farklı yerlerde geçen kök harfleri aynı olan kelimeler üzerindeki kıraat ihtilafları dikkate alınmaktadır. Bu kelimeler genelde bir yerde farklı başka bir yerde farklı şekilde okunduğundan bunların aralarındaki

50 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1892-1893. İbnu'l-Cezerî, söz konusu kaynaklardan *Mubhic* müellifi Sibtu'l-Hayyât'tan حصرت kelimesi ve benzerlerinde vakfın ت harfiyle yapılmasının icmâ' ile sabit olduğu, aksine bu örnekte Ya'küb el-Haçramî'nin icrasının ise كلمة ووجه gibi kelimelerde olduğu üzere hâ harfiyle gerçekleştiği görüşlerini nakletmektedir. İbn Sivâr ise Sibtu'l-Hayyât'ın icmâ' görüşüne muvafık olarak ilgili kelime ve benzerlerinin tamamında tâ-i meftûha (ت) ile vakfedilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ebu'l-Hasen Tâhîr b. Ğalbûn, Ebû 'Amr ed-Dânî ve Ebu'l-İzz el-Kalânî'nin de olduğu bir grup ise tâ-i meftûha meselesinin tamamında olduğu üzere حصرت kelimesinde Ya'küb el-Haçramî kırâatine nispetle hâ harfi ile vakfedildiğini belirtmektedir. bk. Ebu'l-Hasen Tâhîr b. 'Abdilmun'im b. 'Ubeydillâh b. Ğalbûn el-Halebî el-Mısrî, *et-Tezkira fi'l-kırâati's-semân*, thk. Eymen Ruşdî Suveyd (Cidde: el-Cemâatu'l-Hayriyye li-tahfîzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1412/1991), 2/309; Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd b. 'Uşmân el-Endelûsî ed-Dânî, *Mufradatu Ya'küb*, thk. Hâtîm Şâlih ed-Dâmin (Demmâm: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1429), 48; Ebû Tâhîr Aḥmed b. 'Alî b. 'Ubeydillâh b. 'Umer İbn Sivâr, *el-Mustenîr fi'l-kırâati'l-aşer*, thk. 'Ammâr Emîn Dudû (Dubai: Dâru'l-Buḥûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 1426/2005), 2/108; Ebu'l-İzz Muḥammed b. Ḥuseyn b. Bundâr el-Vâsiṭî el-Kalânîsî, *Kitabu'l-Kifâyeti'l-kubrâ fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Cemâluddîn Muḥammed Şeraf (Tanta: Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, 2006/1427), 153; Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. 'Alî b. Aḥmed Sibtu'l-Hayyât, *Kitâbu'l-Mubhic fi'l-kırâati's-semân ve kırâati'l-A'meş vebni Muḥayşin ve ḥtiyâri Ḥalef ve'l-Yezîdî*, thk. Ḥâlid Ḥasen Ebu'l-Cûd (Kahire: Dâru 'İbâdî'r-Rahmân, Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1433/2012), 2/550.

51 Aḥfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/263; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1892-1893.

52 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1889, 1893.

53 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 3/1895, 1897.

54 Örnek için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2247-2248.

farkı ortaya koymak amacıyla kıraat ihtilaflarının tevcihini yapmaktadır. Onlardan biri de Bakara sûresinin 184. âyeti ve Mâide sûresinin 95. âyetinde geçen مسكين kelimesidir. Bu kelime, Bakara sûresinin 184. âyetinde kurrâ'nın bir kısmı tarafından tekil, bir kısmı tarafından da çoğul olarak okunmaktadır. İlgili kelime, Mâide sûresinin 95. âyetinde ise bütün kurrâ tarafından çoğul formuyla okunmaktadır.⁵⁵ İbnu'l-Cezerî, fikhî bir hüküm bildiren bu âyetleri ele alırken müfessirlerin görüşlerinden hareketle bir yorum yapmak yerine kendi müktesebatını kullanarak kurrâ'nın okuyuşunu tevcih etmektedir.⁵⁶

İbnu'l-Cezerî'nin kıraat ihticâcında istifa ettiği disiplinlerden biri de tefsirdir. O, kıraat ihtilaflarının ta'îli bağlamında sarf ettiği cümleler içerisinde Arap dilinde var olan bir şeyin inkâr edilemeyeceğini de ifade etmekte, dolayısıyla dile uygun olan bir kıraat ihtilafının inkârının kabul edilebilir bir şey olmadığını belirtmektedir.⁵⁷ İbnu'l-Cezerî, dil ile yaptığı ihticâc örneklerinden biri de İbrâhîm sûresinin 22. âyetinde geçen بمصرخي kelimesidir. Bu kelime Hâzma kıraatine nispetle ح harfinin kesrası ile okunmaktadır. İbnu'l-Cezerî, mezkûr icranın Benû Yerbû' lehçesinde karşılığının olduğunu ve dil bilginlerinin önde gelenlerinin de bu kullanımı onayladığını söylemektedir.⁵⁸ Ne var ki o, Hâzma kıraatindeki kesra icrasının Zemaşşerî tarafından eleştirildiğini belirtmekte⁵⁹ ve sahih kıraat şartlarını taşıması sebebiyle Zemaşşerî'nin görüşünün dikkate alınacak bir tarafının olmadığını öne sürmektedir. Nitekim Hâzma'nın ilgili kelimedeki uygulaması, tâbî'nin de icra ettiği bir okuyuştur. İbrâhîm sûresinin 22. âyetindeki mezkûr edâdaki nahvî kullanımın günümüze kadar ulaşan yaygın bir kullanıma sahip olduğunu zikretmekte ve bunu örneklendirmektedir.

3.1. Uşûle Dair İhticâc Örnekleri

İbnu'l-Cezerî uşûle dair kıraat ihtilaflarının ilmî zeminini, zaman zaman ortaya koyma ihtiyacı hissetmektedir. Bu başlık altında bunlardan iki örneğe yer verilecek ve bu hususta me'âni'l-Kur'ân, me'âni'l-kıraat/huccetu'l-kıraat, tefsîr ve kıraat literatürlerine müracaat edilecektir.

3.1.1. Bakara Sûresi 34. Âyet

Bakara sûresinin 34. âyetindeki الملائكة اسجدوا terkibindeki kelimelerin birbirine vaşledilmesi hâlinde üç farklı kıraat ihtilafı gerçekleşmektedir. Bunlardan biri

55 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2281.

56 Detaylı bilgi için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2281. Mukayese için bk. Aḥfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/170; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/252-253; Neḥḥâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/120; Ebû Manşûr el-Ezherî Muhammed b. Aḥmed, *Kitâbu Me'âni'l-kirâât*, thk. 'Îd Muşafâ Dervîş vd. (b.y.: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1991), 1/192, 339; İbn Zencele, *Huccetu'l-kirâât*, 124-125, 235-237.

57 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2153.

58 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2403.

59 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/254.

kesra, biri dâmm ve bir diğeri ise işmâm vechidir. Bu ihtilaflardan dâmm vechi itbâ' kaidesine dayanmaktadır.⁶⁰

İbnu'l-Cezerî, Bakara sûresinin 34. âyetindeki الملائكة kelimesi bir sonraki kelimeye vaşledilirken Ebû Ca'fer kıraatine nispet edilen okuyuşun ihticâcını yapmaktadır. Şöyle ki Bakara sûresinin 34. âyetinde geçen الملائكة اسجدوا terkindeki tâ-i marbûta, vaşl hâlinde Ebû Ca'fer kıraatine isnatla ikinci kelimenin ilk harfindeki hemze-i vaşlın harekesine mutabık bir şekilde dâmm harekeyle telaffuz edilmektedir.⁶¹ Şu sebeple ki kesradan dâmmeye geçmenin neden olduğu zorluk, lâzımî kesraya sahip olan harfin harekesinin bir sonraki harf olan vasl hemzesinin ibtidâ' hâlindeki 'âridî harekesine çevrilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim bu türden durumlar için itbâ' kavramı kullanılmaktadır.⁶² Bu kavramla kastedilen şey, herhangi bir harfin harekesinin sonrasındaki harfin harekesine tabi olmasıdır ki bu kullanıma kıraat ihtilaflarında sıkça rastlanmaktadır.⁶³ Ebû Ca'fer'in bu icrası, Ezdi Şenû'e kabilesine ait bir kullanımdır.⁶⁴

Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, Bakara sûresinin 34. âyetindeki dâmm vechinin her ne kadar zorlama bir uygulama olduğunu söylese de o, itbâ' vechinin ilmî zeminini izah etmektedir. Buna göre 'Ukberî ilgili vechi, الملائكة kelimesinin son harfinin; سجد fiilinin emir kipi olan اسجدوا kelimesinin 'ayne'l-fi'lindeki ج harfinin harekesine tabi⁶⁵ olmasıyla gerekçelendirmektedir.⁶⁶ Fakat sulâsî emir fiilindeki hemzenin 'ayne'l-fi'l'in harekesiyle dâbt olmasından kaynaklı olarak böyle bir yorum yapılmış olmalıdır. Nitekim İbnu'l-Cezerî'nin; ilgili vechin ihticâcında kullandığı العارضة kelimesini, hemzenin dâmm harekesi için kul-

60 Detaylı bilgi için bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2151-2153; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ' ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâ'i'l-beşer bi'l-kırââtî'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Muhammed Şa'bân İsmâ'îl (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1987), 1/387.

61 Nitekim bu terkip, adı geçen kıraate nispetle Kur'an-ı Kerim'de varit olan beş yerde de bu şekilde okunmaktadır. bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2151-2152. Ayrıca bk. Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî, *Takrîbu'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*, thk. 'Âdil İbrâhîm Muhammed Rufâ'î (Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li Tıbbâ'ti'l-Muşhafî's-Şerîf, 1433/2011-2012), 451-452; Şemsuddîn Muhammed b. Hâil el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz fi'l-kırââtî'l-erbe'a 'aşera*, thk. Ahmed Hâlid Şukrî (Amman: Dâru 'Ammâr, 1424/2003), 268.

62 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2151-2152.

63 Örnek için bk. Dimyâtî, *İthâfu fudalâ'i'l-beşer*, 2/6, 256.

64 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2152.

65 Bu kavram, kıraat literatüründe itbâ' olarak bilinmektedir. bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2152.

66 Ebu'l-Bekâ' Muhibbuddîn 'Abdullâh b. el-Huseyn b. 'Abdillâh el-'Ukberî, *İ'râbu'l-kırââtî's-şevâzz*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed 'Azzûz (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1417/1996), 1/147-148. Ayrıca bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî vd. (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 1/433-434.

landığı anlaşılmaktadır. Bu da الملائكة kelimesindeki tâ-i marbûta'nın; sonrasındaki vaşl hemzesinin harekesine tabi olduğunu göstermektedir.⁶⁷ Aynı şekilde bu noktada, 'Ukberî'nin ilgili konunun sonunda yaptığı açıklamanın da bu doğrultuda olduğu görülmektedir. Ayrıca 'Ukberî, devamla şunları söylemektedir: "Hâzfedilen hemzenin madmûm olduğuna dikkat çekmek için dâmmeye işaret ile okunur."⁶⁸ Kırtubî ise Bakara sûresinin 34. âyetindeki ilgili kelimedeki mevcut dâmmeye vechinde, لله الحمد şeklinde şâz okuyuşta var olan itbâ' uygulamasının olduğunu ifade ederek bununla الملائكة اسجدوا terki bindeki kıraat ihtilafını tevcih bakımından birbirine benzetmektedir.⁶⁹ Bu noktada لله الحمد şeklindeki kıraat ihtilafında olduğu gibi i'râb kaynaklı bir hareketin itbâ'ın harekesine çevrilmesinin zayıf bir kullanım olduğu iddia edilmekte,⁷⁰ İbnu'l-Cezerî ise bu anlayışın dikkate alınmaması gereken bir görüş olduğunu belirtmektedir. İbnu'l-Cezerî'nin "İ'râb kaynaklı bir hareketin itbâ'ın harekesine çevrilmesinin zayıf bir kullanım olduğu iddia"sı hakkında zikredilen kanaatine temel oluşturan önemli argümanları vardır.⁷¹ Ebû Ca'fer'in büyük kıraat imamlarından olması ve İbn 'Abbâs gibi önemli zevattan kıraat telakki etmesi,⁷² İbnu'l-Cezerî'nin bu konudaki dayanaklarıdır.

Yukarıda ele alınan itbâ' konusu hakkında Ebû Hâyyân'ın orijinal görüşleri vardır. Zira görüşlerine yer verilen diğer müelliflerin serdettiklerine ilaveten o, الملائكة kelimesindeki ة harfinin kelimenin aslından olmadığını, dolayısıyla bu harfin 'âridî hareke alabileceğini öne sürmektedir. Nitekim bu açıklamayla o, dâmmeye vechinin makul bir zemininin bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁷³ Bu konudaki dikkat çekici değerlendirmelerden biri ise İbnu'l-Cezerî tarafından yapılmaktadır. O, Arapça'da benzer bir kullanımı olan herhangi bir kıraat ihtilafının reddedilmesinin mümkün olamayacağını vurgulamaktadır.⁷⁴

67 bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2152.

68 'Ukberî, *İ'râbu'l-kırââtî's-şevâzz*, 1/147-148.

69 Kırtubî, *el-Câmi'*, 1/433-434.

70 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/254. Benzer görüş için bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/112-113.

71 Bk. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2153.

72 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1/605; Ebû Hâyyân el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/246.

73 Ebû Hâyyân el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/246.

74 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2153.

3.1.2. Hûd Sûresi 68. Âyet

Hûd sûresinin 68. âyetindeki مُودَا kelimesinde, rasmu'l-muşhafa taalluk eden kıraat ihtilafı mevzubahistir.⁷⁵ Nitekim Neşr'in muhtevasına göre bu kelimenin geçtiği üç yerde⁷⁶ sadece Ya'kûb, Hamza ve Hafş bu kelimeyi tenvînsiz/ğayr-i muşarîf olarak okurken Necm sûresinin 51. âyetindeki مُودَا kelimesinde ise Ebû Bekr Şu'be zikri geçen isimlere muvafakat etmektedir.⁷⁷

Yukarıda geçen ilgili kelimeyi muşarîf formla okuyanların gerekçesi, mezkûr kelimenin bir bölgeye ya da kabile liderine nispetle müzekker bir isim olmasıdır. Nitekim bu kelimenin muşarîf olarak okunmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Zira isimlerde asıl olan, isimlerin muşarîf olmasıdır. Ayrıca ğayr-i muşarîf kelimelerin iki illeti vardır. Bunlar tenvîn ve kesra hâlidir. Yani bu kelimeler ma'rife hâli hariç olmak üzere tenvîn ve kesra almazlar. Hûd sûresinin 68. âyetindeki مُودَا kelimesini ğayr-i muşarîf formla okuyanlar ise mezkûr kelimeyi kabile anlamına nispetle okumaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu kelime iki illetin varlığı mevzubahis olmaktadır. O da ma'rife ve muenneslik durumudur. Bu ihtilafların icrasında tercih söz konusu olduğundan hareketle her iki kıraat de birbirine eşittir, yani birbirlerine üstünlükleri yoktur ve biri diğerine tercih edilmez.⁷⁸ Ahfeş ise benzer bilgileri verdikten sonra مُودَا kelimesinin Kur'ân'ın tamamında muşarîf formla okunabileceğini söylemektedir.⁷⁹

Mezkûr مُودَا kelimelerinin müşhafa elif ile yazılmasından dolayı bu kelimelerdeki kıraat ihtilaflarına ait tevcihin rasmu'l-muşhaf olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Kisâi'nin Hûd sûresinin 68. âyetinin sonundaki mevzubahis kelimenin elifsiz formunu kesralı ve tenvînli olarak okuması, ikincisinin birincisine yakın olmasına bağlanmaktadır. Şöyle ki Kisâi'nin aynı âyetteki مُودَا kelimesinin ilkini tenvînli okuması, ikinci مُودَا kelimesini de tenvînli olarak okuması için bir sebep olarak görülmektedir. Bununla birlikte bir âyet içerisinde aynı ismin bir yerde tenvînli bir yerde tenvînsiz olarak okunması, Kisâi tarafından hoş görülmemektedir. Zira böyle olursa iki isim birbirine aykırı olarak

75 Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ammâr el-Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Hâzîm Sa'îd Haydar (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1416/1995), 1/351.

76 Bu üç kelimedenden biri Hûd sûresinin 68. âyetindeki ilk مُودَا kelimesidir ki bu kelimenin sonunda elif vardır. Aynı âyetin sonundaki mezkûr kelime ise elif harfi yoktur. مُودَا kelimesinin geçtiği diğer yerler ise Furkan ve Ankebût sûrelerinin 38. âyetleridir.

77 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2377.

78 Ebû Muhammed Hammûs b. Muhammed el-Ķaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb'i ve 'ilelihâ ve hucejihâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 1/533. Benzer ifadeler için bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Ķur'ân*, 2/348, 3/59; Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, 1/351.

79 Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Ķur'ân*, 1/384.

seslendirilmiş olacaktır ki böyle bir uygulama kabul görmemektedir.⁸⁰ Kur'ân-ı Kerîm'in tamamında يتزل kelimesini taḥfîf ile okuduğu hâlde neden En'âm sûresinin 37. âyetinde geçen aynı kelimeyi şeddeli okuduğuna dair kendisine yöneltilen soruya Ebû 'Amr'ın iki kelimenin arasındaki kurbiyeti/yakınlığı göstermesinin bu hususu pekiştirdiği söylenebilir.⁸¹ İbn Hâleveyh, ثمود kelimesinin "fe'ûl" kalıbında "الثَّمَد" kelimesinden olup "az su anlamında" olduğu ve bundan dolayı da bu kelimenin munşarif bir isim olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, kurrâ'nın bu isimler konusunda farklı hareket ettiklerini belirtmektedir. Bu kelimenin sonuna elif harfi ziyade edildiğindeki hâlini munşarif, kelime elifsiz olarak okunduğundaki durumunu ise ğayr-i munşarif olarak gerekçelendirmektedir. Yine İbn Hâleveyh, İsrâ sûresinin 59. âyetindeki الناقة ثمود terkinde bulunan ثمود kelimesinin akabinde gelen elif lâm (ال) takısından dolayı mezkûr kelimeye ziyade elif harfinin hâzfedildiğini belirtmektedir. Bu durumun İhlâs sûresindeki الصمد الله terkinde mevcut duruma benzerdiğini vurgulamaktadır.⁸²

İbnu'l-Cezerî, yukarıda zikredilen ثمودا kelimeleri üzerinde vakf yapılması hâlinde mezkûr kelimeleri munşarif okuyanların elif ile med yaptıklarını, tenvînsîz okuyanların ise her ne kadar rasmu'l-muşaḥfa elif olsa da elifsiz vakfettiklerini aktarmaktadır. Buna ilaveten İbnu'l-Cezerî, bu konuda herhangi bir ihtilaf olmadığını bildirmekle beraber Ebu'r-Rabî' ez-Zehrânî el-Basrî'nin⁸³ (ö. 234/848-49) mevzubahis kelimelerden elif ile yazılanları vakf hâllerinde elif ile okuduğunu belirtmektedir.⁸⁴

3.2. Ferşu'l-Ḥurûf'a Dair İhticâc Örnekleri

İbnu'l-Cezerî, uşûle dair kıraat ihtilaflarında olduğu gibi ferşu'l-ḥurûf'a dair kıraat ihtilaflarının sıhhat zeminini de zaman zaman ortaya koymaktadır. Bu başlık altında da iki örneğe yer verilecek ve bu hususta yine me'âni'l-Kur'ân, me'âni'l-kıraat/huccetu'l-kıraat, tefsîr ve kıraat literatürlerine müracaat edilecektir. Bu suretle İbnu'l-Cezerî'nin kıraat ihticâcı uygulamaları ve bu uygulamalarda selef ulemasının etkisinde olup olmadığı ortaya konulacaktır.

80 Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/20; İbn Zencele, *Huccetu'l-kırâât*, 345.

81 İbn Zencele, *Huccetu'l-kırâât*, 345.

82 İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 188-189.

83 Zehrânî, *Neşr*'in isnâd zincirinde Ḥafş'a nispetle yer almayan bir târiktir. İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2378. (1. dip.)

84 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2377-2378.

3.2.1. Âl-i İmrân Sûresi 156. Âyet

Âl-i İmrân sûresi 156. âyetteki *قتلوا ما ماتوا وما قُتِلُوا* ibaresindeki *قتلوا* kelimesinde *kurrâ'* arasında ihtilaf bulunmamaktadır.⁸⁵ Fakat İbnu'l-Cezerî, buradaki taḥfîf vec-hini tevcih etmek için *قتلوا* kelimesini Âl-i İmrân sûresi 156. âyet dışındaki yer-lerde teşdîd ile okuyanları aktarmaktadır. Teşdîd vechinin de icra edildiği *قتلوا* kelimeleri, Âl-i İmrân sûresinin 168, 169 ve 195., En'âm sûresinin 140. ve Hac sûresinin 58. âyetlerinde geçmektedir.⁸⁶

İbnu'l-Cezerî, Âl-i İmrân sûresinin 156. âyetindeki *قُتِلُوا* kelimesinin diğer *قتلوا* kelimelerinden farklı olarak taḥfîf ile okunmasını, *وما قُتِلُوا* ifadesinin öncesinde bulunan *ماتوا* fiiline uygun olması için ya da buradaki *قتل* ifadesinin Allah yo-lunda gerçekleşmemesine bağlamaktadır. Zira burada kastedilen seferin tica-ret amaçlı olduğuna değinmektedir. Yine o, İbn 'Âmir tarafından Allah yo-lunda olan *قتل*'in (şehadetin) teşdîd ile okunacağı bilgisini nakletmektedir.⁸⁷ Mezkûr âyetin tefsiri yapılırken *إذا ضربوا في الأرض* ibaresi için ticaret vb. sebepler için yapılan yolculuk anlamı verenler vardır ki bu da İbnu'l-Cezerî'nin taḥfîf vechi hakkındaki görüşünü desteklemektedir.⁸⁸

Âl-i İmrân sûresinin 156. âyetindeki *قُتِلُوا* kelimesinde *kurrâ'* her ne kadar ittifak etse de İbnu'l-Cezerî, mezkûr kelimelerin geçtiği diğer yerlerdeki teş-dîd kıraatini de dikkate alarak Âl-i İmrân sûresinin 156. âyetindeki yukarıda anlatıldığı üzere taḥfîf vechini tevcih etmektedir. Âl-i İmrân sûresinin 195. âyetinde geçen *قُتِلُوا* kelimesinde İbn 'Âmir ve Kisâ'i kıraatlerine isnatla icra edi-len okuyuşun tevcihi noktasında ise kelimenin sarf yapısı dikkate alınarak yorum yapılmakta ve söz konusu kelimedeki eylemin tekrar tekrar/defalarca gerçekleştiği anlamı verilmektedir.⁸⁹ Bu görüşten hareketle şehitlerin öldük-ten sonraki hâllerinin açıklandığı hadîs-i şerîfin varlığı bu tevcihi destekleyen bir argümandır. Hadîs-i şerîfin anlamı şu şekildedir: "Dünyadaki nimetlerin hepsi kendisinin olsa da şehit dışında cennete giren hiçbir kimse dünyaya tek-rar dönmek istemez. Çünkü şehit, gördüğü ikramdan dolayı tekrar dünyaya

85 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2247-2248; Dimyâtî, *İthâfu fudalâ'i'l-beşer*, 1/494; 'Abdulfettâh 'Ab-dulğani el-Kâdî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kırâati'l-'aşri'l-mutevâtire min tarîkayî's-Sâtibiyye ve'd-Durra* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981), 72.

86 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2246-2248.

87 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2248.

88 Ebû Muhammed el-Ḥuseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl (Tefsîru'l-Begavî)*, thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989), 2/123; Ebû Ḥayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muḥîṭ*, 3/400; Ebu's-Şenâ' Şihâbuddîn Maḥmûd b. 'Abdillâh b. Maḥmûd el-Ḥuseynî el-Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm* (Beyrut: Dâru İḥyâit-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 4/99-101; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, haz. Asım Cü-neyd Köksal vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/199.

89 İbn Zencele, *Ḥucceṭu'l-kırâât*, 188.

dönüp on kere daha şehit olmak ister.”⁹⁰ Görüldüğü üzere âyetteki teşdîd vechi, eylemin çokluğunu ifade etmekteydi ki bu eylem şehadet eyleminin defalarca gerçekleşmesini anlatmaktadır. Dolayısıyla şehitlerin durumunu anlatan hadisi şerîfin ilgili kıraat tevcihini teyit ettiği söylenebilir.

3.2.2. Nisâ Sûresi 34. Âyet

Nisâ sûresinin 34. âyetindeki حفظ الله terkipteki الله lafzında iki farklı kıraat ihtilafı söz konusudur. Bunlardan biri cumhûrun kıraati olan ref' vechi, bir diğeri ise Ebû Ca'fer kıraatine nispetle icra edilen naşb vechidir.⁹¹

Ebû Ca'fer kıraatindeki icraya göre ما, ism-i mevşûldür. İlgili âyetteki حفظ kelimesindeki merfû' zamir, ism-i mevşûle rücu etmektedir. İbnu'l-Cezerî'ye göre naşb kıraatinde âyetteki ilgili kesitin⁹² anlamı, iffet ve diğer güzel hasletler gibi Allah'ın hakkı olan hususlarda kadının güzel ve doğru hareket etmesini ihtiva etmektedir. Âyetin ilgili bölümünde mananın kapalı olması nedeniyle âyetin doğru anlaşılması için bir takdirde bulunulması gerekmektedir. Dolayısıyla burada fiğh uşûlünde kullanılan lafzın manaya delâlet yollarından biri olan iktidâ ile delâlet benzeri bir yöneme de başvurulmaktadır. Nitekim Allah'ın korunmaya muhtaç olmaması nedeniyle burada الله lafzına bir mudâf takdir edilmektedir.⁹³ Buna göre âyetin ilgili bölümündeki mana, بما حفظه الله takdirinde “*Taat konusunda Allah'ın dinini muhafaza eden kadınlar...*” şeklinde kendini göstermektedir.

Nisâ sûresinin 34. âyetindeki cumhurun kıraat icrasında الله kelimesi, daha önce de ifade edildiği üzere merfû' olarak okunmaktadır. Buna göre ise teşekkül eden mana, “*Kendilerine infak etme ve mehirlerini ödeme konusunda Allah'ın o kadınların haklarını koruması.*” şeklindedir.⁹⁴ İbn 'Âşûr ise âyetin anlamının “*Kadınların kocalarının haklarını, Allah'ın emrine uygun olarak korumaları...*” şeklinde olduğunu belirtmektedir.⁹⁵

90 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buğârî, *Şahîhu'l-Buğârî* (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr, Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1423/2002), “el-Cihâd ve's-Seyr”, 24 (No. 2817). Benzer ifadeler için bk. Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Muslim el-Kuşeyrî, *Şahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Dâru'l-İlâhî, 1412/1991), “İmârât”, 45.

91 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2264; 'Abdulfettâh el-Bâlûvî, *Zubdetu'l-'irfân fi vucuhi'l-Kur'ân*, thk. Atilla Akdemir (Dubai: Câizetu Dubey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1442/2020), 1/207.

92 بما حفظه الله

93 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2264.

94 Neḥḥâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/78.

95 Muhammed eṭ-Ṭâhir İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 5/41.

Sonuç

İlk dönem me'âni'l-Kur'ân ve me'âni'l-kıraat eserlerinde Kur'ân kelimeleri birçok yönden ele alınmıştır. Bunlardan biri de kıraat ihticâcıdır. Bu çalışmada, zikredilen iki literatürün önde gelen eserlerinde yapılan kıraat ihticâcının; İbnu'l-Cezerî'nin *Neşru'l-kırââti'l-'aşr* adlı eserinde yapılan ihticâc uygulamalarına etkileri ele alınmıştır. İlgili literatürlere ve kıraat literatüründe kıraat ihticâcının Arap dili, rasmu'l-muşhaf, tefsir vb. öğelerle yapıldığı görülmüş, aynı şekilde söz konusu eserde İbnu'l-Cezerî'nin de kıraat ihtilaflarını benzer unsurlarla tevcih ettiği tespit edilmiştir.

Çalışmada usûl ve ferşu'l-hurûftan ikişer örnek ele alınmış, bu örnekler Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*, Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*, Aḥfeş el-Evsaṭ'ın *Me'âni'l-Kur'ân*, Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, Neḥḥâs'ın *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ezherî'nin *Kitâbu Me'âni'l-kırâât* ve İbn Hâleveyh el-He-medânî'nin *el-Hucce fi'l-kırââti's-seb'* adlı eserleriyle mukayese edilmiştir. Ne var ki mezkûr eserlerde ilgili örneklerin kıraat tevcihine nadiren yer verildiği görülmüştür. Öyle ki mevzubahis eserlerde ilgili örnekler, Ebû 'Ubeyde et-Teymî ve Ezherî hiç yer vermezken Aḥfeş el-Evsaṭ, Neḥḥâs ve İbn Hâleveyh'in birer örnekte, Zeccâc ve Ferrâ'nın ise ikişer örnekte kıraat ihticâcı yaptıkları müşahede edilmiştir. Bir müellifin ilgili örneklerden birine değinirken başka bir müellifin değinmemesi kanaatimizce müellifler açısından "ehem-mühim" anlayışından kaynaklanmış olmalıdır. Kaldı ki İbn Hâleveyh'in ilgili örneklerden sadece birine değinmesi ise onun mevzubahis eserinin sadece kıraat-ı seb'a'yı içermesinden kaynaklanmaktadır. Zikredilen müelliflerin yaptıkları bu ihticâc işleminin İbnu'l-Cezerî'nin yaptığı ihticâc uygulamasıyla benzerlik arz ettiği görülmüştür. Bunun dışında çalışmanın örneklerinin ele alındığı çalışmalardan müracaat edilen tefsir eserlerindeki görüşlerin de *Neşr*'deki tevcih ile yakınlık gösterdiği saptanmıştır. Ayrıca herhangi bir kıraat ihtilafı bulunmamasına rağmen Âl-i İmrân sûresinin 156. âyetinde İbnu'l-Cezerî'nin kıraat tevcihi yaptığı görülmüş, aksine çalışmada mukayese edilen eserlerde ise Âl-i İmrân sûresinin 156. âyetindeki ilgili kelime olan *قتلوا* kelimesine dair tevcihe rastlanmamıştır. Bununla birlikte İbnu'l-Cezerî'nin *Neşru'l-kırââti'l-'aşr* adlı eserinin tevcih kitabı olmaması sebebiyle yaptığı ihticâcların ihtiyaç odaklı olarak ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

- 'Abdulmun'im, Maḥmūd 'Abdurrahmân. *Mu'cemu'l-muştalahât ve'l-elfâzi'l-fikhiyye*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Aḥfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşî'î el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Maḥmūd Qarâ'a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1411/1990.
- Aḥmed, Bedruddîn 'Abdulkerîm. "'İlmu'l-ihticâc li'l-kırâât min 'aşri't-tenzîl ilâ 'aşri't-tedvîn". *Câmi'atu Ummi'l-Kurâ*. Erişim 18 Ekim 2023. https://drive.uqu.edu.sa/_/baahmed/files/7.pdf
- Âlûsî, Ebu's-Senâ' Şihâbuddîn Maḥmūd b. 'Abdillâh b. Maḥmūd el-Ḥuseynî. *Rûḥu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Aydın, İsmail. "Me'âni'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/meanil-kuran>
- Bâlûvî, 'Abdulfettâh. *Zubdetu'l-'irfân fi vucuhî'l-Kur'ân*. thk. Atilla Akdemir. 2 Cilt. Dubai: Câizetu Dubey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1442/2020.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Ḥuseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-Tenzîl (Tefsîru'l-Beğavî)*. thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *Şaḥîhu'l-Buḥârî*. Dimaşk: Dâru İbn Keşîr, Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1423/2002.
- Bulut, Ali. "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Me'ânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)". *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 391-408.
- Curcânî, 'Alî b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985.
- Dağ, Mehmet. *İhticac Bağlamında- Geleneksel Kıraat Algisına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'd b. 'Uşmân el-Endelusî. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'î'l-meşhûra*. thk. 'Abdulmuheymin 'Abdusselâm et-Ṭahhân vd. 4 Cilt. Şarika: Câmi'atu's-Şârika, 1428/2007.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd b. 'Uşmân el-Endelusî. *Mufradatu Ya'kûb*. thk. Hâtim Şâlih ed-Dâmin. Demmâm: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1429.
- Dehîm, Mehdî. "en-Neşr Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatleri Delillendirme ve Değerlendirme Metodu". *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*. Genel koordinatör: Huriye Martı. 475-488. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Dimyâtî, Aḥmed b. Muhammed el-Bennâ'. *İthâfu fudalâ'î'l-beşer bi'l-kırââti'l-erbe'ate 'aşer*. thk. Muhammed Şa'bân İsmâ'îl. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- Düserî, İbrâhîm b. Sa'îd. *Mu'cemu'l-muştalahât fi 'ilmeyi't-tecvîd ve'l-kırâât*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1425/2004.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. nşr. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1401/1981.
- Ebû Ḥayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*. nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431-1432/2010.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Aḥmed. *Kitâbu Me'âni'l-kırâât*. thk. 'İd Muştafâ Dervîş vd. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1991.
- Fadlî, 'Abdulhâdî. *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye: Târîḥun ve ta'rîfun*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1405/1985.

- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. 'Abdillâh el-'Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1403/1983.
- Hemedânî, Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Aḥmed b. Hâleveyh. *el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'*. thk. 'Abdulâl Sâlim Mukerram. 5-59 (Mukaddime). Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1399/1979.
- İbn 'Aşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Ğalbûn, Ebu'l-Ḥasen Ṭâhir b. 'Abdilmun'im b. 'Ubeydillâh el-Ḥalebî el-Mısrî. *et-Tezkira fi'l-kırâati's-semân*. thk. Eymen Ruşdî Suveyd. 2 Cilt. Cidde: el-Cemâatu'l-Ḥayriyye li-tahfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1412/1991
- İbn Hâleveyh, Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Aḥmed b. Hâleveyh el-Hemedânî. *el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'*. thk. 'Abdulâl Sâlim Mukerram. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 3. Basım. 1399/1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muḥammed b. Mukerram. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, ts.
- İbn Mucâhid, Ebû Bekr Aḥmed b. Mûsâ b. el-'Abbâs et-Temîmî. *es-Seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1972.
- İbn Sivâr, Ebû Ṭâhir Aḥmed b. 'Alî b. 'Ubeydillâh b. 'Umer. *el-Mustenîr fi'l-kırâati'l-'aşer*. thk. 'Ammâr Emîn Dudû. 2 Cilt. Dubai: Dâru'l-Buḥûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 1426/2005.
- İbn Zencele, Ebû Zur'a 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *Hucceu'l-kırâât*. thk. Sa'id el-Efgânî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 4. Basım, 1404/1984.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alî b. Yûsuf. *Takrîbu'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. 'Âdil İbrâhîm Muḥammed Rufâ'î. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li Ṭibâ'ati'l-Muşâfi's-Şerîf, 1433/2011-2012.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alî b. Yûsuf. *Neşru'l kırâati'l-'aşr*. thk. Eymen Ruşdî Suveyd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Ğavşânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Beyrut: Dâru'l-Ğavşânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muḥammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muḥammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978.
- Ķabâkûbî, Şemsuddîn Muḥammed b. Ḥalîl. *İdâḥu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz fi'l-kırâati'l-erbe'a 'aşera*. thk. Aḥmed Ḥâlid Şukrî. Amman: Dâru 'Ammâr, 1424/2003.
- Kâdî, 'Abdulfettâh 'Abdulĝanî. *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kırâati'l-'aşri'l-mutevâtire min tarîkayi's-Şâtibiyye ve'd-Durra*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Ķalânîsî, Ebu'l-'İzz Muḥammed b. Ḥuseyn b. Bundâr el-Vâsiṭî. *Kitabu'l-Kifâyeti'l-kubrâ fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Cemâluddîn Muḥammed Şeraf. Tanta: Dâru's-Şaḥâbe li't-Turâs, 2006/1427.
- Kılıç, Mehmet. *Molla Ali el-Kârî'nin "Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- Koyuncu, Recep. "Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ı Özelinde Bir Tahlil". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (Aralık 2019), 331-358.
- Kudat, Aydın. *Kıraatları Hücetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Ḳurtubî, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi’ li-aḥkâmîl-Kur’ân*. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuḥsin et-Turkî vd. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1427/2006.
- Mehdevî, Ebu’l-‘Abbâs Aḥmed b. ‘Ammâr. *Şerḥu’l-Hidâye*. thk. Ḥâzim Sa’îd Ḥaydar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1416/1995. (Medhal)
- Mekkî b. Ebî Ṭâlib, Ebû Muḥammed Ḥammûş b. Muḥammed el-Ḳaysî. *el-Keşf ‘an vucûhi’l-ḳirâati’s-seb’i ve ‘ilelihâ ve ḥucecihâ*. thk. Muḥyiddîn Ramadân. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 3. Basım, 1404/1984.
- Muslim, Ebu’l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî. *Şaḥîḥu Muslim*. thk. Muḥammed Fuâd Abdalbâkî 5 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ḥadîs, 1412/1991.
- Neḥḥâs, Ebû Ca’fer Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâ’îl el-Murâdî el-Mısrî. *Me’âni’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*. thk. Muḥammed ‘Alî eş-Şâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmi’atu Ummi’l-Ḳura (Turâşu’l-İslâmî), 1408-1410/1988-1989.
- Nuveyrî, Ebu’l-Ḳâsim Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed ‘Alî. *Şerḥu Ṭayyibeti’n-Neşr fi’l-ḳirâati’l-aşr*. thk. Mecdî Muḥammed Sa’d Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Pilgir, Muhammed. “Ebû ‘Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân’ında Kıraat Olgusu ve Söz Konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkileri”. *ArtukluAkademi* 10/1 (Haziran 2023), 79-94. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1257892>
- Sawas, Abdullah. *İhticac ve Tercihin Kıraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Saylan, Nesrişah. “Tabersî’nin Kıraatlerin Hücetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 977-991. <https://doi.org/10.18505/cuid.620337>
- Sibtu’l-Ḥayyât, Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. ‘Alî b. Aḥmed. *Kitâbu’l-Mubḥic fi’l-ḳirâati’s-semân ve ḳirâati’l-A’mes vebni Muḥaysin ve’ḥtiyârî Ḥalef ve’l-Yezîdî*. thk. Ḥâlid Ḥasen Ebu’l-Cûd. 2 Cilt. Kahire: Dâru ‘İbâdî’r-Rahmân, Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1433/2012.
- Şinkîṭî, ‘Abdurrahîm b. ‘Abdillâh b. ‘Umer. “Mevâridu tevcihi’l-ḳirâati’l-Ḳur’âniyye”. *Mecelletu’l-Câmi’ati’l-İslâmiyye* 152 (1436/2015), 103-137.
- Ṭâşköprizâde, Aḥmed b. Muştafâ. *Miftâḥu’s-sa’âde ve mişbâhu’s-siyâde fi mevdu’âti’l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1405/1985.
- Tüccar, Zülfikar. “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ferra-yahya-b-ziyad>
- ‘Ukberî, Ebu’l-Bekâ’ Muḥibbuddîn ‘Abdullâh b. el-Ḥuseyn b. ‘Abdillâh. *İ’râbu’l-ḳirâati’ş-şevâzz*. thk. Muḥammed es-Seyyid Aḥmed ‘Azzûz. 2 Cilt. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1417/1996.
- Uslu, Faruk. *Kıraatlerde Huccet Kavramı ve Bazı Huccet Kitaplarıyla İlgili Değerlendirmeler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal vd. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yıldız, Cafer. *İbn Hâleveyh’in el-Hücce fi’l-Kırâati’s-Seb’a İsimli Eseri Bağlamında Yedi Kıraatte Hücet Olgusu*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsim Maḥmûd b. 'Umer b. Muḥammed. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ḡavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḡâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd – 'Alî Muḥammed Mu'avvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998.



Hicri II-IV. Asır Kıraât İhticâcı Uygulamalarının Sonraki Dönem Kıraât İhticâcı Uygulamalarına Etkileri: *Neşru'l-Kıraâti'l-'Aşr* Özelinde Bir İnceleme

Mehmet Kılıç

İstanbul Medeniyet
Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı

mehmet.kilic@medeni-
yet.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0005-4909-0662>

Muhammed Pilgir

Medine, Suudi Arabistan

muhammedpilgir@istan-
bul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0644-1942>

Araştırma Notu Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makaleye Mehmet Kılıç %50, Muhammed Pilgir %50 katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Hicri II-IV. Asır Kıraât İhticâcı Uygulamalarının Sonraki Dönem Kıraât İhticâcı Uygulamalarına Etkileri: *Neşru'l-Kıraâti'l-'Aşr* Özelinde Bir İnceleme" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'* nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî. *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye li-fehmi'l-hadîsi'n-nebevî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2019, 94 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Fatih Muhammet Yüksel

Arş. Gör. Dr., Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı – Res.
Asst. Dr., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Hadith

fatihmuhammetyuksel@ardahan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9319-2977>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 05/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/04/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Şerh literatürü özellikle hadis söz konusu olduğu zaman kapsamlı ve meşhur örnekleriyle tarihten günümüze kendine özgü bir alan açmıştır. Bugün de bu edebiyatın bir yansıması olarak çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çerçevede anlam-yorum vurgusunun ön plana çıktığı ve ilkelerin ele alındığı müstakil eserler de telif edilmektedir. Hem Türkçe hem de farklı dillerde yapılan bu çalışmaların araştırmacılara farklı açımlar sağladığı ifade edilmelidir. Bunlardan biri Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî'nin konuya giriş niteliği taşıyan *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye li-fehmi'l-hadîsi'n-nebevî* adlı kitabıdır. Kitapta dokuz temel ilke örnekler eşliğinde ele alınmış olup hadis araştırmalarına yeni başlayanların istifade edebileceği bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadisleri Anlamak, Anlam.

Abstract

Commentary literature, particularly in the context of hadith, has opened a unique field with comprehensive and famous examples from early Islam to the present day. Today, various studies are being conducted as a reflection of this literature. In this context, independent works that emphasize meaning-interpretation and discuss principles have been compiled. It should be stated that these studies, conducted both in Turkish and various other languages, offer different insights for researchers. One of the such works is Syed Abdul Majid Ghauri's book, *Basic Principles in Understanding the Hadiths of the Prophet*. This study serves as an introduction to the subject. In the book, nine fundamental principles are discussed with examples and it is a resource from which those who are new to hadith research can benefit.

Keywords: Hadith, Understanding the Hadiths, Meaning.

Hadislerin anlaşılması meselesinin, hadislerin vârid oldukları andan itibaren başladığı rahatlıkla söylenebilir. Zira bir hitabe iradı veya yazının kaleme alınmasının haklı gerekçesi, bir amaç çerçevesinde muhataplara mesaj iletmek ve bir şeyleri anlatabilmektir. İletişimde her zaman bu durum önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmetiyle iletişimi için de aynı şey geçerlidir. Bunun bir sonucu olarak berhayat olduğu dönemde sözleri ve fiilleriyle ne kastettiği ona sorulmuş, sonraki dönemlerde bu anlama çabası belli birtakım ilkeler çerçevesinde yürütülmüştür. Hadis edebiyatının tasnif dönemi ile garîbu'l-hadislerin yazılması, anlama ve yorumlama işleminin dönemselsel bir veçhesini yansıtırken daha mütekâmil örnekleri şerhler vasıtasıyla ortaya konulmuştur. Literatür tarandığı zaman mezkûr edebiyatta birtakım ilkelerin takip edildiği rahatça görülecektir. Mamafih son dönemlerde hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusundaki vurguda bir artış olduğu aşikârdır. İşte, bu durumun bir yansıması olarak araştırmacılar tarafından hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve şerhi bağlamındaki ilkelere müteallik müstakil çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan biri muasır dönem isimlerinden Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî tarafından kaleme alınan *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye li-fehmi'l-hadîsi'n-nebevî* adlı eserdir.¹

ez-Zavâbitü'l-esâsiyye; bir ön söz, kavramsal çerçevenin incelendiği ve hadisleri doğru anlamının önemine vurgu yapılan birinci bölüm, kaidelerin ele alındığı ikinci bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Müellif, ön sözde; hadislerle amel edebilmek ve manaları tespit edip onların künhüne vâkıf olabilmek için

1 Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye li-fehmi'l-hadîsi'n-nebevî* (Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 2019).

doğru bir anlayış, iyi bir fikhî meleke - burada “derinlemesine bilmek, kavramak” şeklinde lügat anlamı kastediliyor olmalı-, güzel bir maksat ve selim idrake sahip olmak gerektiğini vurgulamaktadır.² Ayrıca kitabın telif serencamına değinen yazar, çalışmanın *Mebâdii't-te'âmül me'a's-sünneti'n-nebeviyye*³ adlı eserinden türetildiğini ve giriş kitabı olduğunu beyan etmektedir.⁴ Bunu doğrulamak adına mezkûr çalışmayla bir mukayese yapıldığında *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*'nin ilgili çalışmanın üçte biri hacminde olduğu söylenebilir. Ayrıca *Mebâdii't-te'âmül*'ün hem örnek adedi hem de konuların işleniş bakımından daha doyurucu olduğu belirtilmelidir.

Birinci bölümün kavramsal çerçeveye temas edilen kısmında “zavâbit”, “fehmi” ve “hadis” sözcükleri açıklanmaktadır.⁵ Keza “Hz. Peygamber'in hadisini anlamak” ifadesiyle ne kastedildiği incelenmektedir. Buna göre bu ifadeyle “Hz. Nebî'nin hadisinin kavf, fiil ve takrir cihetinden bilinmesi, fehim ve fikhedilmesi, medlullerinin ve elde edilecek fikhî hükümlerin öğrenilmesi ve bu ahkâmın vücub, nedb gibi derecelerinin tespiti, her nassın uygun yere konumlandırılması” kastedilmektedir. Ayrıca bu zikredilenler, doğru bir anlamaya ulaşmak için konulan belli kurallara uygun biçimde iyi bir düşünme ve derin bir aklî faaliyet icra etmekle meydana gelecektir.⁶ Yazarın mezkûr kavramlarla ilgili açıklama yaparken el-Ezherî'nin *Tehzîbu'l-luga'sı*, İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab*'ı gibi sözlüklerden; İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar*'ı ve es-Suyûtî'nin *Tedrîbü'r-râvî*'si gibi usûl-i hadis eserlerinden istifade ettiği görülmektedir. O Nûruddîn İtr'in *Menhecü'n-nakd*'ı gibi güncel kaynaklardan da yararlanmaktadır. Kitabın hacmiyle orantılı olarak bu kısımda yaptığı açıklamaların giriş bağlamında yeterli olduğu söylenebilir.

Birinci bölümün hadislerin doğru anlaşılmasına değinilen kısmında el-Gavrî, “güzel anlama”nın her zaman arzu edilen bir iş ve hadislerin İslam teşriinde ikinci kaynak olduğuna, bu sebeple de anlam ve maksatlarının düzgün bir şekilde kavranmasının zaruretine vurgu yapmaktadır. Nitekim şâri'in amacına uygun amel ancak böyle gerçekleşecektir. Bunun ardından o, hadislerin yanlış anlaşılmasının yol açacağı problemlere değinmektedir. Hadisleri anlarken aceleyle anlam çıkarımları yapmanın kişiyi Rasûlullah'a iftiraya ve şâri'in belirlemediği kanunlar ortaya atmaya götüreceğini bunun da dinî esasları yıkmaya kadar varacağını belirtmektedir.⁷ Hadisi yanlış anlamanın hem hadis hem de mükellef açısından iki tehlike doğuracağını ifade etmektedir.

2 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 5.

3 İlgili eser için bk. Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî, *Mebâdii't-te'âmül me'a's-sünneti'n-nebeviyye* (Malezya: Penerbit KUIS, 2016).

4 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 6.

5 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 9.

6 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 14.

7 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 15.

İlki, Rasûlullah'ın söylemediği bir şeyin ona nispet edilmesi veya kastetmediği anlam çıkarımının yapılması suretiyle insanlarda hadise karşı bir su-i zan oluşması veya Hz. Peygamber'in yalanlanmasına yol açılmasıdır. *İkincisi* ise mükellefin günaha veya hataya düşmesidir.⁸ el-Gavrî'nin bu çalışması giriş kitabı niteliği taşıdığından sünnetin hücciyeti, sünnet ve hadise yöneltilen itirazlar gibi konular ele alınmamıştır ve meseleye kısıtlı bir açıdan yaklaşmıştır. Ancak kitabın aslı konumundaki *Mebâdiü't-te'âmül'* de bunların doyurucu bir şekilde incelendiği söylenebilir.⁹ Yazar, tüm bid'atların hadisleri yanlış anlamaktan kaynaklandığının altını çizmektedir.¹⁰ Fakat bunun genellemeci bir yaklaşım olduğu vurgulanmalıdır. Zira menşei farklı bid'atların mevcudiyeti bunu reddetmektedir. Bu bağlam içerisinde ehl-i hadis anlayışını benimsediği görülen müellif, amelin imana dâhil olmadığını söyleyenlerin Mürcie olduğunu ve yalnızca "Kim 'Allah'tan başka ilah yoktur' derse cennete girer"¹¹ hadisine tutunarak bu hükme vardıklarını söylemektedir.¹² Ne var ki ameli imana dâhil etmeyen tüm grupların bu şekilde itham edilmesi isabetli değildir. Ayrıca amel-iman ayrılığını savunanların sadece mezkûr hadise tutunduğunu söylemek doğru olmayıp bu konuda başka deliller de mevcuttur.¹³

İlkelerin incelendiği ikinci bölüm eserin büyük kısmını oluşturmaktadır. Bu sebeple her ilkeye müstakillen temas edilecektir. Yazar bu bölümde dokuz ilke belirlemekte ve örnekler eşliğinde izah etmektedir. Bunlar kısaca ele alınacak fakat bir ikisi hâriç örneklerin zikrinden kaçınılacaktır.

İlk kaide, hadisin sıhhat ve sübutundan emin olma. Kur'an ve hadisin ayrılmazlığını vurgulayarak konuya başlayan müellif, hadisler üzerine çalışan herkesin şer'î amelî ve ahlâkî hükümle ilgili istidlal ve istinbat işleminden önce hadisin sübutu noktasında bir güvencesi olması gerektiğini söylemektedir. Sübut ise sened ve metin açısından kabul şartlarının sağlanmasıyla gerçekleşmektedir.¹⁴ Yazar aynı bağlamda isnada bakmaya gerek olmadan

8 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 16.

9 bk. Gavrî, *Mebâdiü't-te'âmül'*, 13-118.

10 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 17.

11 bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "Libâs", 24, (No. 5827); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. İzzeddin Dullî vd. (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "İman", 154.

12 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'*, thk. Ebû Tâhir Zübeyr Ali (Riyad: Dâru's-Selâm, 2009), "İman", 17, (No. 2638).

13 Konuyla ilgili bk. Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit el-Kûfî, *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001), 14 vd.; Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit el-Kûfî, *el-Fikhu'l-ebsat*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001), 55-56; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlimi Kelam* (İstanbul: Tereke Yayınevi, 2007), 82 vd.; Hibetullah b. Ahmed b. Muallâ el-Hanefî el-Mâtürîdî Şücâüddin et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, thk. Câdullah Bessâm Salih (Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2018), 165-171.

14 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 21.

metne zarar veren illetleri sıralamaktadır. Bunlar; hadisin Kur'an'a zıt olması, sabit sünnete, icmâya, akl-ı selime, tarihen sabit gerçeğe,¹⁵ varlık âleminde sabit olan ilmî hakikatlere muhalif olması, hadisin muteber musannefatta yer almaması, lafız ve manasında bozukluk olması, dengesiz mübalağa içermesi, bid'at ihtiva etmesi ve râvisinin de o bid'atın propagandasını yapan biri olması, şeklindedir.¹⁶ Yukarıdaki şartları taşımayan ve bünyesinde mezkûr illetleri barındıran hadislerle zayıf veya mevzu denileceğini belirten müellif sözün devamında uydurma hadisleri derleyen bazı çalışmaların isimlerini sıralamaktadır.¹⁷ Ancak yazarın *ilk kaide* olarak ele aldığı bu maddenin anlama ve yorumlamaya ilgili görülmesi pek isabetli değildir. Zira burada öne çıkan husus, anlaşılmaya çalışılan metnin sıhhat ve sübutuna râcidir. Hâliyle bunun ilkeler arasında kaydedilmesinin yerinde bir tasarruf olmadığı söylenebilir.

İkinci kaide hadisin Kur'an ışığında anlaşılmasıdır.¹⁸ el-Gavrî, hadisi doğru anlamak, tahrif ve başarısız te'vîlden uzak kalmak için hadisin Kur'an ışığında anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Normal durumda mezkûr iki asıl arasında bir zıtlık olamayacağını belirten yazar, böyle bir durum gerçekleşirse o zaman ya hadisin sabit olmadığı ya da bizim yanlış anladığımız şeklinde iki sonuç doğacağını gündeme getirmektedir. Ayrıca isnadı sahih nice hadisin Kur'an'a zıt olduğu gerekçesiyle taz'if edildiğini söylemekte, "Allah toprağı cumartesi günü yaratmıştır"¹⁹ ve "kadınlarla istişare edin zıddını yapın"²⁰ rivayetlerini örnek göstermektedir.²¹ Müellifin konu bağlamında yaptığı tevakkuf vurgusunun²² takdire şayan olduğu ise mutlaka belirtilmelidir.

Üçüncü kaide hadisin aynı konudaki diğer hadislerle arz edilmesidir. Hadislerin birbirini açıkladığı malumdur. Bu sebeple mutlakın mukayyeden, umumun husustan ayırt edilebilmesi için aynı konudaki hadislerin birlikte incelenmesi -yazarın belirttiği üzere- elzemdir. Aksi takdirde hataya düşme

15 Tarihe arz bağlamında bk. Selçuk Coşkun, "'Hadislerin Tarihe Arzı'nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)", *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 177-196.

16 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 24-31.

17 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 32-33.

18 Konuyla ilgili bk. Kâmil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 238-262.

19 Müslim, "Sıfatü'l-Kıyâme ve'l-Cenne", 27; Muasır âlimlerden Muhammed Avvâme'nin bu hadisle ilgili bir incelemesi için bk. Muhammed Avvâme, *Hel fi hadîsi "halakallâhü't-türbete yevme's-sebt" işkâlün? Dirâsetü'l-akvâli fih ve tashîhuhü seneden ve metnen* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017).

20 Ali el-Kârî, *el-Masnu' fi mâ'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1994), 113.

21 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 35.

22 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 38-39.

ihtimali gündeme gelecektir.²³ Yazar konuyu örneklendirmek adına “elbise-leri yere kadar uzatma”²⁴ ve “namaz kılanın önünden bir şey geçmesinin namazı bozması”yla²⁵ ilgili hadisi aynı konudaki hadislerle ilaveten fakih ve muhaddis âlimlerin açıklamaları ışığında incelemektedir.

Dördüncü kaide mütearız hadisler arasında cem’ ve tercihe gitmektir. Zahirin manası birbiriyle zıtlık arz eden iki makbul hadisin bulunması durumuna ıstılahta “muhtelifü’l-hadis”²⁶ dendiğini belirten yazar, normalde sahih hadislerde böyle bir durum olmayacağını ancak böyle bir şeyin vukuu farz edilirse o zaman bu ihtilafın hakikatte değil zahirde olacağını söylemektedir. Bu durumda görünürdeki ihtilafın her iki nassla da amel edilmesi suretiyle cem’ veya tevfiğ [yani te’lif]²⁷ yöntemiyle giderileceğini söylemekte,²⁸ cem’in mümkün olmaması hâlinde gündeme gelecek olan nesh veya tercih yöntemini açıklamaktadır. Sorun hiçbir şekilde giderilemezse en doğru yolun tevakkuf olacağını dile getirmektedir.²⁹

Beşinci kaide hadisleri vârid oldukları sebepler ışığında anlamaktır. Hadislerin vürud sebeplerini bilmenin son derece önemli olduğunu belirten el-Gavrî, hadislerin vârid olduğu dönemdeki şartlar dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini ifade etmekte ve güncel olguların merkeze alınmaması uyarısını yapmaktadır.³⁰ Ayrıca hadislerin vürud sebeplerinden soyutlanması hâlinde anlamda ızdırab ve hatalar ortaya çıkacağına dikkat çekmektedir.³¹ Yazarın bu bölümdeki izahlarının kapsamlı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira esbâb-ı vurûdî’l-hadisle ilgili eldeki verilerin sınrılı olduğu düşünülünce, incelenen bir hadisle ilgili tespit edilen bütün malumata başvurmak gerektiği yönündeki vurgunun³² önemi anlaşılmaktadır.

23 Gavri, *ez-Zavâbitü’l-esâsiyye*, 41.

24 Müslim, “İman”, 171.

25 Müslim, “Salât”, 266.

26 Yazarın kullanımı bu şekildedir. Ancak ıstılahta “muhtelifü’l-hadis” şeklinde de geçmektedir. Bu ilmin tesmiyesi bağlamında bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü’l-Hadis İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 72-75.

27 “Tevfiğ” sözcüğünün te’lif anlamında kullanımına mütekaddim dönemde de örnek bulmak mümkündür. Bk. Çakan, *İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 181, dip. 11; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Sa’d b. Necdet Ömer (Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2016), 2/390.

28 Gavri, *ez-Zavâbitü’l-esâsiyye*, 49.

29 Gavri, *ez-Zavâbitü’l-esâsiyye*, 52-53.

30 Gavri, *ez-Zavâbitü’l-esâsiyye*, 55.

31 Gavri, *ez-Zavâbitü’l-esâsiyye*, 58.

32 Konuyla ilgili bk. Hayati Yılmaz, *Hadisin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi Ebû Süfyân - Herakliyon Görüşmesi Rivayeti Örneğinde* (İstanbul: Motto Yayınları, 2021), 2.

Ayrıca yazar diğer birçok bölümde olduğu gibi bu bölümde de klasik tarzda bir sunum yapmayı yeğlemiştir.³³

Altıncı kaide hadisi zaman ve mekânsal durum ile kendi bağlamı içerisinde anlamaktır. Müellif, aksi takdirde hadisten hatalı sonuçlar çıkacağını vurgulamakta, lafzın bağlamdan koparılmaması gerektiğini söylemektedir. Zira bağlam, konuşanın maksadını tayin etmek için en büyük göstergelerden biri olup hadisin düzgün bir şekilde anlaşılabilmesi için irad edildiği zamansal ve mekânsal bağlamı bilmek gerekmektedir.³⁴

Yedinci kaide hadisi makasıdu'ş-şerî'a doğrultusunda anlamaktır. Yazar, Allah ve Rasûlü'nün belirlediği hükümlerde mutlak surette fayda (maslahat) sağlayan veya zararı uzaklaştıran bir yön olduğunu söylemektedir. Bu faydanın teşrî' faaliyetinde amaçlanan gaye olduğu ve fakihlerin buna "makasıdu'ş-şerî'a" dediğini ifade etmektedir. Bunların hadislerin anlaşılmasında son derece önemli olduğuna dikkat çekmektedir.³⁵

Sekizinci kaide hadisi lügavî, şer'î ve örfî delalet boyutuyla anlamaktır. Hadislerin Arap dilinde vârid olduğunu belirten müellif, hadis araştırmacısının Arapçanın kaideleri doğrultusunda bu lafızların; delaletlerini ve sonradan meydana gelen değişimleri bilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim lafızların bir dönemde belli bir anlamı varken başka bir dönemde farklı bir anlamı olması imkân dairesindedir. Hataya düşmemek için bunların göz önünde bulundurulması gerekmektedir.³⁶

Dokuzuncu kaide ise hadisi hakikat-mecaz ayrımı çerçevesinde anlamaktır. el-Gavrî, Arapça bilgisi sınırlı olan veya hadislerdeki manaları anlamada pek mahir olmayan kişilerin hakikat-mecaz ayrımına dikkat etmeksizin istedikleri gibi te'vîl yapacaklarından endişe edileceğini belirtmektedir. Sonrasında bunu İslamî kavramlarla alay etmek için mesnet edinecek, hadisle modern bilim ve muasır düşünce arasında bir zıtlık oluşacağını söyleyeceklerdir.³⁷

Sonuç kısmında, ilkeleri toplu biçimde anan müellif, bu ilkelerin önemine bir kez daha vurgu yapmakta ve bunların metodik bir usûl oluşturduğunu söylemektedir. Hadislerin incelenmesinde mezkûr ilkelerin göz ardı edilmesi hâlinde modern dönemde karşılaşılan meselelere hüküm verirken hata yapılacağını belirtmektedir.³⁸

el-Gavrî'nin birçok eserinde olduğu gibi bu çalışmasında da sade bir dil kullandığı görülmektedir. Kitap, hadis araştırmacılarına hitap eden giriş seviyesi bir metin görünümündedir. Yazarın bu eserini hadis alanında henüz

33 Konuyla ilgili detaylı bir çalışma için bk. İbrahim Saylan, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd* (Ankara: TDV Yayınları, 2021).

34 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 59.

35 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 63.

36 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 69.

37 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 75.

38 Gavrî, *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye*, 79.

derinleşmemiş kişiler için kaleme aldığı düşünülürse maksadı karşıladığı söylenebilir. Bu vesileyle mütalaa edilmesi tavsiyeye şayandır. Ancak konu bağlamında Türkçe ve Arapça literatürdeki bazı eserlerin bu çalışmaya nazaran oldukça geniş bir içerik ihtiva ettiği ve konuların daha hassas biçimde kritik edildiği izahıta varestedir.

Kaynakça

- Ali el-Kârî. *el-Masnu' fi mâ'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1994.
- Avvâme, Muhammed. *Hel fi hadîsi "halakallâhü't-türbete yevme's-sebt" işkâlün? Dirâsetü'l-akvâli fih ve tashihuhü seneden ve metnen*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelam*. İstanbul: Tereke Yayınevi, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahih*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 3. Basım, 2015.
- Coşkun, Selçuk. "Hadislerin Tarihe Arzı'nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 177-196.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü'l-Hadis İlmi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Çakın, Kâmil. "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 238-262.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit el-Kûfî. *el-Âlim ve'l-müteallim*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit el-Kûfî. *el-Fıkhü'l-ebzat*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.
- Gavrî, Seyyid Abdülmâcid. *ez-Zavâbitü'l-esâsiyye li-fehmi'l-hadîsi'n-nebevî*. Dimaşk: Dâr İbn Kesîr, 2019.
- Gavrî, Seyyid Abdülmâcid. *Mebâdiü't-te'âmül me'a's-sünneti'n-nebeviyye*. Malezya: PE-NERBIT KUIS, 2. Basım, 2016.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Sa'd b. Necdet Ömer. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2. Basım, 2016.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Müsnedü's-sahih*. thk. İzzeddîn Dullî vd. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2. Basım, 2015.
- Saylan, İbrahim. *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Şücâüddîn et-Türkistânî, Hibetullah b. Ahmed b. Muallâ el-Hanefî el-Mâtürîdî. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Câdullah Bessâm Salih. Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 3. Basım, 2018.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'*. thk. Ebû Tâhir Zübeyr Ali. Riyad: Dâru's-Selâm, 2009.
- Yılmaz, Hayati. *Hadisin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi Ebû Süfyân - Herakliyyus Görüşmesi Rivayeti Örneğinde*. İstanbul: Motto Yayınları, 2021.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

Mehmet Kılıçarslan. Müşkîlül-Kur'ân -I- Lafız ve İ'râb
Kaynaklı İşkâl. Ankara: Fecr Yayınları, 2022, 256 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Harun Bozkurt

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı – Res. Asst.,
Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

harunbozkurt@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1023-8592>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/04/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Mehmet Kılıçarslan, *Müşkilü'l-Kur'ân -I- Lafız ve İ' râb Kaynaklı İşkâl* isimli kitabında Kur'ân'ın dilsel yapısından kaynaklı ortaya çıkan anlama dair soruların köklerine inmekte ve çözümlerini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu sorular çerçevesinde meâllerin durumuna dair değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Kılıçarslan'ın temel hedefi, tefsir araştırmacılarına ve genel tefsir okuruna Kur'ân'ı anlama konusunda karşılaşılabilecekleri muhtemel sorunlara karşı dikkat etmeleri gereken hususları göstermektir. Yazar bunu gerçekleştirirken Kur'ân'ın Arapça olması, dilin imkânlarını kullanması ve belirli bir bağlamda inmesine vurgu yapmakta, yaşanan sorunların da büyük oranda bu hususların gözden kaçırılmasından kaynaklandığını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müşkilü'l-Kur'ân, Kur'ân Meâli.

Abstract

Mehmet Kılıçarslan, in his book *Müşkilü'l-Kur'ân -I-Lafız ve İ' râb Kaynaklı İşkâl*, goes to the roots of the questions about the meaning arising from the linguistic structure of the Qur'ân and reveals their solutions. He also evaluates the status of the translations within the framework of these questions. Kılıçarslan's main goal is to show tafsir researchers and general tafsir readers the issues they should pay attention to against the possible problems they may encounter in understanding the Qur'ân. In doing so, the author underlines the fact that the Qur'ân is Arabic, uses the possibilities of the language, and was revealed in a specific context, and argues that the problems experienced are largely due to the overlooking of these issues.

Keywords: Tafsir, Mushkil al Qur'ân, Translation of the Qur'ân.

Dinî nasları anlama faaliyeti epistemolojik bir süreçten önce varlık düzlemindeki gayreti ifade eder. Bu bağlamda Kur'ân'ı anlamanın varlık ve bilgi olmak üzere iki boyutu vardır. Öyleyse nasların anlaşılmasında ortaya çıkabilecek herhangi bir noksan Müslüman zihinde birtakım soruların meydana gelmesine sebep olabilir. Tam da bu noktada entelektüel bir faaliyeti temsil etmek üzere vazedilen müşkilü'l-Kur'ân ilmi devreye girmektedir.

Müşkilü'l-Kur'ân'a dair müstakil literatürün ilk örnekleri hicrî 2. asırdan itibaren görülmeye başlanmış gerek muhteva gerekse yöntem açısından gelişerek günümüze kadar gelmiştir. Ülkemizde bu konudaki çalışmaların henüz sayısı ve içerik açısından tatmin edici seviyede olmadığı dikkate alındığında yapılan her araştırma müşkilü'l-Kur'ân alanında önemli bir adımı temsil edecektir. Bu minvalde, müşkilü'l-Kur'ân'a dair hem tarihî hem nazarî hem de pratik verilerin meâller ile karşılaştırmalı olarak sunulduğu ve iki cilt olarak planlanan bir çalışmanın ilk cildi yayımlanmıştır: Mehmet Kılıçarslan, *Müşkilü'l-Kur'ân -I- Lafız ve İ' râb Kaynaklı İşkâl*. Çalışma, isminde herhangi bir eser özelinde yapılacağına dair kayıt bulunmaması açısından ilgi çekici görünmektedir. Zira bu durum ilk bakışta tarihî, nazarî ve amelî olmak üzere bütüncül bir incelemeyi vadettiği intibahı uyandırmaktadır. Kılıçarslan'ın projesinin ilk ayağını temsil eden bu çalışmanın oluşturduğu izlenim ile muhtevanın mutabakatı ise bu yazıda değerlendirilecektir.

Kur'ân'daki müşkillerin; belagati de içerecek şekilde lügavî, rivayetleri ihtiva edecek şekilde tarihî verilerin bir bütün olarak değerlendirilmesi ile çözümlenebileceğini savunan yazarın çalışması bir giriş ve üç bölümden oluşur. Ön söz kısmında müşkilü'l-Kur'ân ilminin diğer İslamî ilimlerle irtibatını özlü örneklerle ortaya koyan yazar, bu ilmin Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması açısından sahip olduğu önemli konuma rağmen Türkçede bir matbu

kitap ile basılı haline ulaşamadığı bir doktora tezinden başka küllî bir çalışmaya konu olmadığına değinir. Ardından kitap düzeninden, muhtevastan, yönteminden ve faydasından bahseder (s. 11-14). Giriş kısmının *Müşkilü'l-Kur'ân'ın Kavramsal Çerçevesi* alt başlığında müşkilü'l-Kur'ân terimini oluşturan “müşkil” ve “Kur'ân” kelimelerinin iştikakları, sözlük ve terkip düzeyinde ifade ettikleri manayı ortaya koyan yazar (s. 15-16), ulûmu'l-Kur'ân'a ait bir çalışma alanı olarak bu kavramın manasını şu şekilde ifade eder: “Lafız, i'râb ya da konu kaynaklı anlaşılma zorluğu bulunan ayetleri ele alarak olarlardaki kapalılığı ortadan kaldırmaya, çelişki vehmini izale etmeye, işin doğrusunu ortaya koymaya çalışan ilim dalıdır.” (s. 17) Bu başlığın ikinci kısmında ise ilmin tarihine, ortaya çıkışında rol oynayan faktörlere değindikten sonra klasik dönemden günümüze kadar yapılan çalışmaları sıralar. Son olarak müşkilü'l-Kur'ân ile alakalı birtakım kavramları zikredip bazı değerlendirmeler yapar (s. 17-35). “Kur'ân-ı Kerîm'de İşkâl” başlıklı birinci bölümde ise yazar, Kur'ân'daki müşkillerin türlerinden ve bunlara sebep olan iç faktörlerden bahseder. Lafız, i'râb ve mevzu kaynaklı olmak üzere üç müşkil türüne değinen yazar, her birini örneklendirir ve sonuncusunu bu çalışmanın ikinci cildine havale ettiğini belirtir. Ardından Kur'ân'da bulunan mezkûr işkâl türlerini ortaya çıkaran temel saikleri örneklerle açıklar. Son olarak müfessirin karşısına çıkabilecek bu işkâllerin çözüm yollarını da örneklerle izah eder (s. 37-71). “Lafız Kaynaklı İşkâl” başlıklı ikinci bölümde yazar; Arap dilinde bulunan isim ve harf türlerinin anlamlarının hatalı tayininden kaynaklı işkâlleri inceler (s. 73-135). O, “İ'râb Kaynaklı İşkâl” isimli son bölümde ise nahiv ve meânî ilimleri ile alakalı birtakım uygulamaların doğru anlaşılmasından ve bunlara hatalı manalar verilmesinden kaynaklanan işkâlleri tespit ederek detaylıca izah eder (s. 137-240). Sonuç başlığında ise ikinci ve üçüncü bölümlerdeki alt başlıkları maddeler halinde sunar. Ayrıca işkâle konu olan ayetlerde izlenmesi gereken yöntem ile takip edilecek kaynaklara dair tavsiyelerde bulunarak eseri sonlandırır (s. 241-245).

Başlangıç itibarıyla Kılıçarslan'ın kitabın ön sözünde belirttiği düzen, muhteva ve yönetime başından sonuna kadar mutabık kaldığı; eseri kaleme alma gayesini gerçekleştirdiği ve hitap ettiği kitleye vermek istediği mesaj ile sağlıklı bir Kur'ân yorumu düşüncesini ortaya koyduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu minvalde eserde bulunan her bir başlık ile altında incelenen ayetin özenle seçildiği ve hem soruların hem de çözümlerinin açıkça ortaya konulduğu da ifade edilmelidir. Dolayısıyla eserin, Kur'ân'a dair soruların ortaya çıkış sebeplerini açığa çıkarma ve nasıl çözümleneceğine ilişkin sahîh ve bütüncül yöntemi uygulamalı biçimde göstermek olarak belirtilebilecek temel iddialarını gerçekleştirdiği vurgulanmalıdır. Bu meyanda aşağıda incelenecek meseleler tekrar gözden geçirilmesi, tashih edilmesi ve geliştirilmesi önerilen ya da gerekli olan talî hususlar olarak okunmalıdır.

Eser isimleri; muhteva, yöntem ve gaye hakkında bilgi veren ilk unsurlardır. Kılıçarslan'ın eserinde de bu hususa şahit olunmaktadır. Bununla birlikte eserdeki pratik bölümler boyunca her örneğin ardından onun Kur'ân meâllerindeki durumunun karşılaştırmalı şekilde verilmesi itibara alındığında bu faaliyetin de eserin adına yansıtılması beklenirdi. Nitekim yazarın maksatlarından biri de okurun müşkilü'l-Kur'ân açısından Kur'ân meâllerinin durumuna ilişkin fikir edinmesidir. Eserin adının zikredilen hususlar ile tam muatabakatı için bu hususun tekrar değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Literatür değerlendirmesine yer verdiği ön sözde yazar, "Bu ikisinin (M. Halil Çiçek, *Müşkilü'l-Kur'ân*; Süleyman Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân*) dışında ya Kur'ân'ın alt başlıklarına yönelik lokal çalışmalar ya da belirli bir tefsir özelinde yapılan yüksek lisans tezleri vardır ki bunlar da basılmış değildir." (s. 13) ifadelerini kullanmaktadır. Bu durum literatür değerlendirmesi kısmında bazı eserlerin gözden kaçırıldığını göstermektedir. Kronolojik olarak ilerlemek gerekirse, Abdülcélil Candan'a ait *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Ayetler: Müşkilü'l-Kur'ân* isimli oldukça hacimli bir eserden bahsedilebilir. Bu eserin teorik ve tarihî bilgiler ile pratik örnekleri bir arada bulundurması açısından büyük oranda Kılıçarslan'ın çalışması ile benzeştiği söylenebilir.¹ Yazarın dikkate alması beklenen bir diğer çalışma ise Murat Dinler'e ait *Müşkilü'l-Kur'ân* isimli detaylı makaledir. Bu çalışma, kavramın tarihsel izinin sürülmesi, muhtevadaki farklılaşmaların açığa çıkarılması ve uzun literatür bilgisi ile önem arz etmektedir.² Bir diğer önemli eser ise Abdullah b. Hamed Mansur'a ait *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı kitaptır. Bu çalışmada ise müşkilü'l-Kur'ân, ağırlıklı olarak teorik ve tarihî açıdan incelenmiştir.³ Mezkûr çalışmalar kronolojik açıdan Kılıçarslan'ın eserini incelemektedir. Onun literatür değerlendirmesi kısmında bu alandaki Türkçe matbu kaynaklara vurgu yapmasından hareketle Arapça eserleri buraya dahil etmediği kanısına varılabilir. Takip edilen yöntem bakımından Türkçe ya da Arapça ayırımının yapılmasına ilişkin değerlendirme bir tarafta bırakılacak olsa bile Türkçe matbu kaynaklar açısından yukarıdaki eserlerin literatür değerlendirmesine dahil edilmesi beklenirdi. Bu sebeple çalışmanın literatür değerlendirmesinin eksik ve yetersiz olduğu ifade edilmelidir.

Herhangi bir ilmin tarihine ışık tutacak en etkili unsurlardan biri de ona ait literatürdür. Bu ilkedden hareketle müşkilü'l-Kur'ân literatürüne yer verilen eserin bu açıdan geliştirilmesi gerektiği söylenebilir. Yazar, 26. sayfanın

1 Abdülcélil Candan, *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Ayetler: Müşkilü'l-Kur'ân* (İstanbul: Elest Yayınları, 2004).

2 Murat Dinler, "Müşkilü'l-Kur'ân", *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 315-356.

3 Abdullah b. Hamed Mansur, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-kerîm* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1426/2005).

28. dipnotundan anlaşıldığına göre müşkilü'l-Kur'ân'a dair literatürü, bir bütün olarak TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nin⁴ "Müşkilü'l-Kur'ân" maddesinden⁵ birtakım tasarruflar ile özetlemiştir. Tefsir talebelerine ve araştırmacılarına müşkilü'l-Kur'ân konusunda birtakım katkılar sunma gayretiyle ortaya konulan bir kitabın tarihî ve teorik zemini kurulurken ansiklopediden faydalanılması, akademik çalışmalarda kaynak kullanımı açısından sorunlu addedilebilir. Zira ansiklopedi maddeleri, hakkında yazıldıkları konulara dair verileri bir bütün olarak sunan, bununla birlikte herhangi bir tezi savunmayan ilmî yazılardır. Bu sebeple ikincil kaynak olarak kullanılmaya daha uygundur. Bu minvalde yazarın klasik müşkilü'l-Kur'ân literatürüne ilişkin daha dakik bir araştırma yapması ve kendisinden önceki modern çalışmalarda eksik ve hatalı noktaları tespit etmesi, eserden elde edilecek fayda oranının artışı açısından uygun olacaktır.

Kılıçarslan, *DİA* maddesinde birtakım eksikleri ve hataları da aynen tekrarlamıştır. Nitekim Muhammed Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. 666-668/1268-1270) müşkilü'l-Kur'ân ile alakalı iki farklı eserinin bulunduğunu belirtmiştir (s. 27). Bunlardan biri *Mesâilu'r-Râzî ve Es'iletü'l-Kur'âni'l-mecîd ve ecvibetuhâ* gibi isimlerle bilinen⁶ *Ünmûzecun celîlun fî beyâni es'ile ve ecvibe min ğarâibi âyi't-tenzîl*, diğeri ise *Müşkilâtü'l-Kur'ân* isimli eserdir. Birinci eserin Râzî'ye nispetinde açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak şekilde söz birliği bulunmaktadır.⁷ Kılıçarslan'ın Râzî'ye nispet ettiği ikinci eser üzerinde ise biraz durmak gerekir. Zira kaynak olarak kullandığı *DİA* maddesinde ilgili yer incelendiğinde bu bilginin Ferrâc Atâ Sâlim'e ait *Fihrisü't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân* isimli bibliyografik eserden alındığı görülür.⁸ Ancak Râzî'den bahseden tabakât ve kitabiyât eserleri ile onun hakkında yapılan birtakım araştırmalar incelendiğinde ona böyle bir eserin hiç nispet edilmediğine şahit olunur.⁹ Râzî'ye nispet edilen her iki eserin müşkilü'l-Kur'ân ile alakalı olması ve *Es'iletü'l-Kur'ân* isimli eserin kitabiyât kaynaklarında farklı adlarla zikredilmesinden hareketle, yukarıda Sâlim tarafından nispet edilen eserin *Es'iletü'l-Kur'ân*'dan farklı bir kitap olmadığı çıkarımı yapılabilir. İkinci ihtimal ise Râzî'nin adının

4 Çalışmanın ilerleyen sayfalarında söz konusu ansiklopedi için *DİA* kısaltması kullanılacaktır.

5 Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164-167.

6 Necîb Mâcidî, "Dirâse", *Es'iletü'l-Kur'âni'l-mecîd ve ecvibetuhâ min ğarâibi âyi't-tenzîl* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2002), 6.

7 Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvût (İstanbul: IRCICA, 1431/2010), 3/63; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1374/1954), 2/127.

8 Ferrâc Atâ Sâlim, *Fihrisü't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân* (Mekke: Merkezü'l-Buhûsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâs, ts.), 146.

9 Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/63-64; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/112; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/127; Hayreddin Zirikli, *A lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1423/2002), 6/54-55.

tabakâtlarda çeşitli şekillerde geçmesi ve onun muhtelif künyeler¹⁰ ile anılmasından hareketle başkasına ait bir eserin ona nispet edilmesidir.

Konuların anlatımında detay vermek, zaman zaman akışın sekteye uğramasına sebep olsa da bazı durumlarda bir gerekliliktir. Yazar î râb kaynaklı işkâllerden bahsederken Mâide sûresi 6. ayetteki kıraat tartışması ile alakalı bilgi verdiği sırada bu durumu ıskalamıştır. Nitekim o, İmam Âsım (ö. 127/745) kıraatinde *بُرُؤُسُكُمْ* ifadesinden sonra gelmesinden ötürü *أَرْجُلُكُمْ* kelimesinin mecrûr okunduğunu belirtmiştir. Cumhurun ise aynı kelimeyi *بُرُؤُسُكُمْ* sözcüğüne değil de *وَجُوهُكُمْ* lafzına atfetmesi ve Hz. Peygamber'in fiilinin de bu yönde olmasından ötürü mansûb okuduğunu ifade etmiştir (s. 43). Ancak ülkemizde Âsım kıraatine tabi olunmakla birlikte *أَرْجُلُكُمْ* kelimesi mecrûr değil, mansûb okunmaktadır. Yazar, burada Âsım kıraatindeki râvi detayını zikretmeyerek genelleme yapmıştır. Nitekim İmam Âsım'ın iki tane râvisi bulunur: Hafs ve Ebû Bekr. Ebû Bekr rivayetine göre *أَرْجُلُكُمْ* kelimesi mecrûr okunurken Hafs rivayetine göre aynı sözcük mansûb okunur. Hal böyleyken yazarın mutlak olarak Âsım kıraatinde mecrûr okunduğunu ifade etmesi müdakkik bir okuyucuda soru işareti oluşturabilir. Ayrıca *Zâdu'l-mesîr* isimli tefsirin, yazarın atf yaptığı baskısında râvi ayrıntıları bulunmakta ve Hafs rivayeti ile Ebû Bekr rivayeti birbirinden ayrılarak Ebû Bekr rivayetinde söz konusu kelimenin mecrûr okunduğu belirtilmektedir.¹¹

Yazar istiâre sanatının Kur'ân'da kullanılmasından, konuyu bilmeyen kimseler için bunun işkâle yol açabileceğinden bahsettiği paragrafı "...mezkûr hali mükemmel bir istiâre-i temsîliyye ile sunar." (s. 54) ifadeleri ile bitirmektedir. İki paragraf sonra ise "Özellikle mecâz Kur'ân'da en sık kullanılan edebî sanattır, denilebilir." cümleleriyle "Edebî Sanatları Yoğun Kullanması" başlığını örneklendirmeye devam etmektedir. Haddizatında yazarın kullandığı ifadelerde herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Bununla birlikte yaptığı tasnif, mecâzın istiâreden ayrı bir kategori olduğunu ihsas ettirmektedir. Ancak klasik belagat tavrında istiâre sanatı, mecâzın alt başlıklarından biri olarak konumlandırılmaktadır. Öyle ki beyân ilminin altında önce delâlet, teşbih, hakikat ve mecâz kavramları incelenmekte, mecâz; müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayrılmaktadır. Müfred mecâz da istiâre ve mecâz-ı

10 Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/63; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/127; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 9/112.

11 Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001), 1/521.

mürsel şeklinde tasnif edilerek istiârenin, mecâzın alt başlıklarından biri olduğu belirtilmektedir.¹² Dolayısıyla anlatımda bazı düzenlemelerin yapılmasının klasik belâgat tavrına mutabakat açısından önem arz ettiği söylenebilir.

İ'râbın Kur'ân'ı anlama hususundaki önemine sık sık vurgu yapan yazar, üçüncü bölümün başlangıcında birtakım kavramsal ve teorik bilgilere yer vermektedir. Bu bağlamda isnâd konusuna değinmekte, hakikî ve mecâzî olarak iki farklı türü olduğunu söyledikten sonra bunların da lafzen ve manen ikiye ayrıldığını belirtmektedir (s. 137). Bu ayrımın kaynağına dair herhangi bir bilgi vermeyen yazarın zikrettiği örnekler de söz konusu ayrıma tam olarak uymamaktadır. Nitekim birinci paragrafta lafzî/hakikî ve lafzî/mecazî, ikinci paragrafta ise manevî/hakikî ve manevî/mecazî örneklerini zikretmiştir. Manevî/hakikî isnâdı Bakara sûresi 14. ayette "istihza" fiilinin münafıklara isnâd edilmesiyle örneklendirir. Bu örnekte şöyle bir soru akla gelmektedir: "İstihzâ" fiili insanî bir fiil olduğu, kötülüğü ifade ettiği ve burada da beşere isnâd edildiğine göre nasıl bir manevî isnâd meydana gelmektedir? Fiil doğrudan münafıklara isnâd edilmekte hem lafzî hem de manası onlarda doğrudan tahakkuk edebilmektedir. Öyleyse hakiki isnâdın manevî türünün anlamı nedir? Bu sorular bir tarafa yazar, manevî kısmını açıkladığı ikinci paragrafın bütününde manevî/hakikî ya da manevî/mecazî kavramı yerine bilinen hakikî-mecazî isnâd ayrımını¹³ kullanmaktadır (s.138). Bu durum aslı itibarıyla bilinen tasnifin isnâd konusunu yeterince anlatabildiğini, lafzî-manevî ayrımının ziyade olduğunu gösterir.

İçerik ile alakalı olarak yazarın tekrar değerlendirmesinin uygun olduğu son husus ise Hz. Yûsuf ile alakalı açıklamaları bağlamında onun, Taberî (ö. 310/923) hakkındaki ifadeleridir. Bu minvalde yazar, Hz. Yûsuf ile alakalı rivayetten ötürü Taberî'nin bağlamı ihmal edip Yûsuf sûresi 53. ayeti onun sözü olarak verdiğini aktarmaktadır. Buna dair "Daha kötü bir yorum maalesef Taberî'de yer alır." ifadelerini kullanmakta, ardından *Câmi'ül-beyân'* da zikredilen bir rivayete yer vermektedir. Hz. Yûsuf'un azizin karısı ile zina etme girişiminde bulunduğuyla ilişkin rivayetin Taberî'de bulunmasının Yûsuf sûresi 53. ayetteki sözleri Hz. Yûsuf'a ircâ etme düşüncesinden neşet ettiğini ifade eden yazar, bu sebeple yukarıda alıntılanan ifadeleri kullanmaktadır. Taberî ile alakalı olumsuz bir tavrın yansımaları olarak okunabilecek bu sözler, bizce müfessirin eserine dair bütüncül okuma ile onun yöntem ve gayesinin gözden kaçırılmasından kaynaklanmıştır. Zira Taberî'nin ayetin tefsiri ile alakalı ifadeleri bütün olarak okunduğunda, onun bu rivayetlerden hareketle bir hükme varmadığını, daha doğrusu ayette belirtilenler haricindeki

12 Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm: Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 13, 425; Muhammed b. Ömer el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 1438/2016), 294; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî şerhu kitâbi telhîsi'l-miftâh*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 1438/2016), 492.

13 Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 87-90.

bilgilere tevessül etmediğini ve edilmemesi gerekliliğini vurguladığı anlaşılır: "...Bu konuda doğru olan Allah'ın söylediğini söylemek, buna iman etmek, bunun dışındakileri ise bilene, yani Allah'a bırakmaktır."¹⁴ Bu minvalde sûrenin 24. ayetinde geçen "hemm" ve "burhân" kelimelerinin neyi ifade edebileceğine dair rivayetler bir bütün olarak okunur,¹⁵ ardından 53. Ayete dair alakalı açıklama¹⁶ ile beraber düşünülürse şu sonuçlar elde edilir: 1. Taberî'ye göre 53. ayetteki sözün sahibi Hz. Yûsuf'tur. 2. Taberî, 24. ayette geçen *hemm* ve *burhân* kavramlarına dair rivayetleri nakletmektedir. Ancak yukarıda alıntılanan ifadeden hareketle bunların hiçbirine dair kesin delil bulunmadığını da düşünmektedir. Yalnızca ayette zikredilenleri kabul etmek gerektiğine dair ifadeleri de buna delalet etmektedir. Sonuç olarak yazarın, Taberî'nin, 53. ayetteki sözü bağlama dikkat etmemesi sebebiyle Hz. Yûsuf'a ircâ ettiği fikri doğru olmakla birlikte onun hakkında yaptığı diğer değerlendirmeleri yukarıdaki izahlar bağlamında gözden geçirmesi uygun olacaktır.

Eser, müşkilü'l-Kur'ân konusunu tarihî, nazarî ve uygulamalı yönden ele alması açısından oldukça başarılı bir faaliyet gerçekleştirmiştir. Yazım dilindeki -yukarıda dikkat çekilen birkaç husus hariç- kusursuzluk, cümlelerin anlaşılır olması, okuyucunun anlamasını kolaylaştırma adına istisnasız her başlıkta kavramsal ve teorik bilgi verilmesi eserdeki istifadeyi artıran unsurlar olarak zikredilebilir. Alt başlıklarda incelenen her konunun meâller ile mukayese edilerek meselenin vakiadaki durumunun ortaya konulması, böylece meâl yazımı ve okunması ile alakalı sağlıklı bir zemin oluşturulması eserin mümeyyiz vasfı olarak kaydedilmelidir.

Netice itibarıyla Kılıçarslan'ın eseri müşkilü'l-Kur'ân'a dair meselelerin incelenmesi ve uygulamalı olarak ortaya konulması açısından oldukça başarılıdır. Diğer yandan giriş kısmında çizilen kavramsal, tarihî ve teorik çerçeve yönünden ise geliştirilebilir yönleri olduğu da göz ardı edilmemelidir. Böylece kitap, genelde Kur'ân ilimleri özelde müşkilü'l-Kur'ân literatürünün başvuru eserlerinden biri olarak konumlandırılabilir.

14 İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'û'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, 1420/1999), 16/49.

15 Taberî, *Câmi'û'l-beyân*, 16/34-49.

16 Taberî, *Câmi'û'l-beyân*, 16/142.

Kaynakça

- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1374/1954.
- Candan, Abdülcelil. *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Ayetler: Müşkilü'l-Kur'ân*. İstanbul: Elest Yayınları, 2004.
- Dinler, Murat. "Müşkilü'l-Kur'ân". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 315-356.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- Kâtib Çelebi. *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 1431/2010.
- Kazvîni, Muhammed b. Ömer. *Telhîsu'l-miftâh*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 1438/2016.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mâcidî, Necîb. "Dirâse". *Es'iletu'l-Kur'âni'l-mecîd ve ecvibetuhâ min ğarâibi âyi't-tenzîl*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2002.
- Mansur, Abdullah b. Hamed. *Müşkilü'l-Kur'âni'l-kerîm*. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426/2005.
- Sâlim, Ferrâc Atâ. *Fihrisu't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'ân*. Mekke: Merkezu'l-Buhûsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâs, ts.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-ulûm: Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'û'l-beyân ân te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, 1420/1999.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Muhtasaru'l-me'ânî şerhu kitâbi telhîsi'l-miftâh*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 1438/2016.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zirikli, Hayreddin. *A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 1423/2002.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**John Best. *Bilişsel Psikoloji*. çev. Rüçhan Gökdağ. Ankara:
Eğiten Kitap Yayınları, 2021, 351 s.**

Değerlendiren/Reviewed by

Üsame Balıkcı

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı –
Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Psychology of
Religion

usamebalicki@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6095-4151>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 02/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/04/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Bilişsel Psikoloji başlığıyla bu yazıda değerlendirmeye konu olan eser, alanın önde gelen isimlerinden biri olan John Best tarafından kaleme alınmıştır. Bilişsel psikoloji, ikinci dünya savaşından sonra bilgisayar teknolojisi ve bilgi işlem teorileri alanında yaşanan gelişmelere paralel olarak gelişmiş bir alandır. Bu alanın temel hedefi, zihinsel süreçleri, davranışların altta yatan nedenlerinden yola çıkarak incelemektir. Değerlendirmeye konu olan eser, bu bağlamda, bilişsel psikoloji ile akademik düzeyde ilgilenenlere yönelik alternatif bir kaynak sunmak üzere telif edilmiştir. Değerlendirmemizde eserin konu ve amacı, dil ve üslubu, yöntem ve içeriği gibi alt başlıklar üzerinden sistematik bir inceleme yapılacaktır. Eserde müellifin takip ettiği tasnif, üslup ve yöntem dikkate alındığında söz konusu eserin özellikle ders kitabı olarak öğrencilere ve bilişsel psikoloji ile akademik düzeyde ilgilenen kişilere hitap ettiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Bilişsel Psikoloji, Bilgi İşlem, Bilginin Yapısı.

Abstract

The work under review, titled *Cognitive Psychology*, is authored by one of the prominent figures in the field, John Best. Cognitive psychology has evolved parallel to the developments in computer technology and information processing theories, particularly after the Second World War. The primary goal of this field is to examine mental processes by delving into the underlying causes of behaviors. In the context of cognitive psychology, the reviewed work is crafted to provide an alternative resource for those academically engaged with the field. Our evaluation will systematically examine aspects such as the subject and purpose, language and style, method, and work content. Considering the classification, style, and method used by the author in the work, it is evident that the material is particularly tailored for students and individuals engaged with cognitive psychology at an academic level, potentially serving as a textbook.

Keywords: Psychology of Religion, Cognitive Psychology, Information Processing, Structure of Knowledge.

Tarih boyunca insanoğlu birçok olgu ve olayı inceleme konusu yapmıştır. En eski çağlardan beri merak edilen ve çeşitli açılardan incelemeye konu olan unsurlardan biri şüphesiz ki insanın kendi varlığıdır. Bedeni, ruhu, aklı, duygusu, düşüncesi, hayal ve rüyalarıyla birlikte insan gerek felsefi gerek dini öğretilerde kendisine yer bulmuştur. Öyle ki insanın kendisini tanıması dini öğreti açısından inandığı varlıkla ilişkisi için temel bir koşul, felsefi gelenek açısından ise en temel erdem olarak değerlendirilmiştir. 17. ve 18. yy.'da bilimsel paradigmanın değişmesi ile birlikte bilimin pozitivist ilkeleri doğa bilimleri yanında insan ve toplum bilimlerinde de geçerli olmuş ayrıca felsefe çatısı altında inceleme konusu olan birçok alan farklı disiplinlere ayrılmıştır. Böylece insan incelemesi kendisine özgü bir yöntem ile psikoloji adı altında müstakil bir uğraş haline gelmiştir. Döneminin egemen bilimsel karakteri sebebiyle psikoloji 20.yy.'ın ortalarına kadar daha çok davranışçılık (behaviorism) ve psikanaliz kuramları çerçevesinde insanı ele alıp incelerken insanlığın tecrübe ettiği bazı kritik olaylar ve dönemsel gelişmeler neticesinde insanın bilgiyi anlama süreçlerine ve zihinsel faaliyetlerine odaklanan bilişsel psikoloji gelişmeye başlamıştır.

Bilişsel psikoloji, doğrudan zihni incelemek anlamında olmasa da gözlemlenebilir davranışlardan yola çıkarak altta yatan zihinsel süreçleri incelemeye

çalışması nazarıyla bilişsel bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu yazıda değerlendirilecek olan eser de söz konusu bakış açısıyla John B. Best tarafından kaleme alınmış olan ve bilişsel psikolojinin araştırma alanları hakkında bilgi veren "Bilişsel Psikoloji"dir. Eser 2021 yılında Rüçhan Gökdağ'ın çevirisiyle Eğitim Kitap yayıncılığı kanalıyla okurlarıyla buluşmuştur.

Kitabın Konusu ve Amacı

İlki giriş olmak üzere toplamda altı bölüm ve on iki üniteden oluşan eser, içeriği açısından değerlendirildiğinde bilişsel psikolojinin araştırma alanları olan dikkat, hafıza, hatırlama, bilginin organizasyonu, dil, muhakeme ve problem çözme gibi başlıkları konu edindiği görülmektedir (s. 12-13). Buradan anlaşıldığı kadarıyla kitabın amacı -giriş bölümündeki birkaç paragraflık kökensel açıklamaları dışarıda tutacak olursak- bilişsel psikolojinin felsefi temeli veya psikolojik kuram olarak teşekkülü hakkında bilgi vermek değildir. Kitap daha çok farklı zihinsel süreçler üzerine literatürde yer alan çalışmalara dayalı bir akademik derleme görüntüsü arz etmektedir.

Kullanılan Yöntem

Ele alınan eser, temelde bilişsel psikolojinin ana konularını anlatmak üzerine kurgulanmıştır. Fakat eserin herhangi bir yerinde izlenecek yöntem, hedeflenen çıktılar, telif etme amacı gibi bilgilerin paylaşıldığı bir bölüm bulunmamaktadır. Yazar, giriş bölümü olarak adlandırdığı birinci üniteye doğrudan 'bilişsel psikoloji neyi inceler' sorusunu yanıtlayarak başlamış ve kısaca araştırma alanlarını zikrettikten sonra bilişsel psikolojinin Wundt'a (1832-1920) dayanan kökleri ve insan zihninin bilgisayara benzetilmesi ile başlayan araştırma serüveni hakkında bilgi vermiştir. Akademik araştırma literatürünün sunulduğu, konuyla spesifik olarak ilgilenenlerin istifade edeceği nitelikteki bir eser için amaç ve yöntem gibi hususların yer aldığı bir giriş bölümünün bulunmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Ayrıca eserde, ele alınan meseleler hakkında genel bir değerlendirme içeren bir sonuç bölümü de bulunmamaktadır. Her ne kadar eser, bilişsel psikolojinin ana konularını farklı deneysel çalışma yöntem ve çıktıları üzerinden anlatan derleyici bir araştırma karakterine sahip olsa da genel bir sonuç bölümünün yer alması gerekirdi. Buna karşın bazı bölümlerde alt başlıklarla ilgili özet mahiyetinde bilgiler verildiği görülmektedir. Bu durum ele alınan konunun anlaşılmasına katkı sağlayan olumlu bir özelliktir.

İçerik Analizi

Bu kısımda eserin muhtevası genel hatlarıyla ortaya konacak ve değerlendirilecektir. Daha önce dile getirildiği üzere eser, ilki 'giriş' bölümü olmak üzere toplamda altı bölüm ve her bölümün altında yer alan üniteler ile birlikte on iki üniteden oluşmaktadır. Eserin planına göre ikinci, üçüncü, dördüncü ve

altıncı bölümler iki üniteden oluşuyorken birinci bölüm tek, beşinci bölüm ise üç üniteden oluşmaktadır.

“Algı” başlıklı ikinci bölüm “Dikkat ve Örüntü Hatırlama” ile “Gelişmiş Bilişsel Süreçlere Bakış” ünitelerini içermektedir. Bu bölümde dikkatin tanımı, dikkat teorileri, dikkat ile deneyimin buluşması ile ortaya çıkan otomatik dikkat, günlük hayatta dikkatin ne işe yaradığı ve algıya yönelik farklı bakış açıları ele alınmıştır. Yazar burada herhangi bir tanım veya teoriyi benimsememekte konuyla ilgili farklı görüşleri serdetmekle yetinmektedir. Buna göre dikkat, farkındalığın sürece dahil olup olmamasına göre farklı anlamlarda kullanılabilir. Özel olarak seçici dikkat şeklinde bir kavramsallaştırmaya gidilmesi bu açıdan mümkündür. Eserde geçtiği üzere bireyin duyulur nesnelere algılamasında dikkat sürecini açıklayan süzme (boğaz), azaltma, geç seçim ve kapasite teorileri mevcuttur. Yazar söz konusu teorileri kısaca açıkladıktan sonra birinin diğerine göre artı ve eksi noktalarını dile getirerek okuyucu açısından diyalektik bir anlamlandırma sürecine katkı sağlamaktadır.

Bir işlem üzerinde gerekli deneyim miktarına ulaşıldığında artık algı otomatikleşmekte, bilinçte var olan geçmiş deneyim örüntüleri sayesinde algı daha az eforla gerçekleştirilebilmektedir. Bu tarz gelişmiş bilişsel süreçler, iki temel yaklaşım ile yorumlanmaktadır. Yapısalcı yaklaşım, algının gerçekleşmesi için sinir sistemi ve bilişsel süreçlerin düzenleme yapması gerektiğini ifade ederken bir diğer yaklaşım olan direkt yaklaşıma göre sinir sisteminin herhangi bir müdahalesine ihtiyaç duyulmadan doğrudan nesnelere zihne yansıtılması şeklinde algı süreci işlemektedir. Yazar burada her bir yaklaşımla ilgili önde gelen isimlerin çalışmalarından örnekler sunmuştur (s. 60-80). Ancak akabinde algı süreciyle doğrudan alakası olmayan imgeler konusuna geçerek bir nesnenin boyutu ile zihinde kapladığı alan arasındaki ilişkiye değinmiştir. Bu durum, konunun genel akışına zarar verdiği gibi, birçok isim, teori ve çalışmanın zikredildiği bir bağlamda doğrudan ilgili olmayan bir konunun zikredilmesi nedeniyle bir miktar da kafa karıştırıcıdır.

“Hafıza” başlıklı üçüncü bölüm “Hafızanın Yapısal Hesapları” ile “İnsan Hafızası: İşleme Yaklaşımı” ünitelerini içermektedir. Bu bölümde öncelikle bilgi işleme yaklaşımından bahsedilmektedir. Bilgi işleme, hafızada kodların yaratılması, kaydedilmesi, geri çağırılması ve engellenmesi süreçlerini anlatan bir yaklaşım olup bilişsel psikoloji literatüründe genel geçer bir geçerliliğe sahiptir. Yazar öncelikle söz konusu yaklaşımın temel kavramlarını (duyusal kayıt, kısa süreli ve uzun süreli bellek, otobiyografik ve episodik hafıza, unutma mekanizması gibi) ele aldıktan sonra bölümün ikinci ünitesinde kodlama, depolama ve geri getirme süreçlerini ayrıntılı bir şekilde sunmaktadır.

Bu bölümün değerlendirilmesinde göze çarpan ilk husus, anlatımda zaman zaman bahsi geçen deneysel araştırmaların tablo ve şekillerinin görsel olarak sunumudur. Bu şekilde yazar oldukça soyut ve matematiksel olan

araştırma formlarını okuyucu nezdinde somutlaştırarak kavrayışa katkı sağlamaktadır. Değerlendirmede dikkat çeken bir diğer husus muhtemelen çeviriden kaynaklanan kısaltma ifadeler ile ilgili bir problemdir. Şöyle ki eserde kısa süreli ve uzun süreli bellek için çoğunlukla İngilizcedeki kısaltma ifadeleri olan STS ve LTS kullanılmıştır (s. 109). Bir yerde ise aynı cümle içerisinde birinin İngilizcedeki kısaltması (STS) diğerinin Türkçedeki kısaltmasınının (USB) kullanıldığı görülmektedir (s. 94). Bu durum eser genelinde bir tutarsızlık meydana getirmiştir. Çeviri olan bu eserde İngilizce yerine Türkçe kısaltmaların kullanılması daha bütüncül ve tutarlı olurdu.

“Bilginin Organizasyonu” başlıklı dördüncü bölüm “Bilginin Yapısı: Sembolik Yaklaşım” ile “Bilginin Yapısı: Bağlantısal Yaklaşım” ünitelerini içermektedir. Bu bölümde yazar bilgi organizasyonu bağlamında iki ayrı yaklaşımı ele almadan önce, bilginin hatırlanması ve geri getirilmesi durumlarında zihinde meydana gelen değişiklikleri ve bu sürece etki eden faktörleri irdeleyen araştırmalara atıfla konuya genel bir giriş yapmaktadır. Akabinde organizasyon yaklaşımlarından biri olan sembolik şebeke yaklaşımını ele almakta; şebeke modeli varsayımı, öğretilbilir dil kavrayıcısı varsayımı, yayılan aktivasyon varsayımı ve DUK-A modeli gibi örnekler bağlamında konuyu işlemektedir. Önceki bölümler ile karşılaştırıldığında bu bölümde daha teknik bir anlatım tonunun hâkim olduğu görülmektedir. Yazar burada yine diyalektik anlatım tarzını sürdürmekte ve serdettiği alternatif yaklaşımları birbirleri ile mukayese etmektedir. Ancak bölüm sonunda yer alan “bilgi temsili ve geri getirme” ile “konuşma seslerinin organizasyonu” hakkındaki alt başlıklar bölüm için zaten karışık olan bir kompozisyonda fazlalık oluşturmaktadır. Bu açıdan bölüm başlıkları ile bölümde ele alınan hususlar arasında kısmi bir uyumsuzluk olduğu söylenebilir.

“Lisan” başlıklı beşinci bölüm “Lisanın Yapısı”, “Konuşma ve Lisan Algısındaki Bilişsel Süreçler” ile “Lisan Öğrenimi ve Bilişsel Gelişim” ünitelerini içermektedir. Kitabın üç üniteden oluşan tek bölümü olarak öne çıkan bu bölüm, alt başlıklar ve başlıklar altında ele alınan hususlar değerlendirildiğinde diğer bölümlere kıyasla daha tutarlı bir çerçeveye oturmaktadır. Yazar burada lisan kavramının nasıl tanımlanacağından başlayarak, farklı gramer teorileri, lisanın kökeni, sözel seslerin oluşumu, telaffuzu, algılanması ve anlaşılması üzerinde durmuş ve son olarak linguistik gelişim aşamalarından bahsetmiştir. Yazar kitap boyunca olduğu gibi burada da çeşitli teorilerden bahsetirken ilgili kuramcılarının fikirlerine işaret etmiştir. Ancak alanın en önde gelen kuramcılarının biri olan Chomsky’nin fikirlerine işaret ederken diğerlerinin aksine Chomsky’nin eserinin ismine açıkça yer vermesi dikkat çekicidir (s. 240). Bu husus konuyla ilgili temel eserlerin tanıtılması gibi bir kaygı taşıdığını hissettirmektedir.

Eserin son bölümü olan “Düşünmek” başlıklı altıncı bölüm, “Mukavemet Etmek, Kavram Oluşumu ve Kavramsal Yapı” ile “Problem Çözme” ünitele-
rini içermektedir. Anlaşılabacağı üzere burada zihinsel süreçlerin pratik yönü konu edinilmektedir. Yazar bu bölümde düşünmenin ilkeleri ile mantık ilke-
leri arasındaki benzerlik ve farklılıktan yola çıkarak insanın muhakeme yeti-
sini ele almakta akabinde problem türleri ve problem çözüme zihnin geçtiği
süreçler hakkında bilgi vermektedir. Bu bölüm de eserin genel anlatım tarz
ve karakterini yansıtmaktadır.

Dil ve Üslup

Eser dil açısından açık, akıcı ve anlaşılır bir niteliğe sahiptir. Bilimsel çalışma-
lara, teknik kavram ve kuramlara sıkça atıfta bulunması bilişsel psikoloji hak-
kında genel çerçevede bilgi verme amacındaki bir kitap için açıklık ve anlaşıl-
ırlığa hanel getiren bir unsur değildir. Fakat üslup açısından değerlendirildi-
ğinde eserde giriş gelişme ve sonuç şeklinde ilerlenen bir anlatım örgüsü bu-
lunmamaktadır. Bir konuda birden fazla deney, teori ve kuramdan bahsedil-
mesi ile birlikte ana konudan uzaklaşmakta ve bazen konu detay içerisinde
kaybolmaktadır. Çeviriden kaynaklanan bazı güçlükler de eklenince eser
amacından uzaklaşmakta ve okuyucu nezdinde anlaşılabilirliğini yitirmektedir.
Buna karşın eserde bol miktarda yer alan şema, tablo ve grafikler anlaşılabilirlik
problemini hafifletmekte ve okuyucuya kavrayış noktasında destek sağla-
maktadır.

Hitap Kitleleri

Yazar, ulaşmayı hedeflediği muhatap kitleleri ile ilgili bir açıklamada bulun-
mamıştır. Ancak eserin yazım tarzı, tasnifi ve muhtevası incelendiğinde özel-
likle ders kitabı olarak öğrencilere ve bilişsel psikoloji ile akademik düzeyde
ilgilenen kişilere hitap ettiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça Kullanımı

Eserde bilişsel psikoloji konuları literatüre dayandırılarak sunulmuştur. Bu
nedenle her ünite ve her alt başlıkta konuyla ilgili birçok araştırmacının çalış-
masına atıfta bulunulmuştur. Söz konusu atıflar metin içi notu olarak veril-
miştir. Metin içi notunda yazarın ismi ve eserinin yayın yılı bilgisi verilmek-
tedir. Oldukça zengin bir referans çerçevesi olan eser ilginç bir şekilde atıfta
bulunulan eserlerin künye bilgilerinin yer aldığı bir kaynakça bölümüne sa-
hip değildir. Bu durum akademik seviyede bilgi veren bir kitap için meydana
gelmemesi gereken bir eksiklik. Zira bu şekilde yapılan atıflarda eser ismi,
yayıncı vb. bilgiler kapalı kalmakta, ileri incelemeler için okuyucu bir başvuru
kaynağından mahrum olmaktadır.

Sonuç

Genel hatları açısından değerlendirilen eser, taşıdığı bazı eksikliklere rağmen bilişsel psikoloji konuları hakkında akademik düzeyde bilgi sahibi olmayı arzulayan kişiler için alternatif bir kaynak olarak görülebilir. Eserin eksi yönleri yöntem, üslup ve tasnif hususundaki zikredilen eksiklikleridir. Olumlu ve kendisini en çekici kılan yönü ise okuyucuyu doyuran zengin bir referans çerçevesine dayanmasıdır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 26, Sayı/Issue: 49, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

**Hüseyin Zamur. Şîa Tefsirinde İsrâiliyat. Ankara: Türkiye
Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, 363 s.**

Değerlendiren/Reviewed by

Ersin Çelik

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim
Dalı – Dr., Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology, Department of Tafsir

ersin.celik@erdogan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 12/02/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/04/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2024

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Öz

Şii tefsir geleneğinde isrâiliyyât meselesini ele alan yazar Hüseyin Zamur, ilk yedi asır özelinde bir değerlendirme yapmıştır. İlk bölümde isrâiliyyâtın İslâmî kaynaklara geçmesinin sebeplerine dair genel bir tablo çizdikten sonra meselenin Şia açısından nasıl görüldüğünü resmetmeye çalışmıştır. Yazar, ikinci bölümde peygamberler ve kavimleriyle ilgili ilk yedi asırda telif edilmiş Şii tefsirlere yansıyan isrâilî rivayetleri değerlendirirken üçüncü ve son bölümde ise başta yaratılış olmak üzere muhtelif meselelere dair nakledilen isrâilî rivayetlere değinmiştir. Burada söz konusu eser, önce genel olarak değerlendirildikten sonra özellikle Şii tefsir geleneğinde isrâiliyyat eleştirisinin başlangıcına dair bir sorgulama yapmaması, Şii/Ahbarî ekol ile Mu'tezile'den etkilenen Usûlî ekolün arasını tam olarak ayırt etmemesi ve dolayısıyla Şia'da isrâiliyyât eleştirisinin arka planındaki Mu'tezilî etkiyi gözden kaçırmaması son olarak da Şii tefsirleri isrâiliyyât açısından Ehl-i sünnet'le mukayese ederken genellikle aynı dönemdeki Sünnî eserlerle değil de daha geç dönemli tefsirlerle karşılaştırması gibi usûl ve esasa dair bazı noktalardan eleştirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şia, Mu'tezile, İsrâiliyyat, Etkileşim.

Abstract

The author of the book, Hüseyin Zamur, who deals with the issue of isrâ'iliyyât in the Shî'ite tafsîr tradition, made an evaluation specifically about the first seven centuries. In the first chapter, he draws a general picture of the reasons for Isrâ'iliyyât's transition to Islamic sources, then tries to portray how the issue is seen from the Shî'a perspective. In the second part, the author evaluates the isrâ'ili narrations about the prophets and their tribes that were reflected in the Shî'ite commentaries written in the first seven centuries, while in the third and last chapter, he touches upon the isrâ'ili narrations regarding various issues, especially creation. This book review first evaluates Zamur's book and then problematizes the following points: the work does not question the beginning of the criticism of isrâ'iliyyât in the Shî'ite tafsîr tradition, it does not fully distinguish between the Shî'ite/Akhbârî school and the Uşûlî school influenced by Mu'tazila, and therefore it does not explain the importance of Mu'tazilî tradition in the background of the criticism of isrâ'iliyyât in Shî'a. It is criticized on some procedural and substantive points, such as overlooking the influence of tazilî, and lastly, comparing Shî'ite tafsîrs with the Ahl al-Sunnah in terms of isrâ'iliyyât, and generally comparing them with later tafsîrs rather than Sünnî works of the same period.

Keywords: Tafsîr, Mu'tazila, isrâ'iliyyât, Shî'a, Interaction.

Son yıllarda ilahiyat camiasında Şia üzerine yapılan akademik çalışmalar, epey bir mesafe aldı. Benim de başlıca akademik ilgi alanlarımdan olduğu için bu alandaki yeni çalışmaları heyecanla takip ediyorum. 2020 yılında yayımlanan Hüseyin Zamur'un *Şia Tefsirinde İsrâiliyyat* başlıklı eseri de ilgimi çeken çalışmalardan birisi oldu. Zira isrâiliyyât üzerine yapılan genel çalışmalarda bunların hemen hemen tamamının Sünnî tefsir geleneği üzerinden bir okuma yaptığı görülmektedir.¹ Yalnızca Aydemir'in çalışmasında isrâilî rivayetler ele alınırken söz konusu rivayetlerin Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân*'ı ve Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecma'u'l-beyân*'ında da yer aldığına dair referanslar bulunmakta² ancak Şii tefsirlerinde isrâiliyyât kullanımına dair özel bir temas bulunmamaktadır. Hatta birçok tefsir ve müfessirin isrâiliyyâta yaklaşımı hakkında müstakil çalışmalar yapılmış olmakla birlikte bunların

- 1 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1990), 94-171; Remzi Na'naa, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsîr* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1970), 214-367; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, ty.), 73-315.
- 2 Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 134, 138, 139, 207, 209, 280, 313.

hiçbirisi bir Şîi tefsire odaklanmamaktadır.³ Şîi tefsirler üzerine yapılan metot-yöntem çalışmalarında ise görebildiğim kadarıyla söz konusu müfessirlerin isrâiliyyâta bakışına değinilmemektedir.⁴ Şu kadarını söylemek gerekir ki isrâiliyyât eleştirisinin başlangıcına dair saptamalar yapılırken dahi Şîa ve Mu'tezile geleneğinden pek bahsedilmemektedir. Şîa tefsirlerinde isrâiliyyâtı spesifik olarak çalışan bir çalışmanın yokluğu bir eksiklikti, bu çalışmayla nispeten bu eksiklik giderilmiş oldu. Hatta çalışmanın ilk yedi asırdaki tefsirler özelinde olup söz gelimi klasik dönemden Tabersî veya modern dönemden Tabâtabâi (ö. 1981) gibi Şîi ekolün genel anlayışı hakkında bütüncül bir değerlendirme yapma imkânı vermeyecek spesifik bir örnek üzerinden yapılmaması da benim için artı bir husus. Bununla eserin, ilk dönem rivayet ve dirayet örneklerini barındıran, istifade ve eleştiri bağlamında hemen hemen bir isrâiliyyât nosyonunun oluştuğu tatmin edici bir aralığı ele almasını kasetmekteyim.

Zamur'un doktora çalışması olan söz konusu kitap, bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde isrâiliyyâtın tarihi seyri ele alınmakta; burada öncelikle isrâiliyyâtın Arap kültürüne geçmesinin İslâm öncesi dönemde başladığına dikkat çekilmektedir. Zira Kur'an'da zikredilen Âd ve Semûd kavmi gibi Ehl-i kitap kaynaklarında yer almayan pek çok kıssa çerçevesinde tefsirlerde aktarılan gelen rivayetlerin Arapların kültürel hafızasından nakledile geldiği savunulmaktadır. (s. 13-17) Hatta Ehl-i kitap kaynaklarında geçen bazı peygamber ve olaylar hakkında Kur'an'da aktarılan bir kısım anekdot etrafında tefsirlerde nakledilen rivayetler için de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla yazarın burada isrâiliyyâtı İslâmî döneme hasretmekten uzak durması önemlidir. Nitekim Kur'an'da bazı âyetlerde dahi Arapların bu kültürel hafızasına işarette bulunduğu müfessirler tarafından dile getirilmiştir.

3 bk. Hasan Selbes, *Medariku't-Tenzil ve Hakaitu't-Te'vil'in İsrailiyyat Açısından Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Abdullah Bayram, *İbn Kesir'in Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim Adlı Eserinin İsrailiyyât Açısından Değerlendirilmesi* (Rize: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Müslüm Yıldırım, *Beyzavi Tefsiri'nin İsrailiyyat Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Enes Büyük, *Mâverdi'nin en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsirinde İsrâiliyyât* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Yusuf Yalçınkaya, *Mukâtil b. Süleyman'm tefsiri kebir'i ve İsrâiliyyât* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

4 bk. Seyfullah Efe, *Ömer Neseî ve Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Hüseyin Topal, *Tûsî ve Kur'an İlimlerine Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Sefa Gökçe, *Şerif er-Radî'nin Tefsir Yöntemi ve Ayyâşî ile Mukayesesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Enes Özdemir, *Kur'an'm Şîi Yorumu: Kummî Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

Örneğin birçok müfessir, “*Bunlar, felâket yağmuruna tutulmuş olan o beldeye gitmişlerdi; peki oraları görmüyorlar mıydı? Hayır hayır! Bunlar öldükten sonra yeniden dirilmek diye bir şeyi beklemiyorlar.*”⁵ âyetinde açıkça geçmediği halde Hz. Lut’un kavmine atıfta bulunulduğunu ifade etmektedir.

Zamur, ardından genel olarak isrâiliyyâtın İslâmî kaynaklara girmesine sebep olan faktörlere dikkat çekmektedir. Ona göre kıssaların yapısı, Hz. Peygamber’in Ehl-i kitab’a yaklaşımı, Ehl-i kitaptan bazılarının Müslüman olması, İslâm düşmanlığı ve kıssacıların faaliyetleri burada zikredilen önemli başlıklardır. Ancak tüm bu etkenler içerisinde Zamur’a göre Kur’an’ın Ehl-i kitâb’ın peygamberleri hakkında sınırlı bilgiler aktarması, onlardan bazılarının Müslüman olması ve Hz. Peygamberin Ehl-i kitaba başvuruyu onaylayan rivayetleri burada başat faktördür. (s. 32-56) İlk bölümde ele alınan ve çalışmanın özgün noktalarından birisi de Şiî gelenekte isrâilî rivayetlere bakışta etkili olan ölçütlere değinilmesidir. Zamur; Şîa’nın hadislere ve sünnete bakışı, ismet doktrini, sahâbe ve tâbiûna dair yaklaşımının isrâilî rivayetlerin aktarımı noktasında Şîa’ya pozitif bir katkı sunduğunun altını çizmektedir. Özellikle ismet inancının Şîa’nın isrâiliyyât eleştirisinde etkili olduğuna değinen yazarın burada Şîa’da bu yaklaşımın tam olarak ne zaman başladığına dair bir sorgulama yapması doğru olurdu. İsmet konusunda Ehl-i sünnet’in de benzer yaklaşıma sahip olduğunu söylerken Zamur’un metodolojik bir hata yaparak yine ilk beş asırdan sonraki Sünnî müfessirlere atıf yapması dikkat çekmektedir. (s. 56-73) Burada yine ilk yedi asırda yazılıp günümüze ulaşan sekiz Şiî tefsir tanıtılmış ve Şiîlere göre isrâiliyyâtın İslâmî kaynaklara girmesinin ardındaki sebeplere değinilmiştir. Buna göre Şîa, isrâiliyyâtın İslâmî kaynaklara girmesinde de başta halifeler olmak üzere sahâbeyi ve tâbiûn âlimlerini sorumlu tutmaktadır. Onlara göre Hz. Peygamber’in vefatının ardından halifelerin kıssacılara müsamahakâr davranması, halifelerin hadis yazımını engellemesi ve sahabenin şöhret için Ehl-i kitaba müracaat etmeleri isrâiliyyâtın İslâm coğrafyasında neşvünema bulmasının ana sebepleridir. (s. 87-102) Ancak bu sebeplere bakıldığında tamamen Ehl-i beyt kanalıyla beslenen Şiî kaynaklarda isrâiliyyâtın hiç olmaması gerekir. Fakat durum böyle değildir. Özellikle Mu’tezileyle etkileşimin güçlü olduğu Büveyhiler öncesinde telif edilen Şiî tefsirlerde isrâiliyyât azımsanmayacak kadar çoktur.

Söz konusu çalışmanın ikinci bölümünde ise Hz. Âdem’den itibaren on altı peygamber, kavimleri ve onlarla bağlantılı hadiseler ve kişiler hakkında ilk yedi asırdaki Şiî tefsirlerde yer alan rivayetler ele alınarak değerlendirilmiştir. Ancak burada yazar Hz. Zülkarneyn ile on altı peygamberin kıssasındaki isrâilî rivayetleri aktardıktan sonra on yedinci olarak Ahâb-ı Kehf’in kıssasını ele almaktadır ki bu da sanki söz konusu kıssanın da bir peygamber kıssası olarak değerlendirildiğini düşündürmektedir. Oysa bu kıssa illaki

5 el-Furkân 25/40.

peygamberlerle ilgili israili rivayetlerin ele alındığı bölümde verilecekse Hz. İsa ile bağlantılı alt başlık olarak verilebilirdi. Son olarak çalışmanın üçüncü bölümünde ise yaratılış, kâinat ve ahiretle ilgili bazı meselelerle ilgili Şîi tefsirlerde aktarılan gelen isrâilî rivayetlere dikkat çekilmiştir. Özellikle bu son bölümün -kısmen Aydemir'in çalışmasında yapıldığı gibi- peygamberlerden önceye alınması kronolojik açıdan daha uygun gözükmektedir. Fakat yazar, sebebine dair bir şey söylemeksizin bu bölümü sona koymayı tercih etmiştir.

Şüphesiz her çalışma gibi emek mahsulü olan bu çalışma için de müspet ve menfi birçok şey söylenebilir. Eserde isrâiliyyât değerlendirilirken ne amaçlı nakledildiğine bakılmaksızın katı bir tavrın benimsenmesi, yer yer ilk yedi asırla sınırlandırılan çalışmanın kapsamının dışına çıkılması, Şîi hadis külliyyatından yeterince faydalanılmaması gibi bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Fakat benim burada dikkat çekmek istediğim, tüm eksikliklere ve doğrulara odaklanmaktan daha çok bu eserde gözden kaçırıldığını düşündüğüm üç husustur. Bu üç husustan birincisi, ilk yedi asır özelinde Şîa tefsirinde isrâiliyyât ele alınırken Kummî ve Ayyâşî gibi ahbârî geleneğe mensup isimlerle Tûsî, Tabersî, Ebü'l-Fütûh er-Râzî gibi Usûlî müellifler arasında net bir ayrıma gidilememiş olmasıdır. Çalışmada Kummî ve Ayyâşî'nin diğerlerine nazaran isrâilî rivayetleri daha çok naklettiğine vurgu yapılmış olsa da bunların neden diğer Şîi müfessirlerden farklı bir tutum takındığı sorusu sorularak buna cevap aranmamıştır. Oysa bu soru ve cevabı, bize Şîa'nın tarihsel süreçte geçirdiği değişim ve dönüşümü, bu dönüşümde özellikle Mu'tezile ile girmiş olduğu etkileşimin ne denli etkili olduğunu gösterecektir.

Benim dikkatimi çeken ikinci husus ise biraz da birinci husus ile bağlantılı olarak Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh gibi daha sonraki müfessirlerin özellikle peygamberlerin ve meleklerin ismetiyle ilgili İsrâilî rivayetlere karşı eleştirel yaklaşımının tarihsel arka planındaki Mu'tezile-Şîa etkileşimini göz ardı etmesidir. Dolayısıyla Şîi tefsirlerde özellikle Büveyhiler döneminden sonraki süreçteki müfessirlerde ismetle ilgili konulardaki eleştirel yaklaşım Şîa'nın Mu'tezilî birikimden etkilenmesinin bir sonucudur. Zira Ebû Bekir el-Esam, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî gibi isimlerden nakledilenlere baktığında tarihsel olarak Tûsî, Tabersî'deki eleştirilerin aynen Mu'tezilî müfessirler tarafından çok daha önceleri yapıldığı görülecektir. Zaten Şîi müfessirlerin bu gibi yerlerde Mu'tezilî isimlere atıf yapması dikkat çekmektedir. Her ne kadar ismet düşüncesi Şîa'yı diğer ekollerden ayıran temel bir prensip olsa da bunun Kur'an tefsirine yansıtılması sanki ilk önce Mu'tezile eliyle olmuş gibidir. Şîa ise peygamberlerden çok imamların masumiyeti meselesine odaklanmış gözükmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi burada Şerîf Murtazâ oldukça kilit bir noktada durmaktadır. Dolayısıyla bizce ilk yedi asırda Şîi tefsirinde isrâiliyyâtı incelerken Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh er-Râzî gibi isimleri doğrudan etkileyen Murtazâ'nın es geçilmesi ciddi bir eksikliktir. Yazarın hem tefsirinin bulunması hem de *Tenzîhü'l-enbiyâ* adlı eseri bu konuda

önemli bir veri de sunmaktadır. Nitekim yazar bir yerde Şîa'da isrâiliyyât eleştirisinin başlamasında Murtazâ'nın etkisinin muhtemel olduğunu kabul etmektedir. Bu noktada kitapta Mehmet Zülfi Cennet'in *Şii/Usuli Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)* çalışmayı gözlerim aradı. Ancak yazarın bu çalışmaya referansta bulunmaması bu çalışmadan faydalanmadığını göstermektedir.

Hakyemez, imamın masumiyeti iddialarının Şîa içerisinde taraftar bulmakla birlikte hicri üçüncü asrın ilk yarısına kadar genel bir kabul görmesine dikkat çekmektedir. Ona göre, imamların otoritesine yönelik farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, aslında hicri üçüncü asrın başlamasıyla birlikte çeşitli müzakere ve yayınlarla imama karşı çıkma cesareti gösterebilen taraftarlarının hızla azaldığı anlaşılmaktadır. Bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise, imamın masumiyeti Şîa'nın çoğunluğu tarafından katı bir şekilde savunularak Şîi inancının temelleri arasına girmeye başlamış ve sonraki dönemlerde artık tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. IV/X. asırda da İmamiyye Şîası tarafından inceliklerle işlenerek bir inanç esası haline getirilmiştir.⁶ Oysa çok daha erken dönemde Mu'tezilî Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 235/849) ise peygamberin büyük ve küçük günahı bilerek işlemesinin mümkün olmadığını ancak tevil yoluyla hata yapabileceğini düşünmektedir. Nazzam (ö. 221/841) ise peygamberin bilerek büyük ve küçük günah işlemekten uzak olduğunu, tevil yoluyla da hata yapmayacağını, onun yalnızca yanılabilceğini ve unutabileceğini savunmuştur. Çünkü o, marifeti en kâmil, delilleri en fazla ve başkalarının muktedir olamadığı ölçüde sakınmaya kabiliyetli olduğu için onun son derece teyakkuz içinde olması gereklidir. Bu yüzden peygamber, unutarak ve yanılarak işlediği kusurlu fiillerinden mesuldür ve bu konuda uyarılır.⁷

Çalışmayla ilgili dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus ise tezde sık sık başvurulan Şîa ile Ehl-i sünnet tefsir eserlerindeki isrâiliyyât kullanımı veya eleştirisinde tarihsel sürecin farkında olmama durumudur. Buna örnek olarak şunu verebiliriz: Söz gelimi Hz. Adem'in çocuklarıyla ilgili şirke düşmesi hususunda ilk dönem Sünnî tefsirlerde -Mâtürîdî hariç- eleştirel yaklaşımdan daha çok bir kabullenme söz konusudur. Ancak Murtazâ, Tûsî ve Tabersî gibi Şîi müfessirlerin ise bu rivayetleri eleştirdiği görülmektedir. Yazar burada söz konusu hususta isrâiliyyat eleştirisinin tarihsel olarak Şîa'da daha erken başladığı tespitinde bulunması gerekirken adeta Ehl-i sünnet ie Şîa'yı yarıştırmakta ve Râzî, İbn Kesir, Âlûsî gibi çok daha geç dönem Sünnî müfessirlerin görüşlerine başvurmak durumunda kalmaktadır. Oysa yazar, burada illaki bir karşılaştırma yapma durumunda Ebû'l-Fütûh er-Râzî'nin vefatından

6 Cemil Hakyemez, "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikâdileşmesi-, *Marife* 7/1 (Bahar 2007), 179-180.

7 Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015), 95.

önceki Sünnî ve Şiî müfessirler arasında bir mukayese yapması çok daha doğru olurdu. Yazar, kitabın farklı yerlerinde sık sık bu metodolojik hatayı tekrar etmektedir. (s. 172, 212-213, 222-224, 234, 237)

Son olarak yazarın Şîa'da isrâiliyyât konusunda atmış olduğu bu adım devam ettirilmelidir. Kanaatimizce Şîa'da isrâiliyyât eleştirisinin başlangıcı, bu eleştiride Mu'tezile'nin etkisi, Şîa'nın isrâiliyyat hususunda Sünnîleri eleştirmesinin tutarsızlığı ve Şiî hadis külliyyatında isrâiliyyat gibi hususlara odaklanılabilir.

Kaynakça

- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, ty.
- Bayram, Abdullah. *İbn Kesir'in Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim Adlı Eserinin İsrailiyyât Açısından Değerlendirilmesi*. Rize: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Büyük, Enes. *Mâverdî'nin en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsirinde İsrâiliyyât*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Cennet, Mehmet Zülfi. *Şii/Usuli Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Neseî ve Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Gökçe, Sefa. *Şerif er-Radî'nin Tefsir Yöntemi ve Ayyâşî ile Mukayesesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hakyemez, Cemil. "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikâdileşmesi-, *Marife* 7/1 (Bahar 2007), 167-192.
- Na'naa, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsîr*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Özdemir, Enes. *Kur'an'ın Şii Yorumu: Kummî Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Selbes, Hasan. *Medariku't-Tenzil ve Hakaitu't-Te'vil'in İsrailiyyat Açısından Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Topal, Hüseyin. *Tûsî ve Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015), 71-11.
- Yalçınkaya, Yusuf. *Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir-i kebir'i ve İsrâiliyyât*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldırım, Müslüm. *Beyzavi Tefsiri'nin İsrailiyyat Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Zamur, Hüseyin. *Şîa Tefsirinde İsrâiliyyât*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kâhire: mektebetü Vehbe, 1990.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul edilen veya reddedilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilir.
12. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

13. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, Türkçe özet 100-150 kelimeyi geçmemeli, İngilizce özet 750-1000 kelime aralığında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **9000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazar soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology
(SAUIFD) Editorial Principles

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Only one work of the same author can be published in the same issue.
12. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

13. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.
14. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.
15. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, Turkish abstracts should be 100-150 words, English abstract should be 750-1000 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **9000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
 - Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
 - Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
 - Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
 - Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>

İBNÜ'N-NEFİS VE FÂDİL b. NÂTIK ADLI ESERİ*

Ali Kürşat TURGUT**

Özet

İbn Sînâ, İbn Tufeyl gibi İslam filozofları tarafından temsil edilen teolojik/felsefi roman geleneğinin XIII. yüzyıldaki en önemli temsilcisi hiç şüphesiz İbnü'n-Nefis ve onun *Fâdil b. Nâtik (er-Risâletü'l-Kâmiliyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye)* adlı eseridir. İbnü'n-Nefis hekim olmasının yanında İslami ilimlerin pek çok dalında eser vermiş bir alimdir. Özellikle tıp alanında 'küçük kan dolaşımı keşfiyle' tanınan İbnü'n-Nefis, filozof yönü olan da bir kişidir. Adı geçen teolojik/felsefi romanıyla felsefi/kelamî konulardaki görüşlerini ifade etmiştir. İbnü'n-Nefis'in *Fâdil b. Nâtik* adlı risâlesi maa-lesef İslam Felsefesi ve Kelamı'nda pek fazla bilinmemektedir. Bu makale hem İbnü'n-Nefis'i hem de *Fâdil b. Nâtik* adlı romanını tanıtmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'n-Nefis, Fâdil b. Nâtik, Teolojik/Felsefi Roman

Ibn al-Nafis and his Treatise of Fâdil ibn Nâtik

Abstract

While scholars such as Avicenna (Ibn al-Sînâ) and Ibn Tufayl are considered to be leaders in the field of Islamic philosophy, the lesser known Ibn Nefis and his work Fâdil ibn Nâtik is without doubt the greatest representation of Islamic theological/philosophical fiction in the 13th century. Besides being an accomplished physician, Ibn al-Nafis is a scholar who has written many works on the various branches of the Islamic Sciences. Whilst Ibn al-Nafis is perhaps best known for being the first to describe the pulmonary circulation of blood through the human body, he is also highly regarded for his philosophical works. In his above mentioned treatise, he has expressed his opinions on Islamic theological/philosophical topics. Unfortunately Ibn al-Nafis' Fâdil ibn Nâtik is not very well known in the field of Islamic theology/philosophy. This article intends to promote both Ibn al-Nafis and his work Fâdil ibn Nâtik .

Keywords: Ibn al-Nafis, Fâdil ibn Nâtik, The Theological/philosophical Fiction.

Giriş

13. yüzyılın en önemli hekimlerinden biri olan İbnü'n-Nefis, tıbbın yanında -selefleri İbn Sînâ, İbn Tufeyl ve isimlerini burada zikredemediğimiz pek çok

* Bu çalışma Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN danışmanlığında 2010 yılında tamamladığımız *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekamülü* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekamülü*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2010).

** Dr., Thomastown Camii Din Görevlisi/Melbourne (akursat01@hotmail.com).

düşünür gibi İslami ilimler sahasında eser vermiş bir düşünürdür. Onun fıkıh, hadis, mantık, felsefe alanlarında çalışmaları olmasına rağmen hem kendisinin hem de eserlerinin ilim çevrelerince pek fazla tanınmaması oldukça düşündürücü ve üzücüdür. Tıpta gerçekleştirdiği 'küçük kan dolaşımı' keşfiyle dahi yeterince tanınmayan İbnü'n-Nefis'i ve eserlerini ilim dünyasına tanıtanın biz araştırmacılar için önemli bir görev ve katkı olduğu kanaatindeyiz.

İslam Düşüncesinde teolojik/felsefî roman geleneği denilince ilk akla İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı, daha sonra da yine hakikati roman tarzı içerisinde ifade eden eserler gelmektedir.¹ Bu gelenek içerisinde İbnü'n-Nefis'in *Fâdıl b. Nâtık (er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye)* adlı eseri ya hiç zikredilmemiş ya da görmezden gelinmiştir. Aşağıda da belirtileceği üzere ele aldığı konular ve bunların işleniş tarzı dolayısıyla, bu eserin ilim dünyasına tanıtılması için yeterli bir sebep olduğunu düşünmekteyiz. İşte bu makale, bir yandan İbnü'n-Nefis'i bir yandan da onun adı geçen teolojik/felsefî romanını tanıtmayı amaçlamaktadır. İbnü'n-Nefis'i tanıtırken gerek kendi ifadelerine gerekse onun hakkında söylenen ifadelerle yer verilmeye çalışılmıştır. Burada kaynaklarda ona ait olduğu belirtilen eserleri hakkında biraz detaylı bilgi verilerek İbnü'n-Nefis'in ilmi derinliği ortaya konmaya çalışılacaktır. Teolojik/felsefî romanı *Fâdıl b. Nâtık (er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye)*'ı belli başlıklar altında tanıtmaya çalışacağız. Bazı konuları detaylı ve yer yer karşılaştırmalı bir şekilde ele alarak İbnü'n-Nefis'in o mesele hakkındaki görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına gayret edeceğiz.

1. İbnü'n-Nefis'in Hayatı

İslâm dünyasında İbnü'n-Nefis olarak bilinen alimin tam adı Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefis el-Karaşî ed-Dımeşkî'dir. Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte, H. 607 yılında Dımaşk (Şam) yakınındaki Karaşiye'de doğduğu için "Kareşî", Dımaşk'ta okuyup şöhretini burada kazandığı için de "Dımeşkî" nisbesiyle anılagelmiştir. Bazı tabakat kitapları İbnü'n-Nefis 'ten İbn Ebi'l-Hazm olarak bahseder. Bazı eserlerde ise İbn Ebi'l-Hazm olarak zikredilmektedir, ancak bunun noktalamadaki yanlışlıktan kaynaklandığına kanaat getirilerek, daha çok İbn Ebi'l-Hazm şekli kabul edilmiştir.²

İbnü'n-Nefis, XIII. asırda yaşamış önemli hekimlerdendir. Nureddin Zengî'nin Şam'da yaptırdığı Bîmâristanü'n-Nûrî'de tıp tahsil etmiştir. Burada tıp tahsilinin yanında hukuk, edebiyat ve ilahiyat alanında da eğitim görmüştür. Her ne kadar hekim yönü öne çıkmış olsa da Şafii fıkıh ekolünde de bir

1 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Turgut, Ali Kürşat, "İslam Düşünce Geleneğinde Teolojik/Felsefi Roman Geleneği", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9:1 (2011), ss. 377-392.

2 Hayreddin Ziriklî, *el-Alâm*, Beyrut 1992, IV, 20; Esin Kahya, "İbnü'n-nefis", *DİA*, XXI (İstanbul 2000), s. 173.

uzman olmuştur. İbnü'n-Nefis, bu şehirde Dahvariye Tıp Medresesi'nin kurucusu Mühezzebüddîn ed-Dahvâr'in öğrencisi olmuştur. Bu alimin bir diğer öğrencisi de İbn Ebî Usaybiya'dır.³

İbn Ebî Usaybiya ve İbnü'n-Nefis birbirleriyle hiç karşılaşmamasına rağmen, hemen hemen aynı dönemde (XIII. yüzyıl) yaşamış kimselerdir. İbn Ebî Usaybiya'nın düşünürümüz İbnü'n-Nefis'i tanımamış olmasını düşünmek imkânsızdır. Çünkü o, eseri *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibba'*nın son bölümünü, Mısır ve Suriye'deki çağdaşlarının biyografilerine hasretmiş ve burada 7/13.yüzyıldaki entelektüel yaşamın parlak bir resmini tasvir etmiştir. Fakat bu eserinde yazar, İbnü'n-Nefis'in biyografisini vermemekte ve onun ismini dahi zikretmemektedir. İbn Usaybiya'nın, çağdaşı olan İbnü'n-Nefis gibi dönemin meşhur hekiminden eserinde bahsetmemesinde, ya kişisel tasarrufun, ya mesleki kıskançlığın ya da her ikisinin etkisi olabilir. İbnü'n-Nefis'in hayatına dair diğer kaynakların varlığı, böylesine önemli bir düşünürün unutulmamasını sağlamıştır.⁴

Şam'da tahsilini tamamlayıp hekimlikte tecrübe kazanıp meşhur olduktan sonra Mısır'a giden İbnü'n-Nefis, zamanın Memlûk Sultanı I. Baybars'ın özel doktorluğuna ve devletin Suriye-Mısır hekimleri başkanlığına getirilmiştir. İbnü'n-Nefis'in böyle önemli görevleri yerine getirmesinin yanında, pek çok öğrenci de yetiştirdiği bilinmektedir. İbnü'l-İbrî, el-Bedr Hasanü'r-Reis, Emînü'd-Devle İbnu'l-Kuf, es-Sedîd ed-Dimyâtî, Ebu'l-Ferec el-İskenderî ve Ebu'l Ferec b. es-Sağir öğrencilerinin bazılarıdır.⁵

İbnü'n-Nefis, Kahire'de Sultan Kalavun tarafından kurulan Bîmâristanü'l-Mansûriye'de de hizmet etmiştir. Hiç evlenmediği rivayet edilen bu büyük hekim, hayatının son anlarında, evini ve kütüphanesini yukarıda adı geçen medreseye bağışlamıştır. İbnü'n-Nefis , 21 Zilkade 687 (4 Aralık 1288) tarihinde vefat etmiştir.⁶

2. İlmî Kişiliği

Çok yönlü bir düşünür olan İbnü'n-Nefis, tıbbın yanı sıra çeşitli alanlarda da ilmi faaliyetini sürdürmüş ve eserler vermiştir. Fıkıh, Fıkıh Usulü, Nahiv, Mantık, Hadis vb. sahalarda eserler vermesi, onun ne kadar geniş bir zihni kapasitesi olduğunu göstermektedir. Daha çok hekimliğiyle tanınan İbnü'n-Nefis, tıp alanında Hipokrat'ın eserlerini Calinus'a (Galen) tercih etmiştir. Onun asıl ilgisini, tıptaki otoritesini aşmaya çalıştığı İbn Sînâ çekmiştir. İbnü'n-Nefis, kendinden önce bu alanda otorite kabul edilen kişileri

3 Kahya, *a.g.md.*, s. 173.

4 Max-Schacht, Joseph Meyerhof, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, Oxford 1968, s. 10.

5 Abdülkerim el-Azbavî, İbnü'n-Nefis'in '*el-Mu'cez fi't-tıbb*' adlı eserinin önsözünden, Kahire 1406/1986, s. 16.

6 Tâcüddîn Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, Beyrut 1999, IV, 415.

eleştirmekten hiç çekinmemiştir. Bu bağlamda Galen'i ve nazariyelerini, zayıf ve faydasız ayrıntılarla dolu olduğu gerekçesiyle tenkit etmiştir. Yine İbnü'n-Nefis, İbn Sînâ'nın 'kalbin, sağ karındaki kandan beslendiğine' dair görüşünün yanlış olduğunu belirterek, 'kalbin bütün bölgelere yayılmış damarlarla beslendiği' görüşünü ortaya koymuştur.⁷

Kendi zamanındaki Suriye-Mısır tıp ekolünün en meşhur siması olan İbnü'n-Nefis'in tıp tarihindeki en büyük başarısı 'küçük kan dolaşımı' keşfidir. İbnü'n-Nefis, Calinus (Galen) ve onu bu konuda takip eden İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü, kalpteki kanın sağ karıncıktan sol karıncığa bir menfez yardımıyla geçtiği yönündeki varsayımını, ikinci karıncığı ayıran septumda kanın geçeceği bir menfezin gözlenmediği gerekçesiyle reddetmiştir. İbnü'n-Nefis, bu konudaki ifadelerinde, kanın sağ karıncıktan pulmoner atardamarla (arter) akciğere gittiğini ve akciğerden pulmoner toplardamar (vein) ile kalbin sol tarafına geldiğini belirterek, küçük kan dolaşımını açık bir şekilde izah etmiştir.⁸

İbnü'n-Nefis'in küçük kan dolaşımı ile ilgili keşfi, Batı dünyasında belli bir döneme kadar İbnü'n-Nefis'e ait olan bir buluş olarak değerlendirilmemekteydi. Bu konuda, XVI. yüzyılda yaşamış olan Michael Servetus (1511-1553) ve yine onun çağdaşı olan Realdo Colombo'nun (1516-1559) küçük kan dolaşımını bulduğunu iddia eden eserler mevcuttu ve bunlar yanlış bilgi vermektedirler. Nitekim daha sonra bazı tıp tarihçileri, aslında batılı bu iki bilim adamının da küçük kan dolaşımını bulmadığını ifade etmişlerdir. Bilakis böyle bir bilgiyi onlar, İbnü'n-Nefis'in *Şerhu teşrîhi'l-kânûn* adlı eserinden öğrenmişlerdir. Michael Servetus sözde keşfini *Restitutio Christianismis (Hristiyanlığın Yeniden Düzenlenmesi)* adlı eserinde açıklar. Din kitabı hüviyetinde olan bu eserden dolayı Servetus suçlu bulunmuş ve eseriyle birlikte kendisi de zamanın otorileri tarafından yakılmıştır. Daha sonra William Harvey de bu konuda, her ne kadar pek çok açıklama yapmış olsa da, eldeki kaynaklar bize küçük kan dolaşımını keşfedenin İbnü'n-Nefis olduğunu göstermektedir.⁹

7 Cemil Abdülmecid Atıyye, *Tanzîmu san'atü't-tıbb hilâle usûri'l-hadârati'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, Riyad 2002, s. 211-213.

8 Ahmet Güner, "Radiyüddin er-Rahbî (1140/1233): İslâm Tıbbı'nın XII.-XIII. Yüzyıllardaki Gelişim Sürecinde Ünlü Bir Hekim", *The New History of Medicine Studies-Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, İstanbul 2003, s. 27-28.

9 Seyyid Hüseyin Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, Kegan Paul International, London&New York 1987, s. 136; Joseph-Bosworth Schacht, Guildford, *Türâsi'l-İslâm*, (thk: Şâkir Mustafa), Kuveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1998, I-II, I, 24; Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 2000, s. 218; Esin Kahya-Ayşegül D. Erdemir, *Bilimin Işığında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tıp ve Sağlık Kurumları*, Ankara 2000, s. 57-58; Hasanuddin Ahmed, *A Concise History of Islâm-Essays on the Religio-Political History of Islâm*, Yeni Delhi: Goodword Books yay., 2007, s. 412-413; Sharif Kaf Al-Ghazal, *The Influence of Islamic Philosophy and Ethics on the Development of Medicine in the Islamic Civilisation*, United Kingdom 2007, s. 10.

İbnü'n-Nefis'in söz konusu olan bu keşfi, ilk defa 1924 yılında Mısırlı bir doktor tarafından ortaya çıkarılmıştır. Muhyiddîn et-Tatavî adlı bu hekim, Almanya'da Albert Ludwig Üniversitesinin Tıp Fakültesinde Arap tıp tarihi üzerine araştırma yaparken Berlin'deki bir kütüphanede *İbn Sînâ'nın Kanun Adlı Eserinin Anatomi Bölümü Üzerine Bir Şerh* isimli el yazma eser bulmuştur. Bu eseri inceleyen et-Tatavî, bunun İbnü'n-Nefis'in anatomi, patoloji ve psikoloji konularını da içeren kapsamlı eserlerinden biri olduğunu fark etmiştir. Bu eserin keşfi aynı zamanda önemli bir buluşun da (küçük kan dolaşımı keşfi) açığa çıkmasını sağlamıştır.

İbnü'n-Nefis'in küçük kan dolaşımı keşfiyle ilgili bazı detaylara burada yer vererek, düşünürümüzün bu konuda nasıl bir yöntem takip ettiğini göstermek istiyoruz. Öncelikle kan dolaşımının keşfi, İbnü'n-Nefis tümdengelim metodunu bildiği için, hakiki bir keşif niteliği kazanmıştır. İlk aşamada, İbnü'n-Nefis bir hipotez kurmaktadır. Onun araştırmasının ikinci aşaması ise, ters bir hareketi takip etmekten ibarettir: Doğruluğunu kontrol etmek gayesiyle veriye dönmek: Bu sentezdir. Doğrulama yaptıktan sonra, İbnü'n-Nefis genellemeye gitmektedir: (Kanun, belli bir tarzda doğrulanmış bir hususiyetin beyanı olduğundan) kanunları ortaya koymuş ve kan dolaşımı sürecinin prensiplerini tayin etmiştir. O halde İbnü'n-Nefis adı geçen buluşunu gerçekleştirmek için sentezi tanımak ve kullanmak mecburiyetindeydi. Aynı zamanda o, bu keşfini yapmak için zorunlu olarak olguların düzenini ve bağlantılarını takip etmesi gerekiyordu. İbnü'n-Nefis şüphe yok ki, incelenen fenomenleri önceden görebilmiş, tavsif edebilmiş ve tekrarlayabilmiştir.¹⁰

Yaptığı küçük kan dolaşımı keşfiyle pek çok batılı bilim adamının haklı övgüsünü kazanan İbnü'n-Nefis, aynı zamanda bu keşif esnasında uyguladığı metodlarla da farklı bir ilmî kimliğe sahip olduğunu göstermektedir. İbnü'n-Nefis'in *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye (Fâdil b. Nâtk)* adlı eserini İngilizceye tercüme eden (bir diğeri Joseph Schacht) Max Meyerhof, İbnü'n-Nefis'in değerini, 'bütün Orta Çağ boyunca, en büyük tıp otoriteleri olan Galen (Calinus) ve İbn Sînâ'nın yanlış fikirlerinden birine karşı yalnız başına savaşmış olmasındadır' ifadeleriyle belirtmektedir.¹¹

İbnü'n-Nefis'in tıp alanının yanında başka sahalarda da eserler vermesi onun ilmî yönünün derinliğini göstermektedir. Kendi döneminde hem İbn Sînâ üzerindeki çalışmalara hem de ilmi sorumluluğa sahip bir kişilik olarak kendi çalışmalarına hiç ara vermeden devam etmesi, ona "İkinci İbn Sînâ"

10 Muhammed Aziz Lahbabî, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*, (çev. Bahaeddin Yediöldüz), Ankara: TDV yay., 1996, s. 187-188; Joseph-Bosworth, Guildford Schacht, *Türâsi'l-İslâm*, I, 24.

11 Lahbabî, *a.g.e.*, s. 189.

gibi bir ünvanın verilmesinin en büyük etkenlerindedir.¹² İbnü'n-Nefis'in eserleri incelenirken onun ne kadar geniş bir ilmî arkaplana sahip olduğu hemen fark edilebilir. Zaman zaman kendisi hakkında söylenmiş sözlere de atıflarda bulunarak, onun elde ettiği şöhreti eserlerinde göstermeye çalışacağız.

3. Eserleri

İbnü'n-Nefis çok üretken birisidir. Onun bu özelliği hakkında anlatılan şu hadise gerçekten dikkat çekicidir: Bir gün İbnü'n-Nefis hamama gider. Yıkandığı esnada hamamdan çıkıp orada bulunanlardan mürekkep, kâlem ve kağıt ister. Aklına gelen düşünceleri belli bir müddet yazmaya devam eder ve bitirdikten sonra, tekrar hamama girerek yıkanmaya devam eder. Bu olay, onun yazmaya ne kadar çok önem verdiğini gösteren sadece bir örnektir. Eser verme konusunda kendine ne kadar güvendiğine dair şu sözleri de bu konuda ayrıca fikir vermektedir:

"Eğer yazdığım eserlerimin benden sonra on bin yıl değerini sürdüreceklerini bilmeseydim onları yazmazdım."¹³

Farklı alanlarda eser veren İbnü'n-Nefis'i tanıyanlar onun herhangi bir kitaba müracaat etmeden eserlerini yazdığını ifade etmişlerdir.¹⁴ İslâm dünyasında İbnü'n-Nefis ve eserleri genel anlamda çok iyi tanınmıştır. Fakat onun eserlerinden sadece biri ilk dönemlerde Latince'ye çevrilmiş olsa da çalışmalarının büyük çoğunluğu uzun bir zaman Avrupa'da fark edilmemiştir.

İbnü'n-Nefis, tıp alanında yoğunlaştığı için eserlerinin çoğunluğu da bu alanla ilgilidir. Fakat daha önce de ifade edildiği gibi o, diğer sahalarda da değerli eserler meydana getirmiştir. Bu eserler üzerinde burada özet bilgi verilecektir:

a. Kitabu'ş-Şâmil fi's-Smâ'ati't-Tıbbiyye:

İbnü'n-Nefis bu eserinde ameliyat tekniği üzerinde ayrıntılı bilgiler vermiştir. Ona göre her ameliyat üç aşamadan oluşur: Muayene ve teşhis, operasyon ve ameliyat sonrası bakım. Bu aşamaların tamamında hastanın, ameliyatı yapan doktorun ve hasta bakıcının dikkat etmesi gereken şeylerin neler olduğu öğütlenir.¹⁵ Bu eserin el yazma nüshâları pek çok ülkenin üniversite kütüphanelerinde bulunmaktadır.¹⁶ Yine bu eserin kapsamı konusunda şunlar ifade

12 Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 15.

13 Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 15.

14 *A.g.e.*, s. 16; Kahya, *a.g.md.*, s. 174.

15 Kahya, *a.g.md.*, s. 174.

16 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 22.

edilmiştir: Eğer *eş-Şâmil* adlı eseri İbnü'n-Nefis bitirmiş olsaydı 300 cilt olacaktı. Fakat onun ancak 80 cildi tamamlanabilmiştir.¹⁷

b. Şerhu Teşrihi'l-Kânûn:

Bu eser, İbn Sînâ'nın büyük eseri *el-Kânûn*'un ilk üç bölümünü oluşturan anatomi kısmına yapılan şerhi içermektedir. Eser ilim dünyasına Dr. Muhyiddin et-Tatavî tarafından kazandırılmıştır. Kitabın en önemli özelliği, yukarıda da belirtildiği gibi, İbnü'n-Nefis'in küçük kan dolaşımı keşfini içeriyor olmasıdır. Eserin ilmi neşrini Selman Kataye ile Paul Ghaliounqui 1988 yılında Kahire'de yapmışlardır.¹⁸

c. el-Mûcez fi't-Tıbb (Mûcezü'l-Kânûn):

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* adlı eserinin İbnü'n-Nefis'in *Şerhu teşrihi'l-kânûn*'da işlediği anatomi kısmı dışında kalan bölümlerinin özetidir. İslâm dünyasında büyük şöhret kazanan bu esere çok sayıda şerh ve ta'lik yazılmıştır. Eserin ilmi neşri, Abdülkerim el-Azbavî ve Ahmed Ammar tarafından 1406/1986'da Kahire'de yapılmıştır.¹⁹

İbnü'n-Nefis bu eserde, vücudun muhtelif hastalıklarını ele alıp açıklamıştır. Eser özellikle deri hastalıkları açısından ilginç özellikler taşımaktadır. Çünkü İbnü'n-Nefis burada ciltte oluşan beyaz lekelerden söz etmiş ve bunun deride yer yer renk kaybı şeklinde ortaya çıkan bir hastalık olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu eserinde uzun saç ve saçlarla ilgili hastalıkları da ele almıştır. Kellik, bol saçlı olma, saç dökülmesi konusunda ayrıntılı bilgiler vermiştir.²⁰

İbnü'n-Nefis'in bu eseri Edirne Hastahanesi Başhekimi Ahi Çelebi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Daha sonraları da bu eseri Cemaleddin Aksarayî (ö. 1388) şerh etmiştir.²¹

d. el-Mühezzeb fi'l-Kuhli'l-Mücerreb:

Göz hastalıklarıyla ilgili orjinal fikirler ihtiva eden bir eserdir. Oldukça kapsamlı olan bu kitap, Zafir el-Vefâi ve Muhammed Revvâs Kal'aci tarafından neşredilmiştir (Rabat 1988). Eser, bir çok yazar tarafından kaynak olarak gösterilmiştir. Özellikle XIV.yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Mısırlı Sadaka İbrahim el-Şazeli, İbnü'n-Nefis'in bu eserine atfen kendisi de *Umde el-Kuhliyye* adlı bir kitap kaleme almıştır.²²

17 Sübkî, *a.g.e.*, s. 415.

18 Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1989, II, 1107; Kahya, *a.g.md.*, s. 175.

19 Kahya, *a.g.md.*, s. 175.

20 Kahya-Erdemir, *a.g.e.*, s. 57-58.

21 Osman Keskiöglü, *Müslümanların İlim ve Medeniyete Hizmetleri*, Ankara: DİB. yay., 1983, s. 44.

22 Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 23.

e. *Şerhu Fusûli Bukrat*:

Hipokrat'ın *Aforizmalar (Fusûl)* adlı eserinin yorumu niteliğindedir. Eserin modern neşri, Yusuf Zeydan ve Mâhir Abdülkadir Muhammed Ali tarafından yapılmıştır (Beyrut 1988; Kahire 1991).²³

f. *Risâletu'l-A'zâ'*:

İnsan organizmasının yapısı ve işleyişiyle, organların yararlarını ve hikmetlerini anlatan bu eserin ilmî neşri Yusuf Zeydan tarafından yapılmıştır (Kahire 1991).²⁴

g. *el-Muhtâr mine'l-Ağziye*:

Diyet üzerine yazılan bu eseri, Yusuf Zeydan yayınlamıştır (Kahire 1992).²⁵

h. *Şerhu'l- Kânûn*

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* adlı eseri için yazılmış *el-Külliyât* kısmı başta olmak üzere, basit ve mürekkep ilaçlar, baştan ayağa kadar ve belli organlara has olmayan hastalıklar konusunda yazılmış dört kitaplık şerhtir. Bu eserde İbnü'n-Nefîs, küçük kan dolaşımıyla ilgili keşfini tekrar etmektedir.²⁶

ı. *Şerhu Mesâili Huneyn*

Süryani hekim ve mütercim Huneyn b. İshâk'ın sorulu-cevaplı tarzda kaleme aldığı tıbbi giriş mahiyetindeki *el-Mesâil fi't-tıbb* adlı eserine yapılmış bir şerhtir.²⁷

i. *Buğyetu't-Tâlibîn ve Nüzhetü'l-Mütetabbibîn*

Tıbbın teorik ve pratik yönleri bu eserde birlikte ele alınmıştır. Ramazan Şeşen bu kısa tıp eserini ilim dünyasına tanıtmıştır.²⁸ Zirikli, *el-'Alâm* adlı eserinde İbnü'n-Nefîs'in eserlerini sıralarken bu eserin isminden *Buğyetü't-tâlibîn ve Hucetü'l-mütetabbibîn* şeklinde bahsetmiştir.²⁹

j. *el- Muhtasar fi İlmi Usûli Hadîsi'n-Nebevi*

Hadis ilminin prensiplerine dair bu eser Yusuf Zeydan tarafından neşredilmiştir. Mısır kütüphanesinde bir el yazma kopyası mevcuttur.³⁰

23 Kahya, *a.g.md.*, s. 175.

24 *A.g.md.*, a.y.

25 Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 23.

26 *A.g.e.*, s. 25-26.

27 Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 24.

28 Kahya, *a.g.md.*, s. 176.

29 Zirikli, *a.g.e.*, IV, 27.

30 Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.28; Ayrıca bkz: Max Meyerhof, "İbnü'nnefis", *İslâm Ansiklopedisi*, Eskişehir 1997, V/II, 872.

k. *Şerhu Ebzîmyâ li-Bukrat, Şerhu Tabî 'ati'l-İnsân li-Bukrat, Şerhu Takdimeti'l-Ma 'rife*

İbnü'n-Nefis'in bu üç eseri, Hipokrat'ın sırasıyla *Epidemics, De Natura Hominis* ve *Prognostics* adlı eserlerine yazılmış şerhlerdir.³¹

l. el-Vüreykât

Mantığa dair muhtasar bir eser olup, Aristoteles'in *Retorik* ve *Organon* adlı eserlerinin bir özetini de içermektedir. İbnü'n-Nefis bu eserine daha sonra *el-Vüreykât fi'l-mantık* adında bir şerh de yazmıştır.³²

Buraya kadar anlattığımız eserlerin yanında kaynaklarda İbnü'n-Nefis'e ait başka eserler de zikredilmektedir. Bunlar arasında İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *el-Hidâye fi'l mantık* gibi eserlerine yazdığı şerhler sayılmaktadır.³³

İbnü'n-Nefis'in tıbbın yanı sıra fıkıh tahsîli de yaptığını ifade etmiştik. Kahire'deki Mesrûriyye Medresesi'nde fıkıh okuttuğu nakledilmektedir. Hatta İbnü'n-Nefis, Şâfi'î fıkıh ekolüne mensup Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Şirazî'nin (ö. 476) *Tenbîh* adlı eserine bir şerh de yazmıştır.³⁴

İbnü'n-Nefis nahiv (gramer) ilminde de şöhret kazanmış bir âlimdir. Onun bu yönünü Bahâuddîn İbn Nehhâs şöyle ifade etmiştir: "Nahivde Kâhire'de Alâaddin İbnü'n-Nefis 'ten başka hiç kimsenin sözü beni tatmin etmez."³⁵ İbnü'n-Nefis'in bu alanda *Tarîku'l-fesâha* adlı bir eseri de vardır.

4. Fâdıl b. Nâtk Adlı Eseri

*Fâdıl b. Nâtk*³⁶ olarak da isimlendirilen İbnü'n-Nefis'in bu eserinin tam adı *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye'* dir. Bu risâle *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis* adıyla Max Meyerhof ve Joseph Schacht tarafından

31 Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 24.

32 *A.g.e.*, s. 27.

33 *A.g.e.*, s.26-27; Kahya, *a.g.md.*, s. 176.

34 el-Azbavî, *a.g.e.*, s. 14; Meyerhof, *a.g.md.*, s. 876.

35 Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 14, 27.

36 Fâdıl, fazileti yani etik bir değeri temsil eder. Ama bu etik değeri doğuran **nutk** halidir. Nutk da, insanın epistemolojik yönünü temsil eder. İbnü'n-Nefis'in kahramanına böyle bir isim seçmesi, âlimimizin bilgi temelli bir ahlakî tutumu temellendirmeye girişeceğinin işaretini vermektedir. Çünkü mantıklı düşünen ve konuşan (Nâtk) birisinin yaratacağı sonuç fazilettir. Kısacası mantıklı akıl yürütmenin doğal sonucu, fazileti de kendiliğinden beraberinde getirmektedir. Nutk'un 'konuşma' anlamını dikkate aldığımızda da bu ismin bir başka dikkat çeken yönüyle karşılaşmaktayız: Hz. Peygamber'in; "Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra ana-babası onu yahûdi, hristiyan veya mecûsi yapar." hadisinin Müslim rivayetinde, "çocuğun konuşuncaya, dil ile bir şeyler ifade edinceye kadar fitrat üzere" olduğu ifade edilmiştir. (Müslim, "Kader", 6) Demek ki, nutk (dil) belli bir ortama girdiği andan itibaren fitratı değiştirme özelliğine sahiptir. Düşünürümüz kahramanına *Fâdıl b. Nâtk* derken, herhalde konunun bu yönüne dikkat çekmeye çalışmıştır. Bu yüzden nasıl İbn Sîna ve İbn Tufeyl eserine *Hayy b. Yakzân* ismini anlamını düşünmeden koymamışlarsa, İbnü'n-Nefis de *Fâdıl b. Nâtk* adını rastgele koymamıştır.

İngilizce'ye tercüme edilmiş (Oxford 1968) ve daha sonra da Abdül Mün'im Muhammed Ömer tarafından neşredilmiştir (Kahire 1985, 1987).³⁷

Fâdıl b. Nâtık'ın İbn Sînâ'nun *Hayy b. Yakzân* risâlesine karşılık olarak yazdığı söylene de, bu eser, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı romanıyla daha çok paralellik arz etmektedir. İbn Tufeyl'in eserindeki baş kahraman Hayy yerini, İbnü'n-Nefis'in *er-Risâle*'sinde Kâmil adındaki şahsa bırakmaktadır. Her iki eser birbiriyle benzerlikler gösterse de aralarında belli farklılıkların olduğu çok açıktır. Özellikle İbnü'n-Nefis'in *Fâdıl b. Nâtık* adlı eserinin *Hayy b. Yakzân*'ın kötü bir kopyası olduğu iddiasını geçersiz kılacak o kadar çok farklılık var dır ki, burada sadece bunlardan bir kaç tanesine değinerek asıl konuya geçmeye çalışalım:

Hayy, bebek olarak bir anne ceylan tarafından büyütülürken; Kâmil'in hayat hikâyesi eserde 10-12 yaşlarından başlar. Yani İbnü'n-Nefis, Kâmil'in bebeklik dönemine ait herhangi bir bilgi vermez. Yine Hayy, ateşi kullanmayı, yemek pişirmeyi ve giyinmeyi kendi kendine keşfederken; Kâmil bütün bu pratikleri adaya gelen ziyaretçilerden öğrenmektedir. Bir diğer husus da; adaya gelen ziyaretçilerden her iki yazar farklı gâyelerle bahseder. İbn Tufeyl, kahramanı Hayy'ın kendi kendine ulaştığı hakikatler için bu ziyaretçileri şahit olarak kullanır. İbnü'n-Nefis ise adaya gelen insanları, Kâmil'in dış dünyaya ait kendi kendine öğrendiği şeylerin bilgisini artırmak ve bakış açısını daha da genişletmek için kullanmaktadır.³⁸

İbnü'n-Nefis, *Fâdıl b. Nâtık* adlı risâlesine başlamadan önce, çalışmasının planını dört ana bölümde açıklar. Her bölüm kendi içinde alt başlıklardan/fasılardan oluşmaktadır. Eserin temelini meydana getiren dört bölümün konuları şunlardır:

1. Kâmil adındaki insanın keyfiyeti ve nasıl oluştuğu, onun bilgiyi nasıl elde ettiği ve nübüvvet bilgisine nasıl ulaştığı;
2. Kâmil'in son peygamberin hayatıyla ilgili şeyleri nasıl bildiği;
3. Kâmil'in dinin ahkâmıyla ilgili bilgilere nasıl ulaştığı konusu;
4. Son olarak da Kâmil'in, son peygamberin vefatından sonra meydana gelecek olayların bilgisine nasıl ulaştığıyla ilgilidir.³⁹

37 Bu eserle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 28-37; Kahya, *a.g.md.*, s. 174.

38 Bkz.: Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî İbn Tufeyl, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrikiyye & Risâletü Hayy b. Yakzân*, b.y.y. 1327/1909.

39 İbnü'n-Nefis, *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, (nşr. Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford 1968, s. 3. Bu esere bundan sonra *Fâdıl b. Nâtık* şeklinde referansta bulunulacaktır.

4. 1. Kâmil'in Meydana Gelme Serüveni

İbnü'n-Nefis'in Kâmil diye anlattığı şahsın ilk insan olma ihtimali gözden uzak tutulmaması gereken bir konudur. Kâmil'in eserde resmedilen yaratılış hikâyesiyle düşünürümüz, ilk insanın yaratılma sürecinin hangi aşamalardan geçtiğini anlatmaya çalışmış gözükmektedir. İlk insanın (Kâmil) meydana gelişini, İbnü'n-Nefis, kendine has üslubuyla anlatırken, diğer insanların meydana geliş sürecini karşılaştırarak bu konuyu tahlil etmektedir. İbnü'n-Nefis'in Kâmil'in yaratılışından bahsederken, onun Hz. Âdem olup olmadığı hakkında herhangi bir imada bulunmadığı da dikkat çekmektedir. En azından şunu söyleyebiliriz; yazarın bu risalede Hz. Âdem'in ismine bir referansta bulunmadığı açıktır.

İbnü'n-Nefis'in üzerinde önemle durduğu husus, Kâmil'in yani ilk insanın, tabiatdaki pek çok bileşimden meydana gelerek Allah tarafından yaratıldığıdır. O, konuyu şu şekilde hikaye etmektedir:

“Havası ılıman ve bol otlu, ağaçlı ve meyveli bir adada büyük bir sel oldu.⁴⁰ Selin akıp geçtiği yerlerin toprakları farklı olduğundan, bu sel sonucunda, değişik yapılardan çok kaliteli bir toprak karışımı meydana geldi. Bu selin bir bölümü, dağın yamacındaki bir mağaraya girdi ve orayı doldurdu. Sel suyu hareketli ve çok kuvvetli olduğundan, mağarayı kapatacak derecede birçok toprağı ve otu onun ağzına kadar getirmişti. Sonra, sel sakinleşti ve mağara içindeki pek çok toprak çeşidi ve otlar dolu hale gelmiş oldu. Bu olay, İlkbaharda meydana gelmişti. Yaz geldiğinde ise, mağaranın içindeki maddeler ısındı ve küflendi; sonra mağaradaki toprakla beraber ısınan maddeler içeride oluşan sıcaktan dolayı, dengeli bir karışım haline gelinceye kadar pişmeye devam etti. Bu kıvam yapışkan olup ve organların oluşması için müsait bir yapısı vardı; bu yapışkan kısımların her parçası, çeşitli toprakların karışımı olduğu için farklılık göstermekteydi. Bundan dolayı karışımın bir kısmı, kalbin tabiatında olduğu gibi sıcak ve kuru; diğer bir kısmı insanın ciğer yapısına benzer biçimde sıcak ve rutubetli; bir kısmı ise, insan kemiklerinin yapısı gibi soğuk ve kuruydu. Yine bu karışımın bir kısmı, insan beyninin yapısı gibi soğuk ve nemli; diğer kısımları ise, insan sinirlerinin ve etinin yapısıyla benzerlik göstermekteydi. Özetle; bu karışım, insanın bütün organlarının yapısına benzer şeyler içermekteydi. Mağarada oluşan yapışkan maddenin her bir kısmının kıvamı, bir organın yapısına uygun ve kendisinden bu organın şekillenebileceği bir özelliğe sahipti. Bu nedenle, bu yapışkan maddenin her parçası, bir insanın organlarına dönüşebilmeye müsaittir. (Allah keremini, onu hak eden hiç kimseden saklamaz ve Allah, hiç kimse gücünün üstünde bir şey yüklemez.) Bu yüzden, Allah, bir insanın organlarını bu yapışkan maddenin parçalarından ve insanın vücudunu da o parçaların tamamından yarattı. Bu toprak ısındığında, ondan çokça duman buharlaştı ve bu buharın bir kısmı, insan ruhunun yapısına benzer şekilde ince ve

40 İbnü'n-Nefis'in Kâmil'in oluşum sürecinde anlattığı sel, mağara betimlemesi ve bunların Türk'lerin efsaneleriyle ilgisinin detayları için bkz.: Devin Deweese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press 1994, s. 280-281.

uçucuydu; insani ruh bundan meydana gelmiş ve insanın şekillenmesi tamamlanmıştı.”⁴¹

İbnü'n-Nefis, varlık âleminde tekâmülün olduğunu savunan âlimlerin görüşlerinden farklı olarak,⁴² insanın yaratılış sürecinde herhangi bir hayvana referansta bulunmamaktadır. Onun eserinde hikayeleştiği insanın yaratılış evreleri, Kur'anî bir sıralamayı takip ettiğini göstermektedir.⁴³ İnsanın yavaş yavaş şekillendiği ve doğanın bir çocuğu olarak yani tabiatın içinde varolan bir varlık olarak Allah tarafından yaratıldığı vurgulanmaktadır.⁴⁴ İbnü'n-Nefis'in burada antik Yunan geleneğindeki dört temel öge olan su, toprak, ateş ve havaya vurgu yapması gözlerden kaçırılmaması gereken bir husustur. Bu gelenekte; cansız varlıklardan insana kadar bütün mevcudat, bu dört temel ögenin bileşiminden müteşekkildir. Örneğin Aristoteles'e göre; su, toprak, ateş ve havadan oluşan bu dört temel ögenin, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk diye bilinen dört nitelikte çok yakın münasebeti vardır. Ateş, sıcakla kurunun; hava, sıcakla yaşın; su, yaşla soğukun; toprak da soğukla kurunun etkisiyle oluşmuştur. Öyle ki, eski hekimlere göre, insandaki organizmaların oluşumunda bu dört öge ve niteliklerin rolü yadsınamaz. İbnü'n-Nefis de hekim olduğundan dolayı bu özelliklere vurgu yaparak insanın oluşumunu açıklamaktadır. Her bir nitelik insanın bir uzvunun veya bir yönünün oluşmasına karşılık gelmektedir. Kısacası onun *Fâdül b. Nâtık'ı*, doğanın bir öğrencisi konumundadır. İbnü'n-Nefis ve ondan önceki hekimlerde bu görüşlerin hakim olduğunu görmekteyiz.⁴⁵

İbnü'n-Nefis, mağarada meydana gelen Kâmil'in oluşumunun ana rahminde şekillenen insandan farklı olduğunu da belirtmeyi ihmal etmez. Eğer bir karşılaştırma yapılacaksa bu, yumurtadan çıkan bir civcivle mukayese edilmelidir. İbnü'n-Nefis, bu karşılaştırmayı şöyle anlatmaktadır:

“Bu insan, rahimde oluşan insana göre bir kaç yönden farklıydı. İlk olarak; bu insanın meydana gelişi, yumurtadaki civcivin oluşumuna benzemekte; mağara yumurtanın kabuğu, içindeki maddeler de yumurtanın sarısı ve beyazı mesabesindeydi. Civcivi oluşturan bu parçalarla, organların yapısı birbirine benzer özellikteydi. Diğer parçalar da, civcivin şekillenme sürecinde onun beslendiği şeylerin,

41 İbnü'n-Nefis, *Fâdül b. Nâtık*, s. 4-5.

42 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitâbiyat yay., 2001.

43 Kur'an'ın ilk insanın yaratılış evrelerini belirten ayetler için bkz.: Fâtır, 35/11; Âl-i İmrân, 3/59; En'âm, 6/2; A'râf, 7/12; Mü'minûn, 23/12; Hicr, 15/26, 28, 33; Sâffât, 37/11; Rahmân, 55/14; Sa'd, 38/71-72.

44 Hayatın ve insanın Kur'an'da belli dönemlerde bir süreç (evrim) içinde yaratıldığı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: Maurice Bucaille, *What Is The Origin Of Man?*, (İngilizceye çev. Alastair D. Pannell & the Author), Kuala Lumpur 1989, s.165-179; Ş. Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Ankara: Lotus yay., 2010, 2. Baskı, s. 128.

45 Muhsin Mahdi, “Remarks on the ‘Theologus Autodidactus’ of İbn al-Nafis”, *Studia Islamica*, 1970, sayı: 31, s. 206; Ayrıca bkz.: Zeki Necip Mahmud, *Câbir b. Hayyân*, (nşr. Mektebetü Mısır), İskenderiye 2001, s. 141-151.

daha önce bahsi geçen parçaların, yapısına benziyorlardı. İkinci olarak; bu insanın bedeni çok büyük olması gerekir, çünkü, organlarının oluştuğu parçalar büyüktür. Bu, rahimdeki meni parçalarından oluşan ceninin organlarının tersineydi. Üçüncü olarak; bu insan, mağarada kaldığı süre içinde beslendiği madde boldur ve aynı şekilde orada kalbine canlılık veren hava çoktur. Bundan dolayı o, organları kuvvetleninceye ve kavrayışı, hareketleri güçleninceye kadar mağarada kalabilecekti. Bu sebeple o, mağaradan çıkıncaya kadar, rahimde şekillenen bir insandan farklı olarak, hareketlerinde ve algılamasında 10-12 yaşlarındaki bir çocuk gibiydi. Bu insanın mağaradan çıkışı, civcivin yumurtadan çıkışına benzer. Mağaradan çıkma isteği oluştuğunda, ellerini ve ayaklarını hareket ettirdi. Bu hareketlenmeden önce mağaranın girişini kapatan toprağın bir kısmı yıkılmıştı. Bundan dolayı, bu insanın hareketiyle mağaranın kapısı kolayca delinip geçildi ve oradan çıkıncaya kadar bu insan sürünüyor ve emekliyordu.”⁴⁶

İbnü'n-Nefis, bahsettiği yaratıcı evrim görüşüyle, kendinden öncekileri takip eden, sıradan bir kişi değil, bilakis Kur'an'ın çizdiği insan portresini rasyonel bir çerçevede açıklamaya çalışan bir düşünür olarak karşımızda durmaktadır. O, Kâmil'in oluşumunda Kur'an'daki ayetleri de göz önünde bulundurarak ilk insanın oluşumunu açıklamaya çalışmaktadır.⁴⁷ İslâm düşünce tarihinde Câbir b. Hayyân'ın öncülüğünü yaptığı kendi kendine meydana gelme (spontaneous generation) fikrinin tesirlerini, düşünürümüz İbnü'n-Nefis'in yukarıdaki açıklamalarında da açık bir şekilde görmekteyiz.⁴⁸

4.2. Kâmil'in Bilgiyi Nasıl Elde Ettiği Hakkında

İbnü'n-Nefis'e göre, Kâmil'in mağarada oluşma ve büyüme sürecinin bitmesi ve akabinde mağaradan dışarı çıkması, onun çevresiyle ilişkiye geçtiği ilk tecrübedir. İbnü'n-Nefis, Kâmil'in evvela etrafındakilerden yola çıkarak kendisinde var olanların bilgisine ulaştığını belirtir. Görme, duyma, koklama, tat alma ve hissetme olarak adlandırdığımız beş duyu organının fonksiyonlarını öğrenir. Kâmil, bunların bilgisine kendi tecrübesiyle ulaşır.⁴⁹

İbnü'n-Nefis'in, Kâmil'in bilgilenme sürecini, kendi varlık bilgisinden başlatması, İhvân-ı Safâ ve Ebü'l-Berekât Bağdâdî gibi filozoflarla aynı yolu takip ettiğini göstermektedir. Çünkü onlar da insanın hakikatlere ulaşmasının yolunun öncelikle kendisini tanımasından geçtiğini belirtmişlerdir. İhvân'a göre, çocuğun gelişmesi akıl çağına erişmekle en zirve noktasına ulaşır. İnsanı âlemin bilgisine götüren başlıca ipucu, kendisini bilmesidir. Bu bilginin herhangi bir başka bilgidен önce olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Onlara

46 İbn Nefis, *a.g.e.*, s. 5.

47 Bu ayetler için bkz: Hicr, 15/26-27; Kehf, 18/37; Hâcc, 22/5; Rûm, 30/20; Zümer, 39/6; Câsiye, 45/3-4; Rahmân, 55/14-15; Vâkıa, 56/57-60; İnsân, 76/28; Târık, 86/5-8; Şems, 91/7-9; Tîn, 95/4; Alak, 96/1-2.

48 Fazlur Rahman, İbn Sînâ'nın bitkisel nefsi (en-nefsü'n-nebâtiyye) anlatırken, kendi kendine oluşum fikrini hatırlatan ifadeler olduğunu belirtir. Bkz.: Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, London: Oxford University Press, 1952, s. 24, 71.

49 İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 6.

göre iç dünyayı tanımadan önce dış dünyayı bilmeye çalışmak yüz birimlik ağırlığı taşıyamayan birinin, bin birimlik ağırlığı taşımaya kalkışmasına benzer. Yahut bu, yürümeye güç yetiremeyen birinin koşmaya çalışması gibidir. Bundan dolayı İhvân, insanın her şeyin bilgisinden önce, kendini tanuması ve bilmesi gerektiği yönünde görüş beyan eder.⁵⁰

Bunun ardından, o, kendi iç organlarını (kalp, karaciğer, mide...gibi) da anlamak için çevresindeki ölmüş hayvanlar üzerinde birtakım incelemelerde bulunarak bu bilgilere de vâkıf olur. Buradan hareketle hayvanların da bazı özelliklerini, et oburluk, cesaretlilik, korkaklık vb. gibi keşfeder.⁵¹ Hayvanları bu şekilde tetkikinden sonra Kâmil, bitkileri de anlamaya ve onların özelliklerini keşfetmeye çalışır. O, her bitkinin tohumdan büyüyüp de nasıl en son haline geldiğini keşfetmek için onları inceler. Çekirdeğin, yani madenin toprakla etkileşime girdikten sonra ondaki başkalaşımı farkedir. Her bitkinin, meyvenin kendine has özelliklere sahip olduğunu, kiminin kabuklu, kiminin kabuksuz, bazısının meyvesinin salkım halinde, bazısının ise tek tek olduğunun farkına varır. Sonuç olarak Kâmil, hayvanların ve bitkilerin her birinin belli gâye ve fayda için var olduğunu, ayrıca onların hiç birinin gereksiz ve boş yere olmadığını keşfetmiştir.⁵²

İbnü'n-Nefis, Kâmil'in dilinden Kur'an'ın insanlara tavsiye ettiği, kâinatta var olanları inceleyip hem onlar hakkında bilgi edinmeyi hem de onların boş yere meydana gelmediğini okuyucuya anlatmak ister. Yine düşünürümüz, burada her şeyin bir gâyeye hizmet ettiğini vurgulayarak, İslâm teolojisinde sıkça başvurulan teleolojik (gâye) delile göndermelerde bulunmaktadır.⁵³

Kâmil, hayvanları ve bitkileri inceledikten sonra yağmur, rüzgar, kar, soğuk, şimşek, gök gürültüsü gibi tabiat olaylarını anlamlandırmaya çalışır. Meydana gelen bu doğa hadiselerinin bazen var olup bazen de yok olduğunu farkedir. Belli bir yaşa yani ergenlik çağına gelen Kâmil'in zihninde, bütün bunların kendi kendine mi olduğu, yoksa bunları var eden birinin mi olduğu gibi sorular belirir. İbnü'n-Nefis, burada Kâmil'e, kelamî/felsefî geleceğimizdeki *varlık* anlayışını söylettirir. Daha sonra o, mümkün varlıktan yola çıkarak, bu varlıkları var eden vâcip, yani *vâcibu'l-vüçûd* fikrine ulaşır. Daha sonra Kâmil, bu mümkünleri meydana getiren varlığın, *vâcibu'l-*

50 İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-i Safâ ve hullâni'l-vefâ*, (tsh: Hayreddin Ziriklî), Mısır: el-Matba'atü'l-Arabiyye, 1345/1928, I-IV, III, 39 vd; Ayrıca bkz: Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XXII (İstanbul 2000), s. 2; Mustafa Çağrırcı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X (İstanbul 1994), s. 303-306.

51 İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 6-7.

52 *A.g.e.*, s. 7-8.

53 Bu konudaki ayetler için bkz: Enbiyâ, 21/ 16-17; Duhân, 44/ 38; Ra'd, 13/2-3....vb. ayetler. Bu konunun detayları için bkz.: Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, Ankara: DİB. yay., 1987; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Ankara: DİB yay., 1998, s. 140 vd.

vücûdun, her şeyi bilme ve her şeyi en 'itinâlı ve en sağlam yapma gibi sıfatlara sahip olması gerektiğini belirtir.⁵⁴

Kâmil buraya kadar her şeyin yaratıcısı olan Allah fikrine ulaştıktan sonra, peygamberliğin gerekliliği konusu üzerinde düşünmeye başlar. İnsanın sosyal bir çevrede yaşamak zorunda olduğundan hareketle, bir sosyal varlık olan insanın peygambere muhtaç olduğunu keşfetmektedir. İbnü'n-Nefs, bunun akî izâhlarını da Kâmil'e yaptırmaktadır. Kâmil, peygambere olan ihtiyacı belirtirken aynı zamanda o, peygamberin neler getirmesi gerektiğini de detaylı bir şekilde açıklamaktadır.⁵⁵

4.3. Kâmil'in Son Peygamberle (a.s.) İlgili Öngörülleri

İbnü'n-Nefs, Kâmil'in son peygamberin hayatına dair keşfettiği bilgileri on fasılda detaylı bir şekilde ele almaktadır. Eser bir anlamda *sîret-i nebî* özelliği de taşıdığı için, yazar, daha çok son peygamberin hayatını detaylı bir şekilde ele almış, O'nun soyu, vatani, terbiyesi-eğitimi, arzu ve istekleri, şemâili, hastalıkları, çocukları, insanlara tebliğ metodu, ismi ve kitâbı hakkında bilgiler vermiş, değerlendirmeler yapmıştır.⁵⁶

İbnü'n-Nefs, üçüncü bölümde ise, Kâmil'in son peygamberin sünnetinin bilgisine nasıl ulaştığını ele almaktadır. Burada konu iki bölüm açılarak izâh edilmektedir. Bunlar; peygamberin getirdiklerine karşılık ilmî ve amelî sorumluluk olarak anılmaktadır. Bu bölümler de ayrıca birkaç fasla ayrılarak, ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Kâmil, bu bölümün ilk kısmında, peygamberin öğretmesi gereken Allah ve O'nun sıfatları üzerinde durur. Kâmil, Allah'ın tek olduğunu ve O'na hiçbir şeyin benzemediğini, her şeyi bilen, duyan, her şeye kadir olduğunu, peygamberin öğretmesi gerektiğini anlatır. Kâmil, peygamberin 'aşkın varlıkla' ilgili bilgilerini verirken, bunları halkın anlayabileceği şekilde anlatması gerektiğini de belirtmeyi ihmâl etmez. Peygamberin hangi konuyu detaylı, hangisini ayrıntıya girmeden anlatması gerektiğini anlatır, yine nerede sembollere başvurup nerede başvurmaması gerektiğini ele alır. Kısaca Peygamberin "avâm" ve "havâs" ayrımını göz önünde bulundurması gerektiğini belirtir. Kâmil'e göre, bunlar peygamberin ihmal etmesi gereken şeylerdendir.⁵⁷

54 İbnü'n-Nefs , *a.g.e.*, s. 8-9.

55 *a.g.e.*, s. 9-13.

56 *a.g.e.*, s. 14-26; İbnü'n-Nefs, peygamberin kişisel özellikleri uyuması, baş ağrısı... vb. ile yaratılışı arasında yakın bir ilgi kurmaktadır. Bu gibi açıklamaların İbn Haldûn'da da olduğunu görmekteyiz. Bkz.: İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Haz. Ahmed ez-Zu'bi), Beyrut: Şerikettü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, trs., s. 133 vd.

57 İbnü'n-Nefs , *a.g.e.*, s. 26-27; İbnü'n-Nefs'in nübüvvetle ilgili görüşlerinin ayrıntıları için bkz.: Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi-İbnü'n-Nefs'in Felsefî Romanı Fâzil bin Nâtik*, İstanbul: İnsan yay., 2010.

Kâmil, ilk bölümün ikinci faslında me'âd (yeniden diriliş) konusu üzerinde durmaktadır. Kâmil, son peygamberin yeniden diriliş konusunda da ayrıntılı bilgi vermesi gerektiğini düşünür. Ona göre bu diriliş, ruhen mi, bedenen mi, yoksa her ikisi ile birlikte mi olacak? şeklindeki sorulara, bu peygamberin mantıkî cevaplar vermesi gerektiğini vurgular. Kâmil, peygamberin öbür dünyaya ait şeyleri soyut değil de insanların anlaması için somutlaştırarak anlatmasının gerekliliğine inanmaktadır. Kâmil, yeniden dirilişin nasıllığı üzerinde dururken beden-ruh münasebetine de değinir. Kur'an'daki ayetlerin⁵⁸ ışığında fakat bunu belirtmeden yeniden dirilişi de rasyonel bir tarzda izah etmeye çalışır.⁵⁹

Kâmil, üçüncü bölümün ikinci kısmında son peygamberin bildirmesi gereken amelî sorumlulukların neler olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu peygamberin son nebi olduğunu anlayan Kâmil, onun dinini korumak ve bu dinin nesiller boyu devam etmesi için bazı tedbirler alması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda namaz, zekat, oruç, hac ve kelime-i şehâdetten bahseder. Bunların her birinin farklı yönünü, iman- ibadet ilişkisi ekseninde, kendine has rasyonelleştirme yöntemiyle açıklar. Ayrıca, muamelât konusunda erkek ve kadının sosyal hayatta elde ettiği farklı kazanımları- İslâm hukûkuna göre ve bunların adâlet ilkesine uygunluğunu yine aynı yöntemle izâh eder. Daha sonra peygamberin getirdiği emir ve yasaklar, cezaların (ukûbât) bazısını (nikah, zinâ, fâiz, kısas, diyet...) ele alarak bunların hepsinin aklen açıklanabileceğini göstermeye gayret eder.⁶⁰

4.4. Kâmil'in Tarihî ve Gelecekle İlgili Rasyonel Çıkarımları

İbnü'n-Nefîs , *er-Risâle'nin* son bölümünü, Kâmil'in son peygamberin vefatından sonra meydana gelen olayların bilgisini nasıl keşfettiğine ayırır. On fasıldan oluşan bu bölümde, Kâmil son peygamberin vefatıyla beraber o nebînin ashâbı arasındaki *hilâfet* ve bu konudaki ihtilâf ve çekişmeler üzerinde durur. Düşünürümüz örneğin; peygamberin kendisinden sonra bir halife tayin etmemesi gerektiğinin izahını şöyle yapmaktadır: Eğer peygamber, arkadaşları arasından herhangi bir kişiyi halife olarak atamış olsaydı, öncelikle halifeden sadır olan bir yanlış, peygambere nispet edilebilirdi ki, bu peygamber için uygun bir şey değildir. Ayrıca eğer peygamber halife tayin etmiş olsaydı, peygamberin diğer sahabeti arasında kıskançlığın artmasına neden olabilirdi ki, bundan dolayı peygamberin açık bir şekilde halef ataması doğru olmaz. İbnü'n-Nefîs, halifeyi peygamberin atamasıyla sahabe arasında meydana

58 Bu ayetler için bkz: Hicr, 15/26-29; Secde, 32/7-10; Sa'd, 38/71-72.

59 İbnü'n-Nefîs , *a.g.e.*, s. 27-30.

60 İbnü'n-Nefîs , *a.g.e.*, s. 31-36.

gelecek kıskançlık ve benzeri durumu da; her insanın güce, yetkiye ve makama meyilli olduğunu belirterek açıklamaya çalışır.⁶¹

Bu bağlamda İbnü'n-Nefis, son peygamberin vefatından hemen sonra büyük çapta hilafet tartışmalarının olmaması gerektiğini öne sürer. Buna gerekçe olarak da, müslümanların sayısının o zaman az, kâfirlerin daha fazla olduğunu, bundan dolayı büyük bir tartışma olması halinde, kâfirlerin müslümanlara galip gelmesine ve son peygamberin dininin yok olmasına neden olacağını ifade eder. İbnü'n-Nefis'in diğer halifeler döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin gibi savaşların peygamberin vefatının hemen akabinde değil de daha sonraki zamanlarda olabileceğini, yukarıdaki gerekçeyle bunda herhangi bir sakıncanın olmadığını belirtmektedir.⁶²

Düşünürümüz hilafetle ilgili açıklamalarından sonra, mezheplerin teşekkülü, peygamberin ümmeti arasında günahların çoğalması ve bunlardan dolayı başlarına gelecek musibetlerle ilgili bir dizi tahliller yapar. Daha sonra bu ümmetin kâfir topluluklarla karşılaşmalarını, onlarla olan münasebetlerini ve İbnü'n-Nefis'in kendi döneminde (XIII. yüzyıl) işgalci kavimlerin nasıl bir yapıya sahip olduğunu inceler. Düşünürümüz, yaşadığı dönemdeki sultanların nasıl bir karakteri ve yaşantısı olduğu, ayrıca müslüman ülkeleri işgal eden insanların yapısı ve karakter özellikleri hakkında da ilginç tespitleri Kâmil vasıtasıyla yapmaktadır.⁶³

İbnü'n-Nefis'in özellikle kendi zamanında işgalci kâfirlere dair anlatımı, iklimin ve sosyal hayatın insan yapısı ve karakteri üzerindeki etkilerini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Düşünürümüzün, 'işgalci kâfirler' diye tasvir etmeye çalıştığı toplumun tarihi bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Moğolların veya Tatarların olması büyük olasılıktır. İbnü'n-Nefis'in tahlillerini eserinden aktaralım:

"Kâfirlerin peygamberin ümmetinden olanları öldürmeleri, ümmetin günahlarından temizlenmelerine sebeptir. Zaten bunlar bir din sahibi de değildirler. Bunlar, kendilerine davetin tam anlamıyla ulaşmadığı kimseler gibidirler. Çünkü bu kimseler yeryüzünün ılıman bölgelerinde medeniyetten uzak yaşıyorlardı. Onların en güney bölgelerde yaşaması mümkün değildir. Çünkü insanların, o bölgenin çok şiddetli sıcağından dolayı kalbleri zayıflardı. Bunun için de onlar bu toplumun kanını dökmeye güç yetiremezlerdi. Bundan dolayı onların kuzey bölgelerden olmaları gerekir. Çünkü buranın halkı, soğuşun şiddetinden dolayı cesaretli, kalbleri katı ve acımasız olurlar. Onlar kuzey-batıdan da olamaz. Çünkü o bölgenin insanları azdır ve az olmalarıyla birlikte adalarda yaşamaktadırlar. Bundan dolayı onlar dağınık haldedirler ve bu toplumun insanlarını yenmek için yeterli derecede birleşmeleri mümkün olmaz. Bunun sebebi de kuzey-batıdaki denizlerin kuzey-

61 *A.g.e.*, s. 38; Peygamberden sonra sahabe arasındaki hilafet tartışmalarının geniş bir tahlili için bkz.: Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara: Ağaç yay., 2001.

62 İbnü'n-Nefis, *a.g.e.*, s. 31-36.

63 *A.g.e.*, s. 39-48.

doğunun aksine çok olmasıdır. O halde bu kafirlerin göçebe insanlardan olmaları gerekir; çünkü şehirlilerin cesareti daha azdır. Bu insanların geniş göğüsleri, büyük başları, ince kolları, dar gözleri ve büyük kaşları olması gerekir. Onların üst tarafları büyük olmalı, çünkü sıcak onların iç taraflarına yayılır. İklimlerinin soğuk olmasından dolayı da aşağı tarafları ince olmalıdır. Bu özellikler, arslanın yaratılışında olduğu gibi, cesaretin belirtileridir. Gözlerinin darlığına gelince, bu husus onların beyinlerinin aşırı nemliliğinden dolayı ve şiddetli soğuk nedeniyle dağılmanın az olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı sebepten onların burunları basıktır. Onların kasıklarının büyüklüğüne gelince, bu da onların küçüklükten beri çokça ata binmelerinden dolayıdır. Çünkü bu bölgelerde at çoktur. Onların seyahati daima atla olmaktadır.”⁶⁴

Görüldüğü üzere İbnü'n-Nefis, her ne kadar kendi dönemindeki insanları ve olayları anlatsa da, yaptığı tahlillerin belli bir ilmî temele dayandığı vakıadır. Hekim olmanın getirdiği bilgiyle kendine has muhakeme bir araya geldiğinde, düşünürümüzün yaptığı gibi farklı yorumlar ortaya çıkmaktadır. İbnü'n-Nefis, küçük kan dolaşımı keşfinde kısa da olsa açıklamaya çalıştığımız gibi, kendine has yöntemini, sadece tıpta değil, insanı anlama ve anlamlandırma için, psikoloji ve sosyal disiplinlerde de kullandığını onun yukarıdaki çıkarımlarında görmekteyiz.

İbnü'n-Nefis eserin son bölümünde, son peygamberin vefatından sonra yüce ve aşağı âlemde meydana gelecek olayların keşfinden hareketle kıyâmetin kopacağına belirtilerinden bahseder. Düşünürümüz, kıyâmet kopmadan önce vukû bulacak olaylardan bahsederken günümüzde hem medyayı hem de bilim adamlarını çokça meşgul eden konulardan bahsetmektedir. Onun kendi dönemine dair yukarıda yaptığı tahlil denemelerinin benzerini, geleceğe yönelik öngörülerıyla de yapmaktadır. İbnü'n-Nefis yüce âlemde olacak şeylerle ilgili olarak, ilk önce güneşin, ayın ve yıldızların hareketleriyle ilgili bilgiler verir. Güneşin bir gün normal hareketini devam ettirmeyeceğini ve bunun sonucunda da Allah'ın müsaadesiyle güneşin bir gün batıdan doğacağına kesin olduğunu belirtir. Ona göre, Güneş'in batıdan doğuşunu takip eden gece daha uzun olacaktır. O zaman mevsimler arasında fark olmayacak ve ekvatorun çok uzak bölgeler, daima aşırı soğuk olacak ve ekvatora yaklaştığında ise daima sıcak olacaktır. Bütün bunların neticesinde iklim, insan mizacına uygun olmayacaktır. İnsanın özellikleri gerçekten değişecek, insanlar itidalden uzaklaşmaya başlayacaklardır. Bu da insanların karakterlerini olumsuz yönde etkileyecek, bir takım kötü huyların (fitne, fesat, riya....) çoğalmasına zemin hazırlayacaktır.⁶⁵

64 İbnü'n-Nefis , *a.g.e.*, s. 42-43; Ayrıca bkz: Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s. 80.

65 İbnü'n-Nefis , *a.g.e.*, s. 49-50.

İbnü'n-Nefis, yüce âlemde meydana gelecek değişiklikleri bu şekilde açıkladıktan sonra, yine Güneş'in eğiminin farklılaşması sonucu aşağı âlemde de birtakım değişikliklerin meydana geleceğini öngörmektedir. Ona göre örneğin; güneşin eğimi sıfır veya ona yakın olduğunda, ekvatora yakın bölgelerde sıcaklık çok şiddetli olacak ve yangınlar özellikle mağara gibi yerlerde ve kü-kürtlü bölgelerde çoğalacaktır. Bazı bölgelerde oluşan aşırı sıcak sebebiyle buharlaşma olacak ve bu da ağaçların kurumasına neden olacak ve toprak da azalacaktır. Çünkü onun büyük bir bölümü buharlaşıp yükselecek. Ve böylece yerin içindeki gizli hazineler de ortaya çıkacaktır. Güneşin eğiminin yokluğu bir müddet devam ettiğinde, bu eğim normalden daha fazla olacak ve bu da hayvanların ve bitkilerin yapılarını bozacaktır. Sonra kıyamet gelecektir. Kıyametten önce, yerin içindeki dumanlar ve rüzgarlar yüzünden depremler ve yer çökmelerinin çoğalması gerekir. Bu çok sıcak bölgelerde olacak. Çünkü sıcak, zemini yukarıya doğru hareket ettirir; soğuk bölgelerde ise yerin yüzeyi kalın ve aşırı şekilde katı olur ki rüzgarlar ve duman bir yol bulamaz. Bu da dediğimiz şeylerin olmasını gerektirir. Ayrıca insanların yapılarının farklılığı yüzünden onların görünüşleri de farklı olacak ve çirkin görüneceklerdir. Hatta İbnü'n-Nefis insanın suret olarak hayvana benzeyeceğini de iddia etmektedir.⁶⁶

İbnü'n-Nefis'in kıyametten önce meydana gelecek olaylarla ilgili olarak bu gibi öngörülerde bulunması, gerçekten ilginçtir. Onun, genelde hadis kitapları ve bu kitapların yorumu niteliğindeki literatürde anlatılanların bazen dışına çıkarak kıyamet alametleri şeklinde isimlendirilen hadiseleri de rasyonelleştirmeye çalıştığını görmekteyiz. Düşünürümüz, 'her şey aslına döner' ilkesi gereği, yeryüzü ve insanda meydana gelecek değişikliklerin ardından tekrar bir normalleşmenin yaşanacağını belirtir. Bununla da anlatmak istediği, yeniden diriliş için her şeyin düzenli bir şekil almasıdır. İbnü'n-Nefis, yeniden dirilişin de ilk diriliş gibi olacağını belirtirken, eserin başında Kâmil'in oluşum sürecini anlattığı şartlara tekrar atıfta bulunur:

"Güneşin eğiminin tamamen kaybolmasından sonra, başka bir eğimin oluşması gerekir. Bu sabit noktalar hareketlerine kuzeyden güneye doğru yavaşça devam eder. Bu hareket farkedilir olduğunda, dünya ilk durumuna dönecektir ve hava da hayvanların yaşamı için tekrar uygun hale gelecektir. Kış ayında çok yağmur olacak ve yeryüzü suyla dolacaktır. Toprakla su karışıp ve güneşin sıcaklığından dolayı mayalanma olunca, bu durum, insan vücudu ve diğer hayvanların vücudunun oluşmasına zemin hazırlayacaktır. Bundan dolayı nefis, daha önce anlattığımız gibi, insan nefsinin bağlı olduğu acbü'z-zenebten beslenecektir. Bu toprak, çok ince besleyici madde olacak ve insan vücudu bundan meydana gelecektir. Onlar daha önce olduğu gibi tekrar diriltilecek. Bu ise -Âlim ve Kâdir olan- Allah'ın ölüyü diriltmesidir (ba's)."⁶⁷

66 A.g.e., s. 50-51.

67 İbnü'n-Nefis, a.g.e., s. 52-53.

Sonuç

Müslümanların yaptığı fetihlerin bir sonucu olarak yabancı kültürlerle karşılaşılması bir dizi problemi de beraberinde getirmiştir. Özellikle Yunan ve Hint felsefelerinin İslam Dünyasına girişi ve bunların İslam'ın akide ve bazı temel meselelerine getirdiği eleştiriler, müslüman alimlerin bu konuda bir şeyler yapmasına sebep olmuştur. Bazı düşünürler reddiyelerle yabancı akımların fikrî taarruzlarına karşılık verirken, bazı alimler de İslam akidesini akîl delillere ortaya koyarak savunma metodunu tercih etmişlerdir. Belli bir dönem akıl-vahiy/felsefe-dinin birbiriyle çatışma içinde olduğuna dair yanlış düşünceye karşı Kelam alimlerinin yanında İbn Sîna, İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi müslüman filozoflar da bu konuda pek çok eser kaleme almışlardır.

İşte düşünürümüz İbnü'n-Nefis de akıl-din arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını bilakis birbiriyle uyum içinde olduğunu, yazdığı *Fâdıl b. Nâtık* adlı eserle vurgulamaya çalışmıştır. İbnü'n-Nefis adı geçen teolojik/felsefî romanında bu uyumu sadece İslam'ın akîde, ibadet ve muamelât gibi konularıyla sınırlamamış, İslam tarihinde cereyan eden ve edecek olan hadiselerin de akla uygun olduğunu örneklerle açıklamaya çalışmıştır. İbnü'n-Nefis'e göre her şey olması gerektiği gibi olmuş ve/veya öyle olacaktır. Bu, ilahî iradenin 'hikmet planında' haklı çıkması (meşruiyeti)'dir. Eserin genelinde görülen bu anlayış tarzı bazı araştırmacıları İbnü'n-Nefis'in bir *tarihi determinizm* veya *historisizm* fikri ortaya koyduğu, tarihin aklen zorunlu yasalara tâbi şekilde bir seyir izlediğine inandığı kanaatine yöneltmiştir. Bu seyir bir tekamülün meydana geldiğini göstermektedir. Bu tekamül, sadece insan bedeni ve zihninde değil, insanın parçası olduğu tarihi hadiselerde de geçerlidir. Bunu İbnü'n-Nefis, *Fâdıl b. Nâtık* adlı eserinde verdiği somut örneklerle okuyucuya anlatmaktadır.⁶⁸

Kaynakça

- Ahmed, Hasanuddin, *A Concise History of Islâm-Essays on the Religio-Political History of Islâm*, Yeni Delhi: Goodword Books yay., 2007.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara: Ağaç yay., 2001.
- Al-Roubi, Abu Shadi, "İbnul-Nafees as a Philosopher", *Bulletin of Islamic Medicine*, sayı: IV, Kuveyt 1982, II, ss. 325-334.
- Atıyye, Cemîl Abdülmeçîd, *Tanzîmu san'atü't-tıbb hilâle usûri'l- hadâratil-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Riyad 2002.
- Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, Ankara: DİB. yay., 1987.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitâbiyat yay., 2001.

68 Abu Shadi Al-Roubi, "İbnul-Nafees as a Philosopher", *Bulletin of Islamic Medicine*, sayı: IV, Kuveyt 1982, II, ss. 325-334; İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad: Kelam-felsefe ilişkileri üzerine araştırmalar*, İstanbul: İz yay., 1998, s. 142.

- , *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 2000.
- Bucaille, Maurice, *What Is The Origin Of Man?*, (İngilizceye çev. Alastair D. Pannell& the Author), Kuala Lumpur 1989.
- Çağrıncı, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî" md., *D.İ.A.*, c. X, İstanbul 1994.
- Deweese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press 1994.
- Düzgün, Ş. Ali, *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Ankara: Lotus yay., 2. Baskı, 2010.
- El-Azbavî, Abdülkerim, İbnü'n-Nefs'in 'el-Mu'cez fi't-tıbb' adlı eserinin önsözünden, Kahire 1406/1986.
- Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London 1952.
- Güner, Ahmet, "Radiüddin er-Rahbî (1140/1233): İslâm Tıbbı'nın XII.-XIII. Yüzyıllardaki Gelişim Sürecinde Ünlü Bir Hekim", *The New History of Medicine Studies-Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, İstanbul 2003.
- Hitti, Philip K., *İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1989.
- İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*, (Haz. Ahmed ez-Zu'bî), Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, trs.
- İbnü'n-Nefs, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm (ö. 687/1288), *er-Risâletü'l-Kâmi-liyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye (Fâdil b. Nâtık)*, (nşr. Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford 1968.
- İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî (ö. 581/1185), *Kitâbü esrâri'l- hikmeti'l- meşrikiyye & Risaletü Hayy b. Yakzân*, b.y.y. 1327/1909.
- İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ*, (tsh: Hayreddîn Ziriklî), Mısır: el-Matba'atü'l-Arabiyye, I-IV, 1345/1928.
- Kaf Al-Ghazal, Sharif, *The Influence of Islamic Philosophy and Ethics on the Development of Medicine in the Islamic Civilisation*, United Kingdom 2007.
- Kahya, Esin, "İbnü'n-nefis" md., *D.İ.A.*, c. XXI, İstanbul 2000.
- Kahya, Esin-Erdemir, Ayşegül D., *Bilimin Işığında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tıp ve Sağlık Kurumları*, Ankara 2000.
- Keskioglu, Osman, *Müslümanların İlim ve Medeniyete Hizmetleri*, Ankara: DİB. yay., 1983.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad: Kelam-felsefe ilişkileri üzerine araştırmalar*, İstanbul: İz yay., 1998.
- Lahbabî, Muhammed Aziz, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*, (çev. Ba-haeddin Yediyıldız), Ankara: TDV yay., 1996.
- Mahdi, Muhsin, "Remarks on the 'Theologus Autodidactus' of İbn al-Nafis", *Studia Islamica*, No: 31, 1970.
- Mahmud, Zeki Necip, *Câbir b. Hayyân*, (nşr. Mektebetü Mısır), İskenderiye 2001.
- Meyerhof, Max, "İbnü'nnefis" md., *İslâm Ansiklopedisi*, c. V/II, Eskişehir 1997.
- Meyerhof, Max-Schacht, Joseph, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, Oxford 1968.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Traditional Islam in the Modern World*, Kegan Paul International, London&New York 1987.
- Schacht, Joseph-Bosworth, Guildford, *Türâsi'l-İslâm*, (thk: Şâkir Mustafa), Kuveyt: 'Âlemü'l-Ma 'rife, I-II, 1998.

Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, Beyrut 1999.

Şulul, Cevher, *Nübüvvet Felsefesi-İbnü'n-Nefis'in Felsefi Romanı Fâzıl bin Nâtık-*, İstanbul: İnsan yay., 2010.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Ankara: DİB. yay., 1998.

Turgut, Ali Kürşat, İslam Düşünce Geleneğinde Teolojik/Felsefi Roman Geleneği, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9:1 (2011), ss. 377-392.

Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" md., *D.İ.A.*, c. XXII, İstanbul 2000.

Zirikli, Hayrettin, *el-Alâm*, Beyrut 199