



# ilahiyat akademi

yıl: 2024 sayı: 19 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

- Journal of Arabic Literature'ın Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Analizi - Adnan Arslan, Salih Zor, Muhammed Faruk Çakır
- Süleymân b. Dâvûd eş-Şâzekûnî ve Hadis İlimindeki Yeri - İbrahim Saylan
- Kavâid-i Fikhiyye'nin Gelişim Sürecinde Şâfiî Fakihlerin Rolü - Şeyma Yeşilyayla
- Endülüs Arap Şiirinde Özlem - Harun Özel
- Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Usulü'd-dîn Adlı Eserinde Çocukların İmanı Meselesi - Mehmet Taşdelen
- Yezîd b. Ebî Süfyân (ö. 18/639) ve Bilâdü'ş-Şâm Fetihlerindeki Rolü - Cuma Karan, Berat Taki
- Antik Dönem İskenderiye Okulu'nun Fikri Bileşenleri: Antik Mısır Dini ve Hermetizm- Nesim AYTEPE
- İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in Elfiyye'lerinin Mukayesesi - Şehmus ÜLKER
- Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin Tertîbü's-sülûk Risâlesi Bağlamında Eğitim Yöntemlerinin İncelenmesi - Edibe Taş
- Mugannî İbn Süreyc ve Emevîlerde Kültürel Hayat - Nadir Karakuş
- Resûlullah'ın Sahâbeye Kur'an'dan Bir Sûre Öğretir Gibi Öğrettiği Dualar Üzerine Bir İnceleme -Kahraman Bulgurcu
- Dijital Din Eğitimi - Muhammed Emin Şimşek
- Hz. Âdem Kıssası Ekseninde Taberî Tefsirinde İsrâiliyat - Murad Aghayev
- Kitap Değerlendirmesi: Rusça Kaynaklarda Hz. Muhammed, Vesile Şemşek  
Yazar: Vesile Şemşek, Değerlendiren: Mustafa Esen
- Kitap Değerlendirmesi: Timurlularda Din-Devlet İlişkisi, Musa Şamil Yüksel  
Yazar: Musa Şamil Yüksel, Değerlendiren: Mehmet Eker
- Düzeltme Makalesi: "جدلية التحول المذهبي ونتائجه"



**Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi** | The Official Journal of the Faculty of  
Divinity Gaziantep University

**Fakülte Adına Sahibi** | Owner on behalf of Faculty  
Prof. Dr. Şehmus DEMİR

**Yazı İşleri Müdürü** | Managing Editor  
Prof. Dr. Şehmus DEMİR

**Editör** | Editor in Chief  
Prof. Dr. Recep ASLAN

**Editör Yardımcıları** | Editorial Assistant  
Arş. Gör. Esra Selcen CAN  
Arş. Gör. Kübra OĞUZ

**Yayın Kurulu** | Editorial Board  
Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ozbolata@gmail.com  
Prof. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
mkizilgecit@atauni.edu.tr  
Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
mustafaunverdi@yahoo.com  
Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ozcangungor@yahoo.com  
Prof. Dr. Yusuf BATAR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
yusuf.batar@inonu.edu.tr  
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ (İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)  
emin.celebi@inonu.edu.tr  
Doç. Dr. Ahmet AKBAŞ (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
ahmetakbas101@hotmail.com  
Doç. Dr. Ahmet BARDAK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ahmetbardak@hotmail.com  
Doç. Dr. Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ahmetckmk86@gmail.com  
Doç. Dr. Eyyüp TUNCER (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr  
Doç. Dr. Hızır HACİKELEŞOĞLU (Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
hizirhacikesoglu@hotmail.com  
Doç. Dr. Mehmet ÖNCEL (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
mehmetoncel80@gmail.com  
Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK (Bursa Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi)  
mehmet.ulukutuk@btu.edu.tr  
Doç. Dr. Mehmet Emin SULAR (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
me.sular@alparslan.edu.tr  
Doç. Dr. Muammer CENGİZ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
mckonevi@gmail.com  
Doç. Dr. Sümeyye SEVİNÇ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr  
Dr. Öğr. Üyesi Abdülvahid Yakub SİPAHİOĞLU (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
a.sipahioglu@atauni.edu.tr  
Dr. Öğr. Üyesi Adil ÖZTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
adiloztekin@hotmail.com

- Dr. Öğr. Üyesi Dilek TEKİN (Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
dmuhaddise@gmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Emin UZ (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
eminuz83@gmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
i.yildiz@alparslan.edu.tr
- Dr. Öğr. Üyesi İsa KOÇ (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
isakoc@sdu.edu.tr
- Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ismetullahsami@gmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes VURAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
muhammet.vural@erdogan.edu.tr
- Dr. Öğr. Üyesi Sait İNAN (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
stnn02@hotmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
zaynur04@hotmail.com
- Arş. Gör. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
edipyilmaz2568@gmail.com
- Arş. Gör. Esra Selcen CAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
esraselcenc@gmail.com
- Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ibrahimilgi@gmail.com
- Arş. Gör. Kübra OĞUZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
kubraoguz@gantep.edu.tr

#### **Danışma Kurulu | Advisory Board**

- Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
a.bilgin.deyim@gmail.com
- Prof. Dr. Atik AYDIN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
atik.aydin@asbu.edu.tr
- Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
kuzudislilikir@yahoo.com
- Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
mcinar@gantep.edu.tr
- Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi)  
mehmetdalkilic@kayseri.edu.tr
- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
saruhan@ankara.edu.tr
- Prof. Dr. Murat KAYACAN (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
dr.muratkayacan@hotmail.com
- Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
edehasirci@gmail.com
- Prof. Dr. Ramazan BİÇER (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
rbicer@sakarya.edu.tr
- Prof. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
recep.onal@giresun.edu.tr
- Prof. Dr. Şener ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
senersahin@uludag.edu.tr
- Doç. Dr. Adnan ALGÜL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
adnanalgul47@hotmail.com
- Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ferhatgokce@hotmail.com
- Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
maytepe33@hotmail.com

Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
m.salmazzem@alparslan.edu.tr

Doç. Dr. Mohammad Jaber THALGI (Yermouk University)  
mohammed.t@yu.edu.jo

Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
samirsayed200@gmail.com

#### Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Ziya ERDİNÇ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ziya.erdinc@marmara.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR (Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
i.gulacar@alparslan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇIVAN (Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
mehmet.bagcivan@yalova.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
mkasimerden@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Şaban ARGUN (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
s.argin@alparslan.edu.tr

Arş. Gör. Abdulmelik KUTLUAY (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
abdulmelik.kutluay@asbu.edu.tr

Öğr. Gör. Ahmet ABDULLAH (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ahmetabdullah79@hotmail.com

Arş. Gör. Ahmet ŞANVERDİ (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
ahmet.sanverdi@kocaeli.edu.tr

Büşra ŞAHİN (Diyanet İşleri Başkanlığı)  
bshuashhreean@gmail.com

Arş. Gör. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
edipyilmaz2568@gmail.com

Arş. Gör. Emre ARVAS (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
emrearvas78@gmail.com

Arş. Gör. Dr. Esra DELEN YILDIRIM (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
esradeleenn@gmail.com

Fatih ALTAY (Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi)  
fthaltay1@gmail.com

Arş. Gör. Güllüzar CANPOLAT OĞUZ (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü. İslami İlimler Fakültesi)  
gulluzar.oguz@gibtu.edu.tr

Arş. Gör. Hacer GENERAL YALÇINÖZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
hacergeneral@gmail.com

Arş. Gör. Hümeysra Ahsen DOĞAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
humeysraahsenn@gmail.com

Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
huseyincicek96@gmail.com

Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
islingumustekin@gmail.com

Arş. Gör. Kevser KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
kevserozturk16@gmail.com

Arş. Gör. Mehmet Emin SARIKAYA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
eminsarikaya.93@gmail.com

Arş. Gör. Musa BİNOL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
musabinol@gmail.com

Arş. Gör. Raziye Gül GÜZEŞ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
rgulguzes@gmail.com

Arş. Gör. Dr. Said SAMİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
saimsami2525@gmail.com

---

Arş. Gör. Tuba ERKUT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
tubahatip@hotmail.com

**Yayın Editörü/Tasarım | Publishing Editor/Design**

Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
huseyincicek96@gmail.com

**Ön İnceleme Editörleri | Pre-Control Editors**

Öğr. Gör. Muhammed Talha KILIÇ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
muhammed.kilic@dpu.edu.tr

Öğr. Gör. Sara FAKHOURI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
rawan.sa86@gmail.com

Muhammed ALGAN  
muhammed.algan@icloud.com

**Son Okuyucular | Proofreaders**

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Mahmutoğlu (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
m\_muhammed22@mail.ru

Zeliha Beyza Taş (Milli Eğitim Bakanlığı)  
zelihabeyzatas@gmail.com

**Dil Editörleri (Türkçe) | Language Editors (Turkish)**

Öğr. Gör. Abdulkadir ÜSTÜNDAĞ (Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi - Afrin)  
ustundag.kadir@gmail.com

Öğr. Gör. Mehmet Yusuf YILDIZ (Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi - Afrin)  
yusuf-yildiz-10@hotmail.com

Uzman Seda DALGACI (Gaziantep Üniversitesi TÖMER)  
sedaalinka@gmail.com

Öğr. Gör. Tuğba ÖZSEVİMLİ (Gaziantep Üniversitesi TÖMER)  
kubraeymen27@gmail.com

**Dil Editörleri (İngilizce) | Language Editors (English)**

Doç. Dr. Okan BAĞCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
okan\_bagci@hotmail.com

Muhammed Mustafa SARAÇ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
muhammed.m.sarac@gmail.com

Öğr. Gör. Mahy Eddin ALAHMAD (Gaziantep Üniversitesi Cerablus MYO)  
meddin@gantep.edu.tr

**Dil Editörü (Arapça) | Language Editor (Arabic)**

Doç. Dr. Muhammed ELNECER (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
dr.muhamednajjar@gmail.com

**Etik Editörü | Ethics Editor**

Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
erkanerol27@hotmail.com

**İndeks Editörü | Index Editor**

Mehmet ÖZGÜN (Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık)  
info@yazimdestegi.com

**Dağıtım | Distribution**

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

**Yönetim Yeri | Head Office**

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

**Baskı | Printing by**

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

**Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date**

Gaziantep, Haziran 2024

**Yazışma Adresi | Contact Adress**

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65, Faks: +90 342 360 21 36

e-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak>

*İlahiyat Akademi* Dergisi; ULAKBİM TR Dizin, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Kabul Tarihi: 02.08.2022), EBSCOhost™ Database (Kabul Tarihi: 12.08.2022), EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Kabul Tarihi: 01.01.2022), EBSCO Academic Search Ultimate (Kabul Tarihi: 01.01.2022), CNKI: China National Knowledge Infrastructure (Kabul Tarihi: 04.11.2022), DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul Tarihi 01.09.2023) ve ERIH PLUS (Kabul Tarihi: 8.12.2023) indekslerinde taranmaktadır.

*Journal of Theological Academy* is scanned on ULAKBİM TR Dizin, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Accepted Date: 02.08.2022), EBSCOhost™ Database (Accepted Date: 12.08.2022), EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Accepted Date: 01.01.2022), EBSCO Academic Search Ultimate (Accepted Date: 01.01.2022), CNKI: China National Knowledge Infrastructure (Accepted Date: 04.11.2022), DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted Date: 01.09.2023) and ERIH PLUS (Accepted Date: 8.12.2023) indexes.

**Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi dergisi** hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. *İlahiyat Akademi* dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *İlahiyat Akademi* dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

**The journal of Theological Academia of Gaziantep University** is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty. The copyrights of the works published in the journal of *Theological Academy* belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by the journal of *Theological Academy* under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.



## İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial

Recep Aslan .....XIII

## Araştırma Makaleleri / Research Articles

Journal of Arabic Literature'in Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Analizi

Bibliometric Analysis of Journal of Arabic Literature Based on Web of Science Database

Adnan Arslan, Salih Zor, Muhammed Faruk Çakır .....1-31

Süleymân b. Dâvûd eş-Şâzekûnî ve Hadis İlmindeki Yeri

Sulaymân b. Dâwûd al-Shâzakûnî and His Place in the Science of Hadith

İbrahim Saylan .....33-60

Kavâid-i Fıkhiyye'nin Gelişim Sürecinde Şâfiî Fakihlerin Rolü

The Role of Shâfi'î Jurists in the Development of the al-Qawâ'id al-fiqhîyyah

Şeyma Yeşilyayla .....61-78

Endülüs Arap Şiirinde Özlem

Longing in Andalusian Arabic Poetry

Harun Özel .....79-102

Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin *Usulü'd-dîn* Adlı Eserinde Çocukların İmanı Meselesi

The Issue of Children's Faith in 'Abd al-qâhir al-Baghdâdî's *Uşûl al-dîn*

Mehmet Taşdelen .....103-128

Yezîd b. Ebî Süfyân (ö. 18/639) ve Bilâdü'ş-Şâm Fetihlerindeki Rolü

Yazîd b. Abî Sufyân (d. 18/639) and His Role in the Conquest of Bilâd al-Shâm

Cuma Karan, Berat Takı .....129-147

---

Antik Dönem İskenderiye Okulu'nun Fikri Bileşenleri: Antik Mısır Dini ve Hermetizm

Intellectual Components of the Ancient Alexandria School: Ancient Egyptian Religion and Hermeticism

Nesim Aytepe .....149-164

İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'lerinin Mukayesesi

Comparison of the *al-Alfiyyah*'s of Ibn Mu'tî and Ibn Mâlik

Şehmus ÜLKER .....165-180

Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* Risâlesi Bağlamında Eğitim Yöntemlerinin İncelenmesi

Analyzing the Methods of Education in the Context of 'Abd al-Karîm al-Qushayrî's *Tartîb al-Sulûk* Treatise

Edibe Taş .....181-200

Mugannî İbn Süreyc ve Emevîlerde Kültürel Hayat

Singer Ibn Suraydj and Cultural Life in the Umayyads

Nadir Karakuş .....201-226

Resûlullah'ın Sahâbeye Kur'ân'dan Bir Sûre Öğretir Gibi Öğrettiği Dualar Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Prayers that the Messenger of Allah Taught the Companions as if He Were Teaching a Sûrah from the Qur'an

Kahraman Bulgurcu .....227-248

Dijital Din Eğitimi

Digital Religious Education

Muhammed Emin Şimşek .....249-283

---

Hız. Âdem Kıssası Ekseninde Taberî Tefsirinde İsrâiliyyat

İsrâ'iliyyât in Ṭabarî's Tafsîr on the Axis of the Story of Adam

Murad Aghayev .....285-320

## **Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews**

Rusça Kaynaklarda Hz. Muhammed, Vesile Şemşek (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 200 sayfa, ISBN: 978-625-8023-82-4.

Prophet Muhammad in Russian Sources, Vesile Şemşek (Ankara: Türkiye Diyanet Foundation Publications, 2022), 200 pages, ISBN: 978-625-8023-82-4.

Mustafa Esen .....321-325

Timurlularda Din-Devlet İlişkisi, Musa Şamil Yüksel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 252 sayfa, 2.Baskı, ISBN: 978-975-16-2192-4

Religion-State Relationship in the Timurids, Musa Şamil Yüksel (Ankara: Turkish Historical Society, 2021), 252 pages, 2nd Edition, ISBN: 978-975-16-2192-4

Mehmet EKER .....327-332

Düzeltilme / Erratum ..... 333

## **Yayın İlkeleri / Publication Policy**



---

**Editörden / Editorial**

Kıymetli Okuyucular,

*İlahiyat Akademi* dergisi olarak 19. sayı ile siz değerli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Dergimizin bu sayısını, tarihe tanıklık etmesi adına, çocuk, yaşlı, bebek ayırt etmeksizin siyonist rejimin soykırımına maruz kalan masum Gazze halkına ithaf ediyoruz.

Dergimiz bu sayısında ilahiyat alanında kaleme alınmış bilimsel makaleleri değerlendirmeye almıştır. Dergimize gönderilen çalışmalar editör ekibimiz tarafından titizlikle incelenerek işleme alınmış ve çift taraflı kör hakemlik uygulamasına riayet edilerek akademik kriterlere uygun bir şekilde yayımlanma aşamasına getirilmiştir. Bu sayıda, Tefsir, Hadis, Kelam, İslâm Hukuku, Tasavvuf, Arap Dili ve Belağatı, İslam Tarihi, Din Eğitimi ve Dinler Tarihi alanlarında olmak üzere 13 araştırma makalesi bulunmaktadır. Ayrıca iki adet kitap değerlendirmesine yer verilmiştir. Bu sayının hazırlanmasında büyük emekleri olan editör yardımcılarımıza, yayın kurulu üyelerimize, alan editörlerimize, dil ve ön inceleme editörlerimize, son okuyucularımıza ve mizanpaj editörümüze, kıymetli yazarlara ve makaleleri objektif olarak değerlendirerek görüş ve yorumlarıyla sayımıza destek olan hakemlerimize içtenlikle teşekkür ederim.

Yeni sayımızda görüşmek dileğiyle...

-----

Dear readers,

As journal of *Theological Academia*, we are happy to meet you, our esteemed readers, with the 19th issue, and we respectfully greet you. We dedicate this issue of our journal in order to witness history to the innocent people of Gaza, who were subjected to the genocide of the Zionist regime, regardless of whether they were children, the elderly or babies.

In this issue of our journal, scientific articles written in the field of theology have been evaluated. The studies submitted to our journal have been meticulously examined and processed by our editorial team and have been brought to the stage of publication in accordance with academic criteria by complying with the conditions of double-blind peer review. This issue contains a total of thirteen research articles in the fields of Tafsir, Hadith, Kalam, Islamic Law, Sufism, Arabic Language and Rhetoric, Islamic History, Religious Education and History of Religions. Additionally, two book reviews are included.

We would like to thank sincerely our assistant editors, editorial board members, field editors, language and prereview editors, proofreaders and layout editors, valuable authors and referees who supported our issue with their opinions and comments by objectively evaluating the articles.

---

We hope to see you in our new issue...

**Editör**

Prof. Dr. Recep ASLAN

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

r.aslan@gantep.edu.tr

ORCID: 0009-0002-1972-9726



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 1-31.

Issue: 19, 2024, 1-31.

## Journal of Arabic Literature'ın Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Analizi

Bibliometric Analysis of Journal of Arabic Literature Based on Web of Science Database

### Adnan Arslan

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili Belagati Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and  
Rhetorics, Bilecik/Türkiye

[adnan.arslan@bilecik.edu.tr](mailto:adnan.arslan@bilecik.edu.tr) | ORCID: [0000-0002-3989-6612](https://orcid.org/0000-0002-3989-6612) | ROR ID: [00dzfx204](https://ror.org/00dzfx204)

### Salih Zor

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Belagati Anabilim Dalı  
Research Asistant., Bursa Uludağ University, Theology Faculty, Department of Arabic Language and Rhetorics,  
Bursa/Türkiye

[salihzor241@hotmail.com](mailto:salihzor241@hotmail.com) | ORCID: [0000-0003-3345-0457](https://orcid.org/0000-0003-3345-0457) | ROR ID: [03tg3eb07](https://ror.org/03tg3eb07)

### Muhammed Faruk Çakır

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili Belagati Anabilim Dalı  
Assist. Prof. Dr., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and  
Rhetorics, İstanbul/Türkiye

[faruk.cakir@medeniyet.edu.tr](mailto:faruk.cakir@medeniyet.edu.tr) | ORCID: [0000-0002-7831-5075](https://orcid.org/0000-0002-7831-5075) | ROR ID: [05j1qpr59](https://ror.org/05j1qpr59)

#### Makale Bilgisi

##### Makale Türü

Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi:** 15 Mart 2024**Kabul Tarihi:** 16 Mayıs 2024**Yayın Tarihi:** 30 Haziran 2024

##### İntihal

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.

##### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Adnan Arslan, Salih Zor, Muhammed Faruk Çakır).

#### Article Information

##### Article Type

Research Article

**Date Received:** 15 March 2024**Date Accepted:** 16 May 2024**Date Published:** 30 June 2024

##### Plagiarism

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

##### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Adnan Arslan, Salih Zor, Muhammed Faruk Çakır).

**CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.****Licensed under CC BY-NC 4.0 license.**

Arslan, Adnan vd. "Journal of Arabic Literature'ın Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Analizi". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 1-31.

DOI: [10.52886/ilak.1453715](https://doi.org/10.52886/ilak.1453715)

Arslan, Adnan vd. "Bibliometric Analysis of Journal of Arabic Literature Based on Web of Science Database". *Theological Academia* 19 (June 2024), 1-31. DOI: [10.52886/ilak.1453715](https://doi.org/10.52886/ilak.1453715)

#### Atıf/ Cite as

## Öz

Bu çalışmada Arap edebiyatı alanındaki akademik yayıncılıkta 50 yıllık bir geçmişe sahip *Journal of Arabic Literature*'in bibliyometrik analizi yapılmıştır. Kısaca *JAL*, özellikle Batı dünyasındaki Arap edebiyatına dair bilimsel çalışmalarda alanın en prestijli dergisi olarak kabul edilmektedir. 1970 yılında ilk sayısı yayımlanan *JAL*, 1683 yılında Jorjaan Luchtmans tarafından kurulan dünyanın en köklü yayınevlerinden olan BRILL'in akademik yayım ağını oluşturan dergilerinden birisidir. 1988 yılına kadar yılda tek sayı yayımlayan dergi, bu yıldan itibaren yılda iki sayı yayımlamaya başlamıştır. 1992 yılında bu sayı 3'e, 2018'te ise 4'e çıkmıştır. Dolayısıyla kurulduğu günden bugüne kadar derginin toplam sayısı 126'ya ulaşmıştır. WoS verilerine göre 1975-2023 yılları arasında geçen 48 yılda toplam 916 yayın yayımlanmıştır. Toplamda 517 yazar *JAL*'da yayım yapmıştır. Tek yazarlı makale sayısı 496'dır. Uluslararası ortak yazarlık oranı, %0,655, makale başına atıf oranı 2,138, yıllık büyüme oranı ise % 0,79 olarak kayda geçmiştir. Bu çalışmanın amacı, bibliyometrik bir analizle Batı dünyasında Arap edebiyatı alanında kimlerin hangi konulara eğildiği, Arap edebiyatı alanındaki araştırmalara dair gelecekte neler çalışılabileceği hususunda bir fikir edinebilmektir. Çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır: *JAL*'da yayımlanan makalelerin yıllara göre dağılımı nasıldır? *JAL*'da makale yayımlayan araştırmacılar en çok hangi ülke ve kurumlara aittir. *JAL*'da yayımlanan makaleler içerisinde en çok atıf alanlar hangileridir ve bu makalelerin konusu nedir? *JAL*'da en çok makale yayımlayan yazarlar kimlerdir? *JAL*'da makale yayımlayan Türk akademisyenlerin sayısı ve oranı nedir? *JAL*'da yayımlanan makaleler hangi dönem ve edebi tür etrafında yoğunlaşmaktadır? Çalışmada şöyle bir yöntem takip edilmiştir: Web of Science veri tabanından alınan Bibtex çıktısı çalışmanın veri setini teşkil etmiştir. Bu setin verileri, Bibliometrix uygulamasında işletilmiştir. Yıllar, yazarlar, kurumlar, yayınlar vb. parametreler esas alınarak çalışmanın başlıkları oluşturulmuştur. Nicel verilere dayalı bir nitel çalışma olduğu için bu makalede karma bir yöntem izlenmiştir. Çalışmada sonuç olarak şu bulgulara ulaşılmıştır: 50 yıllık bir geçmişe sahip olan derginin yıllar içindeki makale sayı dağılımı ve atıf alma durumuna bakıldığında derginin yayım hayatında ciddi bir istikrara sahip olduğu görülmüştür. Çalışmada kısmen işaret edildiği gibi *JAL*, editör ekibinin çevresini oluşturan akademik ortamın yakınlığını hissettiren bir dergi olarak gözlemlenmiştir. Dergide, baş editör ve onun çalıştığı Chicago Üniversitesi araştırmacılarının büyük bir katılımı söz konusudur. Yaptığımız araştırmamızın elde ettiği en önemli bulgulardan birisi de *JAL*'ın ister şiir olsun ister nesir, modern Arap edebiyatı çalışmalarına öncelik vermiş olmasıdır. Dolayısıyla modern Arap şiir ve romanı kapsamındaki çalışmaları yayımlatmak için *JAL*'ın uygun bir adres olduğu rahatlıkla söylenebilir. *JAL*'da yayımlanan araştırma makaleleri şiir-nesir şeklinde genel bir tasnife tabi tutulduğunda araştırmacıların yarısından fazlasının nesir türü eserleri incelemeyi tercih ettiği görülmüştür. Dergide sayıca önemli bir yekûn tutan kitap incelemesi türü yayınlar sayılmadığında 345 nesir, 213 de şiir konulu araştırma makalesi yayımlandığı tespit edilmiştir. Diğer taraftan *JAL*'da yayımlanmış makalelerin yarısından fazlasının kitap incelemesi türü çalışmalar olduğu gözlemlenmiştir. Bunun *JAL*'da makale yayımlatmak isteyen Arap edebiyatı araştırmacılarına üstü örtülü bir öneri mesajı olduğu söylenebilir. Gördüğümüz kadarıyla *JAL*, kitap incelemesi (book review) türü çalışmalara kapısı ardına kadar açık bir dergidir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Arap Edebiyatı, Journal of Arabic Literature, *JAL*, Bibliyometrik Analiz.

## Abstract

In this study, a bibliometric analysis of the *Journal of Arabic Literature*, which has a 50-year history in academic publishing in the field of Arabic literature, was conducted. In short, *JAL* is considered the most prestigious journal in the field of scientific studies on Arabic literature, especially in the Western world. *JAL*, whose first issue was published in 1970, is one of the journals that form the academic publishing network of BRILL, one of the world's most established publishing houses, founded by Jordaen Luchtmans in 1683. The journal, which published a single issue a year until 1988, started to publish two issues a year starting from this year. In 1992, this number increased to 3 and in 2018 to 4. Therefore, the total number of the journal since its establishment has reached to 126. The aim of this study is to get an idea about who focuses on which topics in the field of Arabic literature in the Western world, and what can be done in the future regarding research in the field of Arabic literature, through a bibliometric analysis. The study sought answers to some questions. The following method was followed in the study: The Bibtex output taken from the Web of Science database constituted the data set of the study. The data (years, authors, institutions, publications, etc.) of this set was processed in the Bibliometrix application. The titles of the study were created based on the parameters. Since it is a qualitative study based on quantitative data, a mixed method was followed in this article. As a result of the study, the following findings were reached: Considering the article number distribution and citation status of the journal, which has a 50-year history, it was seen that the journal had a serious stability in its publishing life. As partially pointed out in the study, *JAL* has been observed as a journal that makes one feel the closeness of the academic environment that surrounds the editorial team. The journal has a large involvement of the editor-in-chief and the University of Chicago researchers he works with. One of the most important findings of our research is that *JAL* gives priority to modern Arabic literature studies, whether poetry or prose. Therefore, it can easily be said that *JAL* is a suitable address to publish works within the scope of modern Arabic poetry and novel. When the research articles published in *JAL* were classified as poetry-prose, it was seen that more than half of the researchers preferred to examine prose works. It was determined that 345 prose and 213 poetry research articles were published in the journal, excluding book review type publications, which constitute a significant number in the journal. On the other hand, it has been observed that more than half of the articles published in *JAL* are book review type studies. It can be said that this is a veiled suggestion message to Arabic literature researchers who want to have articles published in *JAL*. As far as we can see, *JAL* is a journal with an open door to book review type studies.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, Journal of Arabic Literature, *JAL*, Bibliometric Analysis.

## Giriş

Türkiye’de Arap dili ve belagati/edebiyatı araştırmaları son yıllarda ciddi bir artış göstermektedir. İster tez olsun ister makale, birçok düzeyde akademik çalışmanın konusunu teşkil eden Arap edebiyatı,<sup>1</sup> pek çok alan araştırmacısının ifadesiyle halen bakir bir alandır. Cahiliye şiirinden modern romana, makame türü eserlerden kısa öykücülüğe kadar oldukça geniş bir sahada kendini bulan Arap edebiyatı araştırmacısı, incelemeye değer bir konu arayışında doğal olarak literatür taramasına başvurmaktadır. Özellikle genç araştırmacılar, bu taramada önce Türk akademisinde yapılmış çalışmalara göz atacaktır. Akla gelen konular çerçevesinde ilk bakılacak veri tabanları *Ulusal Tez Merkezi*, *İslam Araştırmaları Merkezi Makale Veri Tabanı* ve *Dergipark* platformlarıdır. Arap edebiyatı araştırmalarında Türk akademisinin birikimini yoklayacağı bu adreslerden sonra bir de *Dâru’l-Manzûme*, *al-Manhal* ve *Marefa* gibi veri tabanları üzerinden Arap akademisini taraması icap edecektir. Zira Irak’tan Fas’a, Yemen’den Suriye’ye kadar 22 ülkede çok geniş bir coğrafyada Arap akademisyenlerin ortaya koyduğu araştırmaları görmezden gelmek nitelikli bir çalışma açısından mümkün değildir.

Arap edebiyatı araştırmalarının sadece İslam dünyasıyla sınırlı olmadığı bedihi bir hakikattir. Özellikle son iki asırdır şarkiyatçı olarak bilinen bir kitle tarafından Arap edebiyatı, inceden inceye tetkik edilmektedir. Bu vesileyle Batı üniversitelerinde de akademik düzeyde Arap edebiyatı araştırmaları önemli bir yekûna ulaşmıştır. Sadece Arap edebiyatına tahsis edilmiş bir dergi ortaya çıkmış ve istikrarlı yayım hayatıyla bilhassa Batı dünyasında Arap edebiyatı konulu araştırmaların adresi haline gelmişlerdir. Bu çalışmanın bibliyometrik analize tabi tutmayı amaçladığı bu dergi *Journal of Arabic Literature*’dir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Arap edebiyatı araştırmalarının ülkemizde büyük bir sıçrayış kat ettiği konu çerçevesinde kaleme alınmış bibliyografik çalışmaların sıklığından anlaşılmaktadır. Bu çalışmalarda araştırmacılar, Arap dili ve edebiyatı/belagati alanında yayımlanmış kitap, tez, makale, bildiri vb. akademik yayınların listesini çıkarmaktadırlar. Bu türden tarama çalışmalarına duyulan ihtiyaç alandaki ilmi hareketliliğin önemli bir göstergesidir denilebilir. Bu çalışmalar için bk. M. Vecih Uzunoğlu, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-I (1956-2002)”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/8 (2003), 7-31; M. Vecih Uzunoğlu, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 5/17 (2005), 7-36; M. Vecih Uzunoğlu, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (1956-2013)”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 15/40 (2015), 1-52; Abdullah Kılınçkaya, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (2004-2013)”, *Şarkiyat Mecmuası* 27/2 (2015), 95-130; Hasan Harmanlı, *Arap Dili Literatürü* (Ankara: Çizgi Yayınları, 2020); Recep Çinkılıç (ed.), *Türkiye Arap Dili ve Edebiyatı - Akademik Çalışmalar Bibliyografyası* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2023).

<sup>2</sup> Bibliyometrik analiz konulu çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların literatür taraması girişiminde bu tür bir analizin tarihi, tanım ve yöntemi, kapsam ve amaçlarına ilişkin tatmin edici bilgiler yer almaktadır. Bu çalışmanın ilerleyen aşamalarında bir bibliyometrik analiz çalışmasının nasıl ilerlediği ve neleri ölçmek istediği zaten pratik olarak görüleceği için aynı bilgileri tekrar etmeye ihtiyaç görülmemiştir. Burada, Türk akademisinde bibliyometrik analiz yöntemi hakkında en kapsamlı olduğu görülen bir çalışmaya atıfta bulunarak doğrudan konuya girilecektir. Ayrıntı için bk. Arsev Umur Aydınoglu vd., “Bir Sosyal Bilimler Araştırma Yöntemi Olarak Bibliyometri: Akademik Girişimcilik Örneği”, *Pamukkale Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 55 (2023), 235-258.

Bibliyometrik çalışmalar özellikle Batı üniversitelerinde belirli bir dergi ekseninde yıllardır yapılmaktadır. Bu kapsamda *European Journal of Marketing*,<sup>3</sup> *Journal of Knowledge Management*,<sup>4</sup> *Journal of Business Research*,<sup>5</sup> *Electronic Library' journal*,<sup>6</sup> *IP&M Journal*<sup>7</sup> ve *Periodontology 2000*<sup>8</sup> vb. onlarca derginin bibliyometrik analizleri yapılmıştır. Belirli bir dergiyi bibliyometrik açıdan analiz yapmak Batı üniversitelerinde olduğu gibi Türk akademisinde de yaygın bir akım haline gelmiştir. Bu bağlamda *Sakarya İktisat Dergisi*,<sup>9</sup> *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Dergisi*,<sup>10</sup> *Ana Dili Eğitimi Dergisi*,<sup>11</sup> *Tojdac Dergisi*,<sup>12</sup> *Sosyal Güvenlik Dergisi*<sup>13</sup> gibi bazı dergilerin bibliyometrik analizleri yapılmıştır.

## 1. Journal of Arabic Literature: Tarihi ve Yayıncılık Hayatı

1970 yılında ilk sayısı yayımlanan *JAL*,<sup>14</sup> 1683 yılında Jorjaan Luchtmans tarafından kurulan dünyanın en köklü yayınevlerinden olan BRILL'in akademik yayım ağını oluşturan dergilerinden birisidir. 1988 yılına kadar yılda tek sayı yayımlayan dergi, bu yıldan itibaren yılda iki sayı yayımlamaya başlamıştır. 1992 yılında bu sayı 3'e, 2018'te ise 4'e çıkmıştır. Dolayısıyla kurulduğu günden bugüne kadar derginin toplam sayısı 126'ya ulaşmıştır. WoS verilerine göre 1975-2023 yılları arasında geçen 48 yılda toplam 916 yayın yayımlanmıştır. Toplamda 517 yazar *JAL*'da yayım yapmıştır. Tek yazarlı makale sayısı 496'dır. Uluslararası ortak yazarlık oranı, %0,655, makale başına atıf oranı 2,138, yıllık büyüme oranı ise % 0,79 olarak kayda geçmiştir. *JAL* her ne kadar Hollanda sermayeli bir şirkete ait olsa da derginin editoryal ekibi çoğunlukla Amerika Birleşik Devletleri üniversiteleri

<sup>3</sup> Francisco J. Martínez-López vd., "Fifty years of the European Journal of Marketing: a bibliometric analysis", *European Journal of Marketing* 52 (2018), 439-468.

<sup>4</sup> Magaly Gaviria-Marin vd., "Twenty years of the Journal of Knowledge Management: a bibliometric analysis", *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018), 1655-1687.

<sup>5</sup> Naveen Donthu vd., "Forty-five years of Journal of Business Research: A bibliometric analysis", *Journal of Business Research* 109 (2020), 1-14.

<sup>6</sup> Akhtar Hussain vd., "Bibliometric analysis of the 'Electronic Library' journal (2000-2010)", *Webology* 8/1 (2011), 1-8.

<sup>7</sup> Asad Abdi vd., "Bibliometric Analysis of IP&M Journal (1980-2015)", *Journal of Scientometric Res.* 7/1 (2018), 1-9.

<sup>8</sup> Paras Ahmad vd., "A bibliometric analysis of Periodontology 2000", *Periodontology 2000* 82 (2020), 286-297.

<sup>9</sup> Harun Kılıçaslan - Yalçın Doğan, "Sakarya İktisat Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi", *Sakarya İktisat Dergisi* 10/3 (2021), 226-239.

<sup>10</sup> Mustafa Kahraman, "İstanbul Üniversitesi Coğrafya Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi", *Coğrafya Dergisi* 44 (2022), 207-218.

<sup>11</sup> Beytullah Karagöz - İmran Koç Ardıç, "Ana Dili Eğitimi Dergisinde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi", *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 7/2 (2019), 419-435.

<sup>12</sup> Emel Demir Askeroğlu, "Uluslararası Tojdac Dergisinin Bibliyometrik Analizi", *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 8/2 (2018), 190-202.

<sup>13</sup> Elif Kırdar - Abdurrahman Benli, "Sosyal Güvenlik Dergisi'nde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi", *Sosyal Güvenlik Dergisi* 10/1 (2020), 197-216.

<sup>14</sup> Dergi, Web of Science veri tabanında 1975 yılından itibaren taranmaya başlamıştır.

akademisyenlerinden oluşmaktadır. Columbia Üniversitesinde edebiyat eleştirmeni ve klasik ve modern Arap edebiyatı ve karşılaştırmalı kültürel çalışmalar uzmanı olan Prof. Dr. Muhsin Jassim al-Musawi, 2000 yılından günümüze derginin baş editörüdür. Yardımcı editörleri; Pensilvanya Eyalet Üniversitesinden Anna Ziajka Stanton, Yale Üniversitesinden Rebecca C Johnson, Beyrut Amerikan Üniversitesinden Bilal Orfali ve St. Andrews Üniversitesinden Kirill Dmitriev'dir. *JAL*, Open Access sistemiyle çalışan ücretli bir dergidir. AHCI indeksinde taranan *JAL*, çok sayıda makale başvurusundan dolayı yayımlanma süreci ağır işleyen bir dergi olarak bilinmektedir.

## 2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın birden fazla amacı vardır. Öncelikli amacı, Türkiye'de Arap dili ve belagati/edebiyatı alanında çalışan araştırmacılarını, Batı dünyasında yaklaşık yarım asırdır Arap edebiyatı çalışmaları yayımlayan akademik bir derginin varlığından haberdar etmektir. Arap edebiyatı ile ilgili literatür taraması yapılırken Batılı çalışmalara da göz atılması gerektiğine dair bir düşünce bu çalışmanın hareket noktasını oluşturmaktadır. Böyle bir bibliyometrik analiz ile İslam dünyası dışındaki Arap edebiyatı araştırmalarının hangi yönlere eğildiği, kimlerin ve hangi kurumların ne tür konulara odaklandığı tespit edilebilecektir. Bu suretle gelecek yeni araştırmalar için *JAL*'dan fikir alabilmek mümkün olacaktır.

## 3. Araştırmanın Problemi

Bu çalışmada bazı soruların cevapları aranacaktır. Bunlar, çalışmanın şekilsel iskeletini de teşkil eden kritik sorulardır:

*JAL*'da yayımlanan makalelerin yıllara göre dağılımı nasıldır? Bu soru ile Batı üniversitelerinde Arap edebiyatı araştırmalarına gösterilen ilginin yanı sıra Arap edebiyatı alanında çalışan araştırmacıların sayısı hakkında da bir fikir alabilme amacı güdülmektedir.

*JAL*'da makale yayımlayan araştırmacılar en çok hangi ülke ve kurumlara aittir.

*JAL*'da yayımlanan makaleler içerisinde en çok atıf alanlar hangileridir ve bu makalelerin konusu nedir?

*JAL*'da en çok makale yayımlayan yazarlar kimlerdir?

*JAL*'da makale yayımlayan Türk akademisyenlerin sayısı ve oranı nedir?

*JAL*'da yayımlanan makaleler hangi dönem ve edebi tür etrafında yoğunlaşmaktadır?

#### 4. Araştırmanın Yöntemi

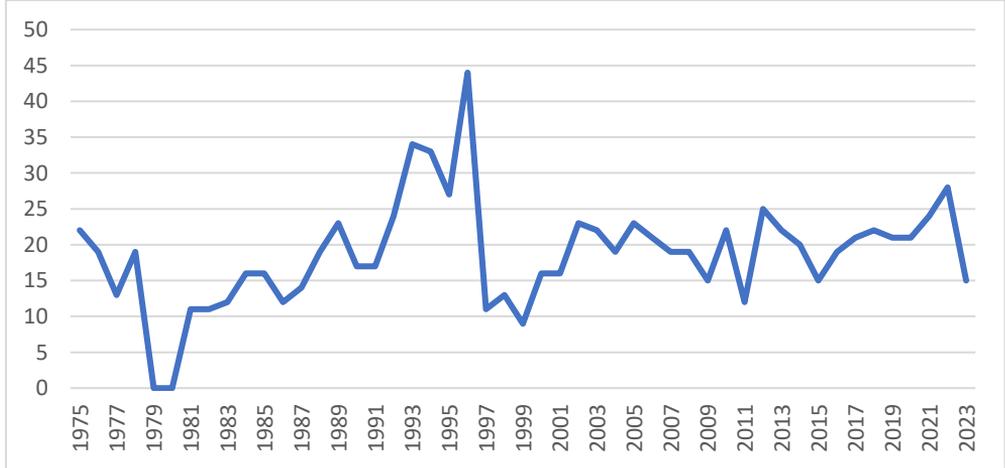
Bu çalışmada Web of Science (WoS) veri tabanından alınan sayısal verilere dayalı bir analiz yapılmıştır. Dolayısıyla araştırmada nicel-nitel karma bir yöntem söz konusudur. Dergi AHCI indeksi tarafından tarandığı için çalışmada WoS veri tabanı esas alınmıştır. Derginin tüm sayı ve makalelerinin bu veri tabanında bulunduğu gözlemlenmiştir. WoS'ta derginin makaleleri seçilmiş, Bibtex dosyası alınmış ve bu dosya çalışmanın veri setini oluşturmuştur. Veri seti Bibliometrix uygulamasında işlenmiştir. Sayısal verilerin görselleştirilme işlemi Office Excell ile yapılmıştır. Veri setinin işlenmesi esnasında makalenin amacı doğrultusunda seçilen parametrelere göre tasnifler yapılmıştır. Çalışmanın elde ettiği nicel veriler üzerinden alanın nitel değerlendirilmesi sağlanmıştır. Sonuç ve öneriler kısmında çalışmanın yönlendirici olma yönü ön plana çıkarılmıştır. Türk akademisinde Arap dili üzerine yapılacak sonraki çalışmalar için birtakım önerilerde bulunulmuştur. Çalışmada özellikle Türk akademisindeki araştırmacılara önerilerde bulunma amacı olduğu için kimi verilerden sonra yönlendirici izahlarda bulunulmuştur.

#### 5. Bulgular

##### 5.1. Yıllara Göre Makale Dağılımı

JAL'da 1975-2023 yılları arasında yayımlanmış<sup>15</sup> 916 makalenin dağılımı incelendiğinde grafiksel görüntü şu şekildedir:

Şekil 1: Yıllara Göre Dağılım



916 yayının yıllara göre dağılımına bakıldığında en çok dikkat çeken iki şeyin ilki 1979 yılında derginin hiç yayın yapmamış olmasıdır. İkincisi de 1996 yılında 44

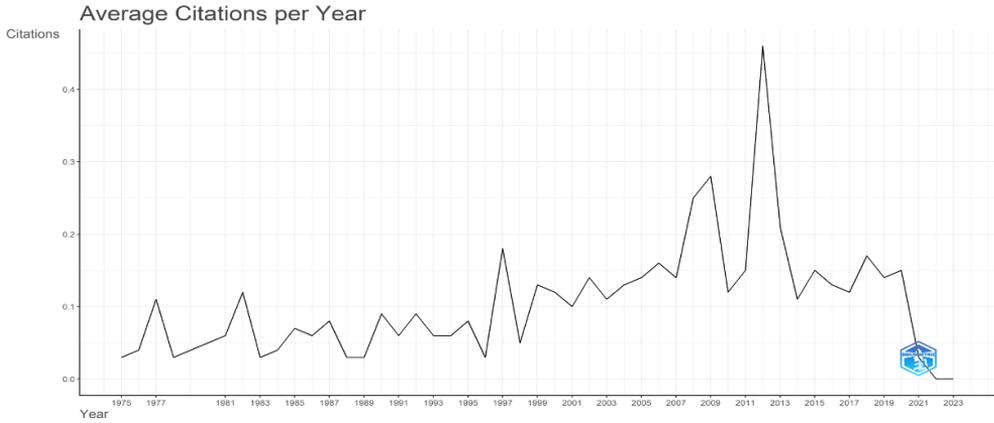
<sup>15</sup> Yayın hayatına 1970 yılında başlayan derginin 1975'ten itibaren WoS'ta taranmaya başlaması veri tabanının kriterleri ile ilgili olmalıdır.

makale ile zirvenin yakalanmasıdır. 1979 yılına dair WoS'un verdiği bu verinin hatalı olduğu görülmektedir. Zira dergi sayfasına bakıldığında 1979 yılında çıkan sayıda 12 yayın mevcuttur. Muhtemelen burada WoS'tan kaynaklı bir veri girişi aksaklığı söz konusudur. Bunun dışında derginin yıllara göre makale sayısı dağılımında cüzi inişler ve çıkışlarla bir istikrar söz konusudur. Grafikteki çizgilere bakıldığında, derginin Arap edebiyatı alanındaki yarım asırlık yayıncılık tecrübesiyle gelecek vaat ettiği söylenebilir. Bu itibarla derginin Batı dünyasındaki araştırmacıların ilgisini çektiği ve alanın bilimsel hafızasında yer edindiği rahatlıkla dile getirilebilir.

## 5.2. Yıllara Göre Atıf Sayıları

Bir derginin ait olduğu bilim dalında ne denli kabul gördüğü yıllara göre istikrarlı yayın sayısından anlaşıldığı gibi daha da önemlisi, o dergide yayımlanmış makalelerin başka yayınların kaynakçalarına girebilmesi ile de ilgilidir. Nitekim dergilerin etki faktörleri hesaplanırken en başta atıf sayılarına bakılmaktadır. Bir dergide yayımlanmış makalelerin diğer yayınlara referans olması yayınların etki gücünü göstermektedir. Atıf sayısında önemli olan, sadece birkaç yılda yahut birkaç makaledeki performans değildir. Yıllara göre istikrarlı bir devamlılık önem arz etmektedir. Söz konusu *JAL* olduğunda, dergide yayımlanmış makalelerin başka yayınlara kaynaklık edebilme oranı aşağıdaki şekilde yıllık olarak görülmektedir:

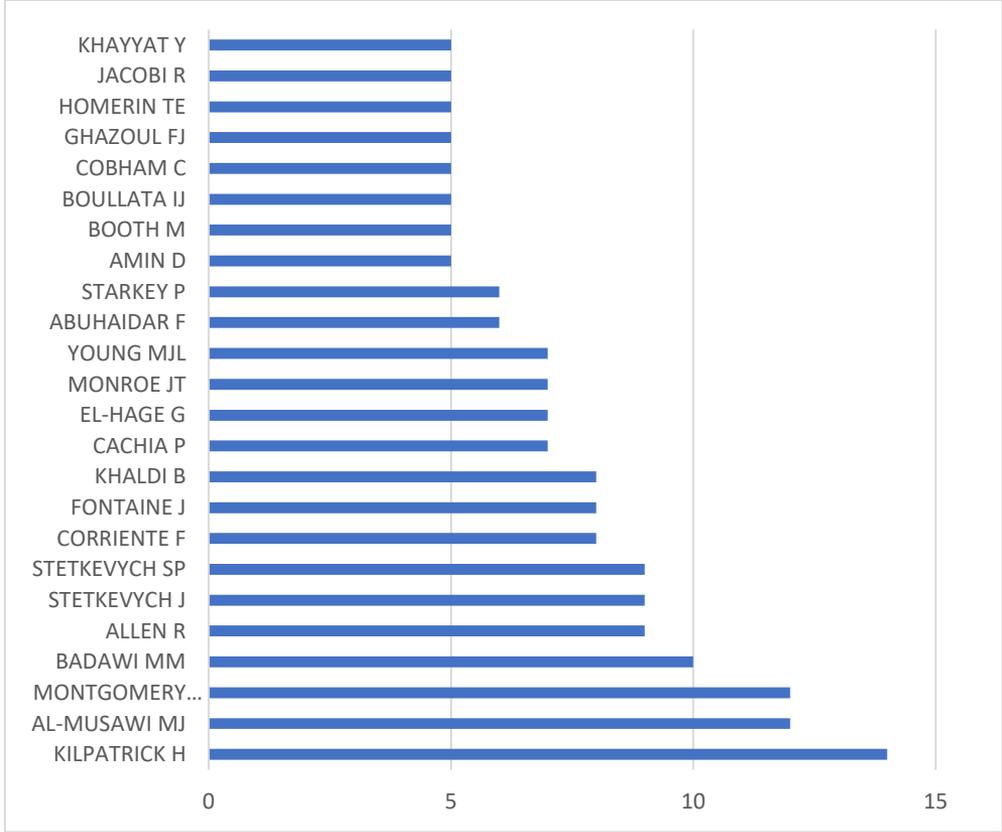
Şekil 2: Yıllara Göre Atıf Dağılımı



1975 yılı, derginin WoS'ta tarandığı ilk yayın yılı olduğu için atıf oranı doğal olarak 0,0'dır. 2023 yılı da aynı şekilde 0,0'dır. Bunun dışında derginin yıllık atıf alma oranının belirli bir seyirde devam ettiği görülmektedir. Yayın sayısının zirve yaptığı yıllardan sonraki 2013 yılı ise yayın sayısı ile atıf sayısı arasında bir orantı olduğunu göstermektedir. Kısacası grafik, *JAL*'ın düşük de olsa istikrarlı bir atıf alma gücüne sahip olduğunu göstermektedir.

### 5.3. En Çok Yayın Yapan 25 Yazar

Şekil 3: En Çok Yayın Sahipleri

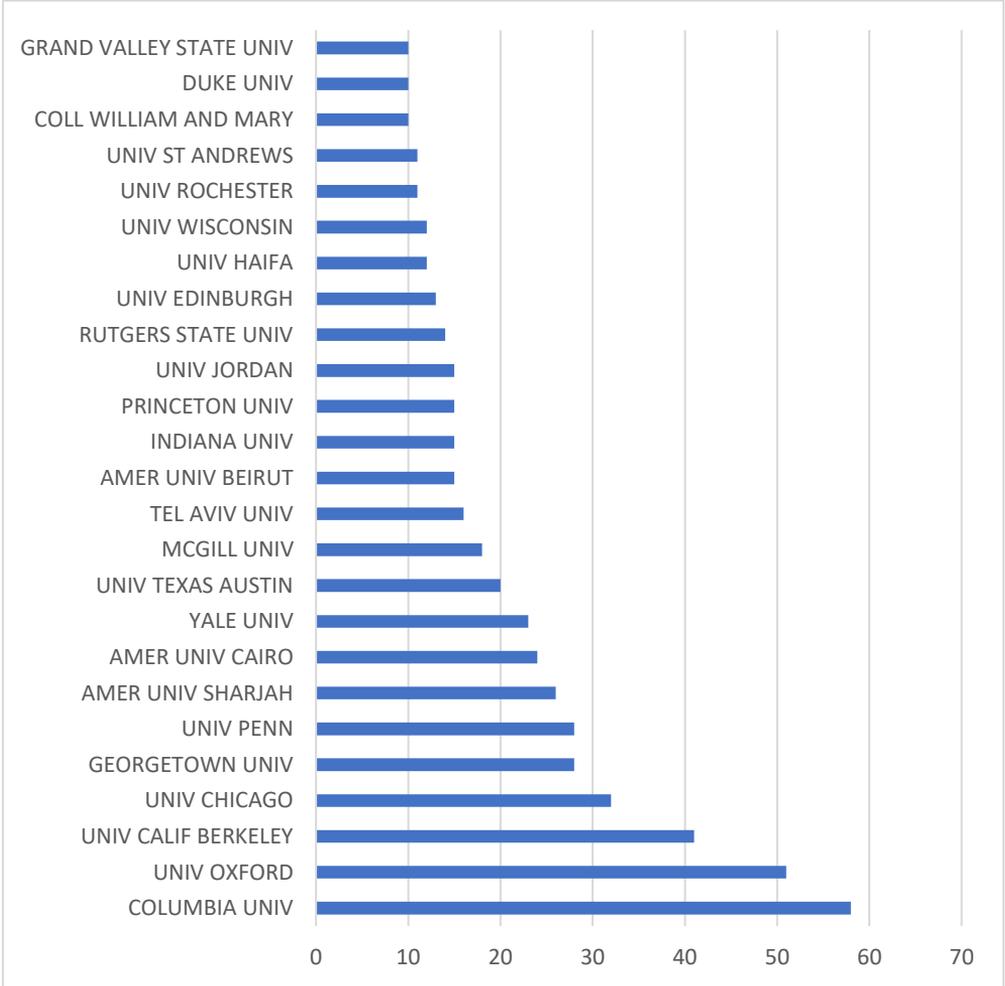


*JAL'* da en çok yayın yapan yazarlar listesine bakıldığında büyük oranda Arap olmayan akademisyenlerin tabloda yer aldığı görülmektedir. 14 makaleyle birinciliği elinde bulunduran Hilary Kilpatrick, doktorasını Oxford Üniversitesinde yapmıştır. Modern, klasik ve Osmanlı Arap edebiyatı üzerine birçok makale yayımlamıştır. Derginin baş editörü olan Al-Musawî ve Cambridge Üniversitesi Asya ve orta Doğu Araştırmaları Fakültesi öğretim üyesi olan J.E. Montgomery dergiye 12 makale ile katkı sunmuşlardır. Dergide en çok makale yayımlayan 25 Arap edebiyatı araştırmacısının sadece 8'i Arap'tır. Bu itibarla, derginin editörünün Irak asıllı bir Arap olmasına rağmen dergide en çok yayın yapan yazarların ağırlıklı olarak Batılı olduğu anlaşılmaktadır.

### 5.4. En Çok Yayın Yapan 25 Kurum

Yukarıda dergi editörünün Columbia Üniversitesi öğretim üyesi Al-Musawi olduğu ifade edilmişti. Editörün bu üniversiteden oluşunun etkisiyle olmalı ki aşağıda da görüleceği üzere dergi üzerinde en aktif kurum da aynı üniversitedir.

Şekil 4: JAL'da En Çok Yayın Yapan 25 Üniversite



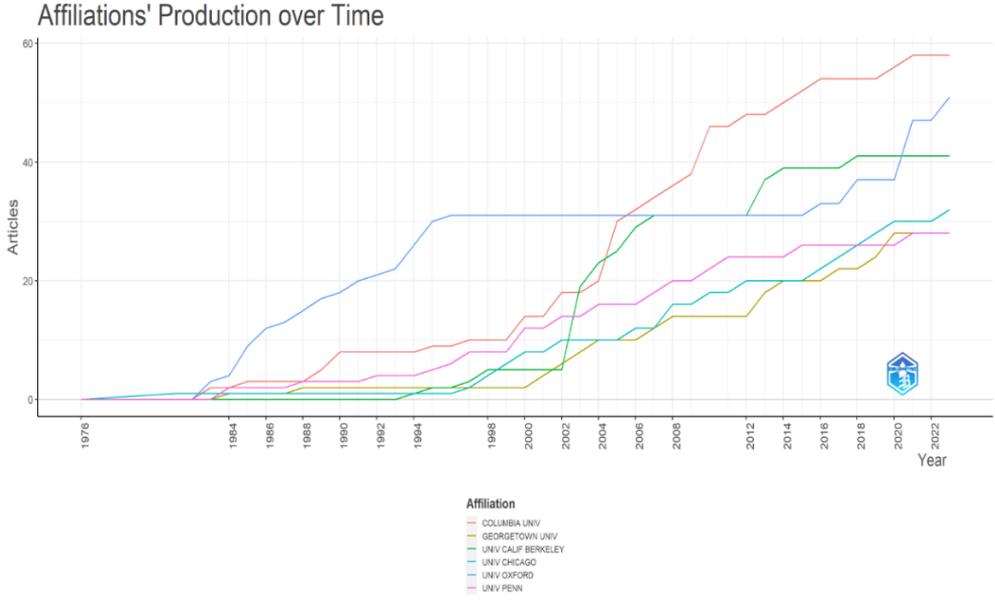
Yukarıdaki tabloda editörün dergi üzerinde olan etkisi açıkça görülmektedir. Editör kendi dergisinde 12 makale yayımlamış ve mesai arkadaşlarına da dergiyi tavsiye etmiş gibi görünmektedir. Zira diğer 46 makale de aynı üniversite çalışanları tarafından kaleme alınmıştır. Açıkçası bu durumun derginin saygınlığına cüzi de olsa hanel getirdiği söylenebilir. Nitekim akademik yayıncılıkta, dergi editörlerinin kendi dergilerinde yayım yapmasının hoş görülmediği hatta makale kabulünde kendi üniversitesinden çok sık yayın kabul etmedikleri bilinen bir teamüldür.

Tabloda verilen üniversitelere bakıldığında ikinci sıranın 51 makale ile Oxford Üniversitesi'ne ait olduğu görülür. Bir önceki başlıkta dergide, en çok makale kaleme alan yazarın doktorasını Oxford'da yapmış Hilary Kilpatrick olduğu hatırlanacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla Kilpatrick'in akademik çevresinde dergiyi tanıtmak gibi bir katkısı olmuştur. Tablonun bize söylediği şey, dergi üzerinde Amerikan

üniversitelerinin domine edici bir etkisi bulunduğu. Bunun dışında Orta Doğu'dan Ürdün, Lübnan ve İsrail'in de katkısı olmuştur.

### 5.5. En Çok Yayın Yapan 6 Kurumun Tarihi Seyri

Şekil 5: 6 Üniversitenin Yıllar İçerisindeki Gelişimi

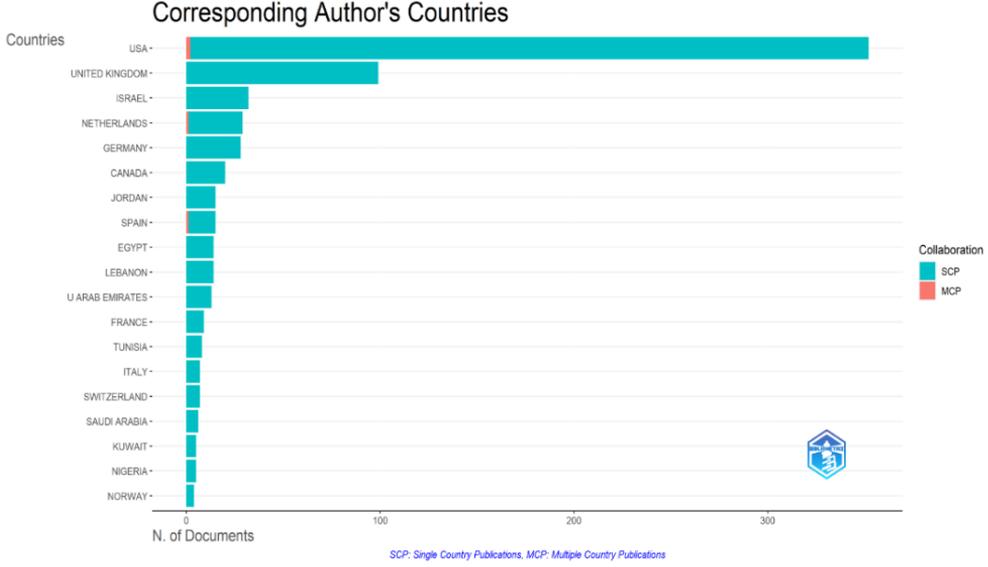


Yukarıdaki grafikte seyri en çok dikkat çeken çizgi Chicago Üniversitesi'ne aittir. Görüldüğü üzere mezkûr üniversiteye işaret eden yeşil çizgi 2002 yılında oldukça dik bir yükseliş göstermektedir. Anlaşılan 2000 yılında derginin baş editörlüğüne geçen Musawi, dergide hem kendi hem de mesai arkadaşlarının yayınlarıyla üniversitelerini etkin hale getirmişlerdir. Grafikte dikkat çeken mavi çizgi Oxford Üniversitesi'ne işaret etmektedir. Bu, dergide en çok yayını olan Hilary Kilpatrick ile alakalı olmalıdır. Yazar kendi akademik çevresinde dergide yayım yapmaya dair teşviklerde bulunmuş olmalıdır. Buradan hareketle şu söylenebilir ki bir derginin alanda ün kazanması ve saygın hale gelmesinde editör ve başlıca yazarların büyük katkısı bulunmaktadır.

## 5.6. En Çok Yayının Geldiği Ülkeler

Aşağıdaki şekilde dergiye en çok katkı sunan ülkeler listelenecektir.

Şekil 6: Ülkeler ve Yayın Sayıları



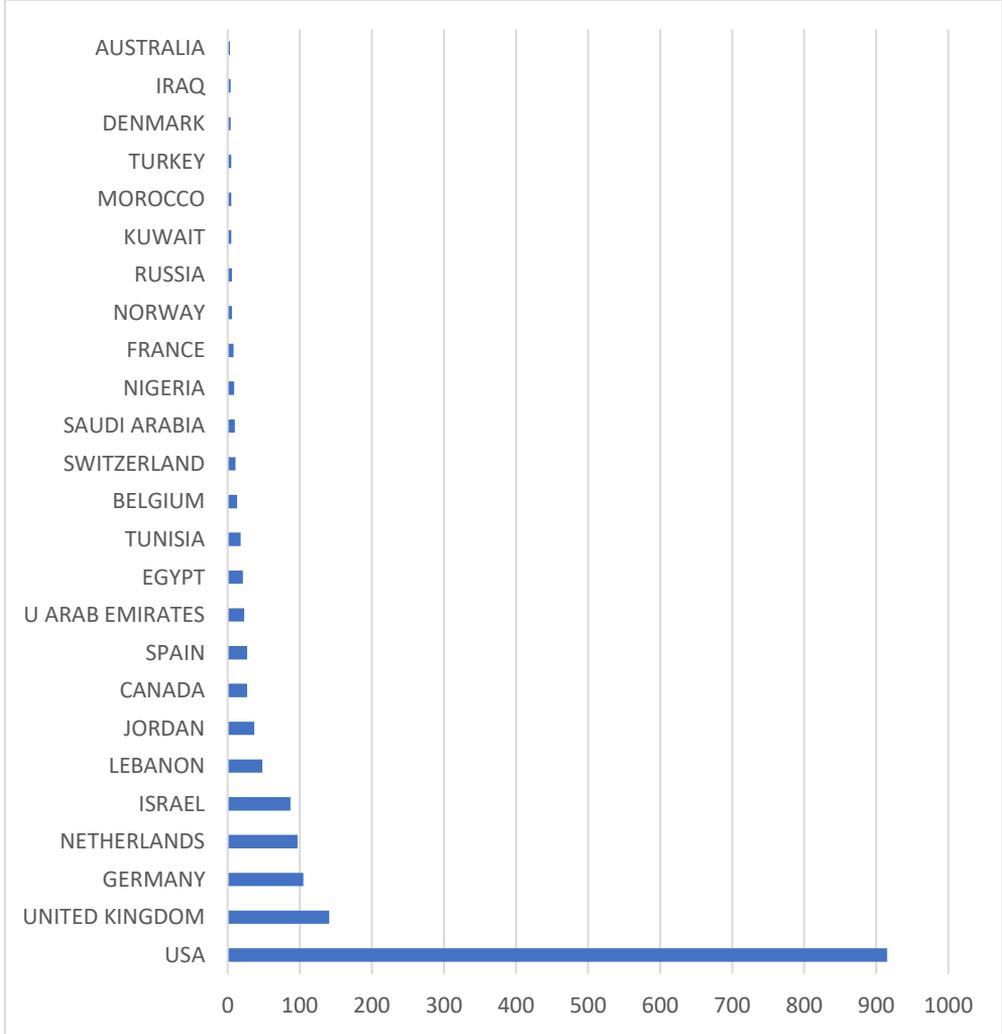
Önceki başlıkları gördükten sonra bu başlıkta dergiye en fazla katkının doğal olarak ABD'nden olacağı muhakkaktır. Bu tabloda sürpriz İsrail'dir. İsrailli araştırmacılar, dergiye gönderdikleri 32 makale ile ülkelerini listenin 3. Sırasına taşımışlardır. Bu sayı ile İsrail'in Ürdün, Mısır, Katar, Tunus, Birleşik Arap Emirlikleri, Kuveyt, Nijerya, Singapur, Sudan ve Suudi Arabistan'dan çok daha fazla makale gelen ülke olduğu görülmektedir. Arap edebiyatı araştırmalarında yıllardır büyük bir kadro ile çalışan Türk akademisinin en çok listesinin çubukları arasında yer almadığı müşahade edilmektedir. Listede yer almayan Türkiye'den toplamda 2 makale dergide yayımlanmıştır. Grafiğin çubukları içerisinde yer alan kırmızı renk uluslararası bilimsel iş birliği yapılmış çalışmalarını ifade etmektedir. Buna göre ABD'de 2, Hollanda ve İspanya'da da 1'er çalışmada yurt dışı yazarlarla bilimsel iş birliği yapılmıştır. Bu rakamlar grafiğe yansıtılan ülkelere dairdir. Yoksa dergideki toplam uluslararası iş birliğine dayalı makale sayısı 8 olarak gözlemlenmiştir. Bu ülkeler ve makale sayıları aşağıdaki gibidir:

From	To	Frequency
EGYPT	QATAR	1
EGYPT	SAUDI ARABIA	1
JORDAN	MALAYSIA	1
SAUDI ARABIA	QATAR	1
UNITED KINGDOM	NETHERLANDS	1
USA	SPAIN	1
USA	UNITED KINGDOM	2

### 5.7. En Çok Atıf Alan Ülkeler

Aşağıdaki tabloda *JAL*'da yayımlanmış makalelerde en çok atıf alınan ülkeler listelenmiştir.

Şekil 7: En Çok Atıf Alan Ülkeler



Tabloda ilk 4 sırayı işgal eden Batılı ülkeler ABD, İngiltere, Almanya ve Hollanda'dan sonra Arap ülkelerinden önce İsrail gelmektedir. Derginin tanınırlığının yüksek olduğu akademik çevre Batı üniversiteleri olduğu için en çok atfın da bu ülkelerden gelmesi beklendik olmuştur. Dergide yayın sayısı bakımından ilk 25'e giremeyen Türkiye'nin atıf alma bakımından bu listede yer aldığı görülmektedir. Makalelerin tüm referanslarına göz atma imkânı sunan WoS veri tabanına bakıldığında dergide başvuru alan Türkiye merkezli kaynaklar şunlardır:

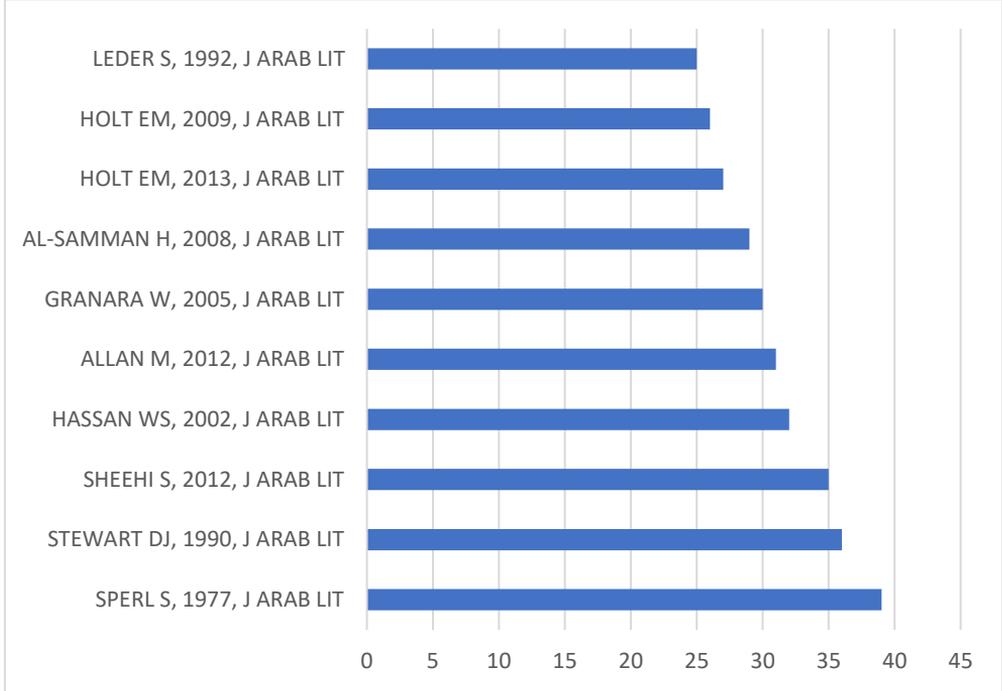
*TDV İslâm Ansiklopedisi*

*Türkoloji Dergisi*

*Şükran Fazlıoğlu, Arap Romanında Türkler (İstanbul: Küre Yayınları, 2006)*

### 5.8. En Çok Atıf Alan Makaleler

Şekil 8: En Çok Atıf Alan 10 Yayın



Burada *JAL*'da en çok atıf alan 10 makaleye dair tanıtıcı bilgiler vermenin dergiyi takip eden araştırmacı kitlesinin akademik profil ve ilgi düzeyi hakkında fikir vereceği düşünülmüştür.

#### 5.8.1. Stefan Sperl (Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century)

Stefan Sperl, Oxford ve Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde Arapça eğitimi almış ve lisansüstü araştırmasını SOAS: *The School of Oriental and African Studies* (Londra Üniversitesi Oryantal ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda) yapmıştır. 1978 yılında UNHCR: United Nations High Commissioner for Refugees (Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'ne) katılmıştır. Orta Doğu ve Cenevre'de çeşitli görevlerde bulunan Sperl, 1988'de SOAS'a geri dönmüştür. Yayınları arasında *Mannerism in Arabic Poetry* (1989), Christopher Shackle ile yazdığı *Qasida Poetry in*

*Islamic Asia & Africa* (1996) başta olmak üzere Arapça, İslam ve Mülteci Çalışmaları üzerine sayısız makalesi bulunmaktadır. 2005 yılında Ahmed Mustafa ile bir araştırma projesine başlamış ve bu çalışma 2014 yılında ortak yayınları *The Cosmic Script: Sacred Geometry and the Science of Arabic Penmanship* adlı eseri ile sonuçlanmıştır. Eser daha sonra 2016 yılında İran Dünya Kitap Ödülü'nü kazanmıştır. En son yayınları arasında Yorgos Dedes ile ortak çalışmaları olan *Faces of the Infinite: Neoplatonism and Poetry at the Confluence of Africa, Asia and Europe* (2022) adlı eseri bulunmaktadır.<sup>16</sup>

Sperl'in JAL dergisinin 1977 yılında yayımlanan ve yıllara göre analiz edildiğinde 39 atf alan *Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century* başlıklı makalesinde, Abbâsî saray hayatının törensel özelliklerinden biri olan şiir okuma geleneğini konu almaktadır. Özellikle, halifeleri ve tanınmış kişileri öven şiirlerin nasıl yazıldığını, nasıl okunduğunu ve bu geleneğin ne anlama geldiğinin incelendiği makalede, Sperl'in klasik Arap şiirinde yaygın olan bu geleneği çeşitli yönleriyle ele alarak, halifeleri öven şiirlerin tematik yapısını ve kültürel önemini analiz ettiği görülmektedir.<sup>17</sup>

### 5.8.2. Devin J. Stewart (Saj' in the "Qur'ân": Prosody an Structure)

Devin J. Stewart, 1984 yılında Princeton Üniversitesi'nden yakın doğu çalışmaları alanında üstün başarı derecesiyle lisans, 1991 yılında ise Pennsylvania Üniversitesi'nden Arap dili ve İslam çalışmaları alanında doktorasını tamamlamıştır. Hâlihazırda Emory Üniversitesi'nde Orta Doğu ve Güney Asya Çalışmaları Bölümü başkanlığı görevini yürüten J.Stewart'ın araştırma alanları arasında Kur'ân çalışmaları, Şii İslam ve İslam mezhep ilişkileri, İslam hukuku, hukuk teorisi ve hukuk eğitimi, Orta çağ Arapça düzyazı edebiyatı, biyografi ve otobiyografilerin yanı sıra Arap edebiyatında ve modern lehçelerde konuşma türleri yer almaktadır. Öne çıkan yayınlanmış çalışmaları arasında şunlar yer almaktadır: *The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni'mat Allah al-Jaza'iri*, *Saj' in the Qur'an: Prosody and Structure*, *Journal of Arabic Literature*, *Professional Literary Mendicancy in the Letters and Maqamat of Badî' al-Zamân al-Hamadhânî*, *The Maqâmât of Aḥmad b. Abî Bakr al-Râzî al-Ḥanafî and the Ideology of the Counter-Crusade in Twelfth-Century Syria*, *Editing the Fihrist of Ibn al-Nadîm*, *Of Rhetoric, Reason, and Revelation: Ibn al-Jawzî's Maqâmât as an Anti-Parody and Sefer Tahkemoni of Jehûdah al-Ḥarîzî*, *Îsâ b. Hişâm's Shiism and Religious Polemic in the Maqâmât of Badî' al-Zamân al-Hamâdânî (d. 398/1008)*.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> University of London (SOAS), "Professor Stefan Sperl" (Erişim 4 Mart 2024).

<sup>17</sup> Stefan Sperl, "Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century", *Journal of Arabic Literature* 8 (1977), 20-35.

<sup>18</sup> Freie Universität Berlin, "Devin J. Stewart (Emory University)" (14 Kasım 2022).

J. Stewart'ın 1990 yılında JAL dergisinde yayımlanan *Saj' in the "Qur'ân": Prosody an Structure* (Kur'ân'da Seci: Vezin ve Yapı) isimli makalesinde yazar, İslam öncesi dönemden 20.yüzyıla kadar olan süreçte Arap edebiyatında seci kavramının temelleri üzerinde durmaktadır.

Yazar, makalede seci kavramının tarihçesini detaylı olarak incelemek, cahiliye döneminde secinin gelişimini araştırmak veya Kur'an'daki seci ile önceki dönem seci arasında ilişki kurmak gibi konulara odaklanmak yerine, Orta çağ eleştiri çalışmalarından elde edilen kuralları Kur'ân'a uygulayarak Kur'ân'daki seci yapısını analiz etmeyi amaçlamıştır.<sup>19</sup>

### 5.8.3. Stephen Sheehi (Towards a Critical Theory of *al-Nahdah*: Epistemology, Ideology and Capital)

Sultan Qaboos bin Said Ortadoğu Çalışmaları Kürsüsü Profesörü olan Stephen Sheehi, aynı zamanda Modern Diller ve Edebiyatlar Bölümü'nde ve Asya ve Orta Doğu Çalışmaları Programı'nda (AMES) Arapça Profesörü olarak görev yapmaktadır. Asya ve Pasifik-Adalı Amerikalı Çalışmaları Programı'nın (APIA) çekirdek üyesi olan Sheehi, Dekolonize İnsan Bilimleri Projesi'nin de fakülte direktörüdür. Sheehi'nin çalışmaları, geç Osmanlı İmparatorluğu ve Arap Rönesansı (en-Nahdatü'l-'Arabiyye) ile başlayarak modern Arap dünyasının kültürel, görsel, sanat ve sosyal tarihinin kesişme noktasında buluşmaktadır. Akademik ilgi alanları arasında fotoğraf teorisi, psikanaliz, dekolonizasyon, Filistin, Amerika'da ırk ve İslamofobi yer almaktadır. Fotoğraf, Arap modernliği, dekolonizasyon, Amerika'daki ırk ve İslamofobi, Filistin, İsrail ve yerleşimci sömürgecilik konularında sayısız makale, kitap bölümü yazmıştır.<sup>20</sup>

JAL dergisinde 2012 yılından yayımlanan *Towards a Critical Theory of al-Nahdah: Epistemology, Ideology and Capital* (Eleştirel Bir Nahda Teorisine Doğru: Epistemoloji, İdeoloji ve Sermaye) başlıklı makalede, Nahda'nın "modernleşme" ve "kapitalistleşme" olgularının bir sonucu olarak ortaya çıkan ve bu dönüşümlerin ideolojisini meşrulaştırmaya hizmet eden bir edebiyat ve düşünce hareketi olduğunu ileri sürülmektedir. Bunun yanı sıra Arap edebiyat ve düşünce üretiminin 19. yüzyılda "Nahda" olarak adlandırılan aydınlanma hareketi ile "modernleşme" ve "kapitalistleşme" olgularıyla doğrudan bağlantılı olduğu iddia edilmektedir. Bu bağlamda Nahda'nın kültürel söylemleri, toplumsal uygulamaları veya kimlikleri doğrudan üretmediğini, aksine bu dönüşümlerin bir sonucu olduğunu, modernite ideolojisinin reform hareketini toplumsal, kültürel ve siyasi başarı için gerekli bir proje haline getirdiği vurgulanmaktadır. Ayrıca Nahda'nın dönemin edebi ve

<sup>19</sup> Devin J. Stewart, "Saj' in the 'Qur'ân': Prosody and Structure", *Journal of Arabic Literature* 21/2 (1990), 101-139.

<sup>20</sup> William & Mary (WM), "Stephen Sheehi" (Erişim 4 Mart 2024).

entelektüel üretimine, kültürel değişimlere, toplumsal uygulamalara veya kimliklere doğrudan katkıda bulunmadığını, aksine Osmanlı Tanzimat döneminde kapitalist ekonomik değişimlerle başlayan büyük bir fikri kopuşunun sonucu olduğunu ileri sürülmektedir. Bu bakımdan Nahda'nın Osmanlı Arap vilayetlerindeki toplum, kültür ve ekonominin yeniden yapılanması sırasında ortaya çıkan gerilimleri ve çelişkileri anlamlandırmada ve hafifletmede yerel kapitalist ideolojinin bir yansıması olduğu düşünülmektedir.<sup>21</sup>

#### 5.8.4. Waïl S. Hassan (Postcolonial Theory and Modern Arabic Literature: Horizons of Application)

Waïl S. Hassan, Illinois Üniversitesi Urbana-Champaign'de karşılaştırmalı edebiyat ve İngiliz dili profesörüdür. Amerikan Karşılaştırmalı Edebiyat Derneği'nin de eski başkanıdır.

Modern Arap edebiyatı ve entelektüel tarihi uzmanı olan Hassan, *Tayeb Salih: Ideology and the Craft of Fiction* (2003), *Immigrant Narratives: Orientalism and Cultural Translation in Arab American and Arab British Literature* (2011), Abdelfettah Kilito'nun *Thou Shalt Not Speak My Language* adlı eserini, Arapçadan İngilizceye çevirmiştir. Ayrıca Alberto Mussa'nın *Lughz al-qāf* eserini Portekizceden Arapçaya tercüme etmiştir. *Approaches to Teaching the Works of Naguib Mahfouz* (2012), *Oxford Handbook of the Arab Novelistic Traditions* (2017), *Literatura e (i)migração no Brasil* (2020) gibi çeşitli kitap ve özel sayıların editörlüğünü yapmıştır.<sup>22</sup>

S. Hassan, JAL dergisinin 2002 yılında yayımlanan "*Postcolonial Theory and Modern Arabic Literature: Horizons of Application*" (Sömürge Sonrası Teori ve Modern Arap Edebiyatı: Uygulama Ufukları) başlıklı makalesinde, Arap dünyasında postkolonyal çalışmalar ve kolonyal söylem analizi üzerinde durmaktadır.

Postkolonyal çalışmalar bağlamında Albert Memmi'nin Tunus'ta, Frantz Fanon'un Cezayir'de ve Edward Said'in ise orta doğu çalışmaları bölümlerinde etkili olduğunu vurgulamaktadır.<sup>23</sup>

#### 5.8.5. Michael Allan (How Adab Became Literary: Formalism, Orientalism and the Institutions of World Literature)

Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde Judith Butler ve Karl Britto danışmanlığında doktorasını tamamlayan Michael Allan,

<sup>21</sup> Stephen Sheehi, "Towards a Critical Theory of al-Nahḍah: Epistemology, Ideology and Capital", *Journal of Arabic Literature* 43/2/3 (2012), 269-298.

<sup>22</sup> Redesigning Modernities, "Seminar Leaders" (Erişim 05 Mart 2024).

<sup>23</sup> Waïl S. Hassan, "Postcolonial Theory and Modern Arabic Literature: Horizons of Application", *Journal of Arabic Literature* 33/1 (2002), 45-64.

2008'de Oregon Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine başlamıştır. Berlin'deki Forum for Transregional Studies'de, Berkeley'deki Townsend Center for the Humanities'de ve Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları enstitüsü'nde stajyer olarak çalışmıştır. Comparative Literature dergisinde editörlük yapan Michael, Journal of World Literature, Philological Encounters, Comparative Literature Studies, Critical South Asian Studies, Journal of Digital Islamic Research ve Syndicate Lit gibi dergilerinin yayın kurullarında görev yapmaktadır. Ayrıca, 2017-2021 yılları arasında Modern Dil Derneği LLC Arabic yürütme kurulu üyeliğine ve 2019-2021 yılları arasında ise Twentieth and Twenty-First Century Comparative Literature delegeliğine seçilmiş olup halen Amerikan Karşılaştırmalı Edebiyat Derneği'nde yayın başkanı olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Araştırmaları, başta Afrika ve Orta Doğu olmak üzere, dünya edebiyatı, sömürgecilik sonrası çalışmalar, edebiyat teorisi, film ve görsel kültür tartışmalarına odaklanmaktadır. Hem araştırmalarında hem de derslerinde metin analizi ile sosyal teori arasında köprü kurmakta ve antropoloji, din, kuir teori ve alan çalışmalarında uygulanan yöntemlerden yararlanmaktadır.<sup>24</sup>

Michael'in 2012 yılında JAL dergisinde yayımlanan "*How Adab Became Literary: Formalism, Orientalism and the Institutions of World Literature*" (Edebiyat Nasıl Oluştu: Biçimcilik, Oryantalizm ve Dünya Edebiyatı Kurumları) makalesinde edebî çalışmanın kapsamının nasıl genişlediği ve edebiyatın evrensel özünü nasıl ele almak gerektiği konularına odaklanmaktadır.

Allan, René Wellek'in (1903-1995) formalist edebiyat anlayışını adab kavramıyla karşılaştırarak evrensel edebiyat anlayışının ne kadar geçerli olduğunu tartışmaktadır. Ayrıca, modern edebiyat çalışmaları ve Mısır'daki edebiyat çalışmalarının kurumsal temellerini, Corcî Zeydân'ın edebiyat tarihinden bir anektodu ve Oryantalist H.A.R. Gibb'in edebiyat üzerine düşüncelerini ele almaktadır. Edebiyat ve adab kavramlarının nasıl tanımlandığını ve bu tanımlar ışığında metinlere nasıl yaklaşılması gerektiğini dile getiren Allan, sonuç olarak dünya edebiyatını belirli metin geleneğinin bir karışımı olarak değil, edebiyatın önem kazanmasını sağlayan disiplinler ve uygulamalar olduğunu vurgulamaktadır.<sup>25</sup>

#### **5.8.6. William Granara (Nostalgia, Arab Nationalism, and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel)**

William Granara, Harvard Üniversitesi'nde Arap dili alanında araştırma profesörü olarak görev yapmaktadır. Yakın doğu dilleri ve medeniyetleri ile

<sup>24</sup> University of Oregon (O), "Michael Allan | Department of Comparative Literature" (Erişim 07 Mart 2024).

<sup>25</sup> Michael Allan, "How Adab Became Literary: Formalism, Orientalism and the Institutions of World Literature", *Journal of Arabic Literature* 43/2/3 (2012), 172-196.

karşılaştırmalı edebiyat bölümlerinde de görev alan, Granara, Harvard yaz okulunun Postkolonyal Çalışmalar: Fransa ve Arap Dünyası programının kurucu direktörüdür. Granara, hem ortaçağ hem de modern dönemde Akdeniz'e kıyısı olan Arap ülkelerinin edebiyat ve tarihine özel bir ilgi göstermektedir. Ayrıca, Sicilya Müslümanları üzerine geniş çaplı araştırmalar yapmış ve bu konuda iki monografi kaleme almıştır: *"Narrating Muslim Sicily: War and Peace in the Medieval Mediterranean World"* (2019) ve *"Ibn Hamdis the Sicilian: Eulogist for a Falling Homeland"* (2021). Edebi eleştiri alanında da çalışmaları bulunan yazarın bu alandaki eserleri postkolonyalizm ve kültürlerarası şiire odaklanmaktadır.<sup>26</sup>

JAL dergisinde 2005 yılında yayımlanan *"Nostalgia, Arab Nationalism, and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel"* (Modern Arap Romanının Gelişiminde Nostalji, Arap Milliyetçiliği ve Endülüs Kronotopu) isimli makalesinde Endülüs'ün zaman ve mekân bakımından, tarihsel, toplumsal gerçekçi ve diğer modern roman türlerinde nasıl anlatıldığı incelemektedir. Arap romanında Endülüs temasının romanın ortaya çıktığı andan itibaren önemli bir yeri olduğu vurgulanan makalede, Arap roman yazarlarının, Endülüs'ü sadece geçmişteki bir ihtişam dönemine duyulan nostalji değil, aynı zamanda çağdaş toplumsal paradigmalara eleştirel bir bakış açısı sunmak ve daha iyi bir gelecek hayal etmek için kavramsal bir çerçeve olarak kullandığından bahsetmektedir. Makale, Endülüs temsiliyle Arap dünyasındaki sosyo-politik ortamı yansıtmak, açıklamak ve eleştirmek amacıyla tarihi bir bilinci yansıtmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, modern Arap söylemiyle siyasi ve entelektüel evrim arasındaki bağlantıyı vurgulayan ve özellikle Arap Milliyetçiliği ve Arap romanının gelişimi üzerinde durmaktadır.<sup>27</sup>

#### 5.8.7. Hanadi Al-Samman (Out of the Closet: Representation of Homosexuals and Lesbians in Modern Arabic Literature)

Hanadi Al-Samman, Virginia Üniversitesi'nde Orta Doğu ve Güney Asya Dilleri ve Kültürleri Bölümü'nde Arap Dili ve Edebiyatı alanında doçent olarak görev yapmaktadır. Araştırmaları çağdaş Arap edebiyatı, toplumsal cinsiyet, Arap feminizmi, edebiyat ve travma teorisi, Arap kuir çalışmaları, otobiyografi, savaş anlatıları, postkolonyal ve diasporik edebiyat ve karşılaştırmalı edebiyat konularına odaklanmaktadır.

*Journal of Arabic Literature, Women's Studies International Forum, Alif: Comparative Poetics Journal* gibi dergilerde birçok makale yayımlamış ve çeşitli derleme kitaplarda bölümler yazmıştır. 2013 yılında International Journal of Middle East Studies dergisinin özel sayısı *Queer Affects, Beloved: Love and Languishing in*

<sup>26</sup> Harvard University, "William Granara" (Erişim 7 Mart 2024).

<sup>27</sup> William Granara, "Nostalgia, Arab Nationalism, and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel", *Journal of Arabic Literature* 36/1 (2005), 57-73.

*Middle Eastern Literatures and Cultures* (2017) ve *Humanities* dergisinin *Arab Diaspora Literature Then and Now* (2019) başlıklı özel sayısının editörlüğünü yapmıştır.<sup>28</sup>

JAL dergisinde 2008 yılında yayımlanan “*Out of the Closet: Representation of Homosexuals and Lesbians in Modern Arabic Literature*” (Modern Arap Edebiyatında Homoseksüellerin ve Lezbiyenlerin Temsili: Dolaptan Vitrine) adıyla yayımlanan makalesinde Samman, modern Arap edebiyatında homoerotik arzunun temsili konusunda yeterince araştırmanın yapılmadığına dikkat çekmektedir. Makalesinde özellikle homoseksüel ve lezbiyen karakterlerin tasvirine odaklanarak, Arap edebiyatında bu konuyla ilgili ciddi bir boşluk olduğunu belirtmektedir. Çağdaş Arap romanlarında homoseksüel ve lezbiyen karakterlerin sayısının artışının nedenlerini ve bu temsillerin Arap eşcinsel hakları üzerindeki etkilerini sorgulayan yazar, erkek eşcinselliğinin genellikle güç dinamiklerine dayandığını ve Arap erkekliğinin küçültülmüş ve iğdiş edilmiş bir şekilde tasvir edilmesine katkıda bulunduğunu savunmaktadır. Ayrıca yazar, kadın eşcinselliğinin heterosentrik söylem içinde sınırlı kaldığını ve lezbiyen deneyimlerinin marjinalleştirildiğini ve güçsüzleştirildiğini belirtmektedir. Samman ayrıca, cinsel farklılaşmanın biyolojik yönlerine daha fazla odaklanma hususuna daha fazla dikkat etmenin önemi üzerinde durmakta ve bu durumun Arap homoseksüel ve lezbiyen kimliklerinin tanınmasına yardımcı olacağını savunmaktadır.<sup>29</sup>

#### 5.8.8. Elizabeth M. Holt (Bread or Freedom’: The Congress for Cultural Freedom, the CIA, and the Arabic Literary Journal ‘Hīwār’ (1962-67) ve Narrative and the Reading Public in 1870s Beirut)

Columbia Üniversitesi’nden Orta Doğu ve Asya Dilleri ve Kültürü ile Karşılaştırmalı Edebiyat alanında doktora derecesi ve Harvard Üniversitesi’nden lisans derecesi alan Elizabeth M. Holt, Bard Koleji’nde Arapça alanında Doçent olarak görev yapmaktadır. Aynı zamanda Orta Doğu Çalışmaları programını yönetmektedir. “*Journal of Arabic Literature*” dergisinin editöryal kurulunda yer alan Holt, 2008 yılından bu yana Bard Üniversitesi’nde görev yapmaktadır. Araştırma ilgi alanları arasında şiir, roman, tiyatro, çeviri ve karşılaştırmalı edebiyat bulunmaktadır.<sup>30</sup>

2009 yılında JAL dergisinde yayımlanan “*Bread or Freedom: The Congress for Cultural Freedom, the CIA, and the Arabic Literary Journal Hīwār (1962-67)*” başlıklı makale, soğuk savaş döneminde CIA ve Kültürel Özgürlük Kongresi’nin (CCF) Arap edebiyatı üzerindeki etkisini incelemektedir. Özellikle 1962’den 1967’ye kadar yayınlanan el-Hivār edebiyat dergisi üzerinden yapılan analizde, İkinci Dünya

<sup>28</sup> Uva Arts & Sciences, “General Education” (Erişim 8 Mart 2024); Uva Arts & Sciences, “Department of Middle Eastern & South Asian Languages & Cultures” (Erişim 8 Mart 2024).

<sup>29</sup> Hanadi Al-Samman, “Out of the Closet: Representation of Homosexuals and Lesbians in Modern Arabic Literature”, *Journal of Arabic Literature* 39/2 (2008), 270-310.

<sup>30</sup> Bard College, “Elizabeth M. Holt” (Erişim 8 Mart 2024).

Savaşı sonrası Amerikan emperyal gücünün Arap edebiyatının şekillenmesinde oynadığı önemli rol vurgulanmaktadır. Makalede, 1960'lı yıllar milliyetçi Arap siyasetinin yükselişi ve düşüşü ile yenilikçi Arap edebiyatının ortaya çıkışının görüldüğü bir dönem olarak ele alınırken, bu gelişmelerin CIA'in Arap edebiyatına müdahalesi ile nasıl kesiştiği incelenmektedir.

Makalede ayrıca CIA'in modernist şairlere verdiği destek, 1967'de Arapların İsrail karşısında aldığı yenilginin etkisi ve el-Hivâr gibi kültürel girişimlere CIA tarafından finansman sağlandığının ortaya çıkmasına verilen tepkiler gibi konular da ele alınmaktadır. CIA'in kültürel faaliyetlere müdahalesi, Arapça konuşulan dünyada kültürel özgürlük kavramına şüpheyile yaklaşılmasına neden olan bir skandala yol açmıştır. Bu skandalın etkileri günümüzde de hissedilmeye devam etmektedir.<sup>31</sup>

Holt'un *JAL* dergisindeki *Narrative and the Reading Public in 1870s Beirut* isimli diğer makalesinde yazar, 1870'lerde gelişen burjuvazi ile artan yayıncılık faaliyetine odaklanarak, özellikle Beyrut dergilerinde yayımlanan anlatıların önemini vurgulamaktadır. Dönem basınında çıkan eserlerin modern Arap romanı üzerindeki etkilerini inceleyen Holt, edebiyat eleştirmenlerin bu dönemdeki Arap edebiyatını ihmal ettiğini savunmaktadır. Ayrıca makalede 1860 iç savaşından sonra Fransa ile artan ipek ticaretinin bu dönüşümde önemli bir rol oynadığı ileri sürülmektedir.<sup>32</sup>

#### 5.8.9. Stefan Leder - Hilary Kilpatick (Classical Arabic Prose Literature: A Researchers' Sketch Map)

Stefan Leder, Halle/Almanya'daki Martin-Luther Üniversitesi'nde Arap ve İslam Araştırmaları Profesörüdür ve Ekim 2007'den beri Orient-Institut Beyrut'un ve 2010 yılına kadar da enstitünün İstanbul şubesinin OIB (Orient-Institut İstanbul) direktörlüğünü üstlenmiştir. OIB'deki görevinden önce, DFG (Alman Araştırma Vakfı) ve kendi üniversitesi tarafından finanse edilen disiplinler arası araştırma kurumlarının başkanlığını yapmıştır. 2014 yılında Beyrut'ta düzenlenen "Dil, Bilim ve Estetik" Yaz Akademisi'nin yürütme komitesinde yer almıştır. Araştırma konuları tarih, edebiyat, metin bilim olmak üzere metin eleştirisi, söylem analizi ve metinlerarası analiz gibi konular yer almaktadır.

Yayınlanmış çalışmaları özellikle anlatıma odaklanarak Arap tarih yazımı, bilgi aktarımı ve ahlaki siyaset açısından İslam geleneğini, Arap düşünce ve söyleminde bedevi mirasını konu almaktadır. Ayrıca Avrupa'daki Oryantalizm tarihine dair de yazılar yazmaktadır. OIB'deki araştırma projeleri ise orta çağ siyasi

<sup>31</sup> Elizabeth M. Holt, "'Bread or Freedom': The Congress for Cultural Freedom, the CIA, and the Arabic Literary Journal 'Hiwâr' (1962-67)", *Journal of Arabic Literature* 44/1 (2013), 83-102.

<sup>32</sup> Elizabeth M. Holt, "Narrative and the Reading Public in 1870s Beirut", *Journal of Arabic Literature* 40/1 (2009), 37-70.

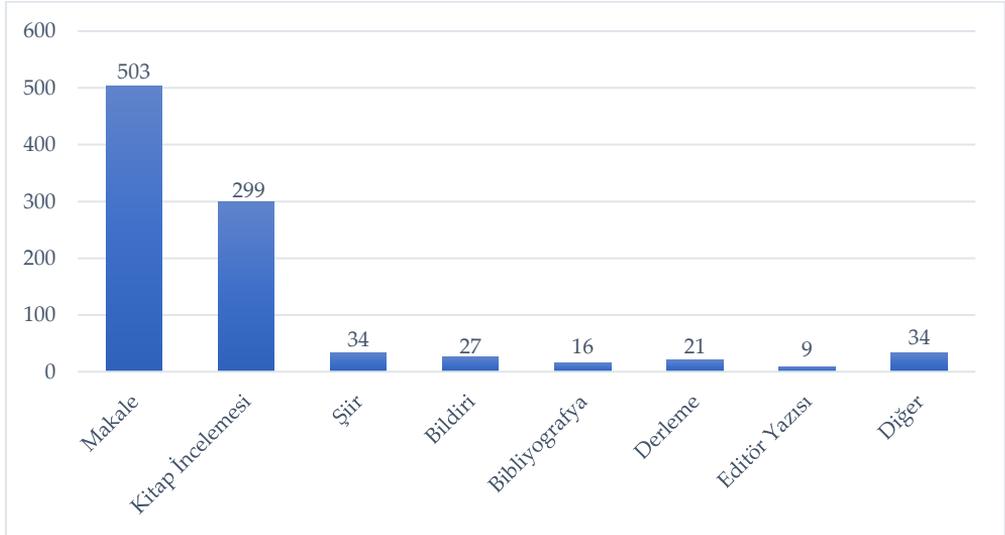
edebiyatını ve el-Kadı el-Fadil'in yazışmalarının eleştirel edisyonuyla örneklenen Eyyübiler divanının entelektüel ve siyasi rolünü ele almaktadır.<sup>33</sup>

Stefan Leder'in Hilary Kilpatrick (d. 1946) ile yazdığı, JAL dergisinde 1992 yılında yayımlanan *Classical Arabic Prose Literature: A Researchers' Sketch Map* başlıklı makalede, genel itibariyle klasik Arap düzyazı sanatının özelliklerinden, gelişiminden, bu alanda yapılan çalışmalardan bahsedilmektedir. Araştırmanın bu kapsamına binaen Arap düzyazı sanatının; hutbeler, mektuplar, deneme yazıları ve makame gibi edebi formlar tarafından şekillendirdiği ortaya konulmuştur.<sup>34</sup>

### 5.9. Dergide Yayın Türlerine Göre Dağılım

Aşağıdaki şekilde dergideki yayınların türlerine göre dağılımı yer alacaktır:

Şekil 9: Yayın Dağılımı

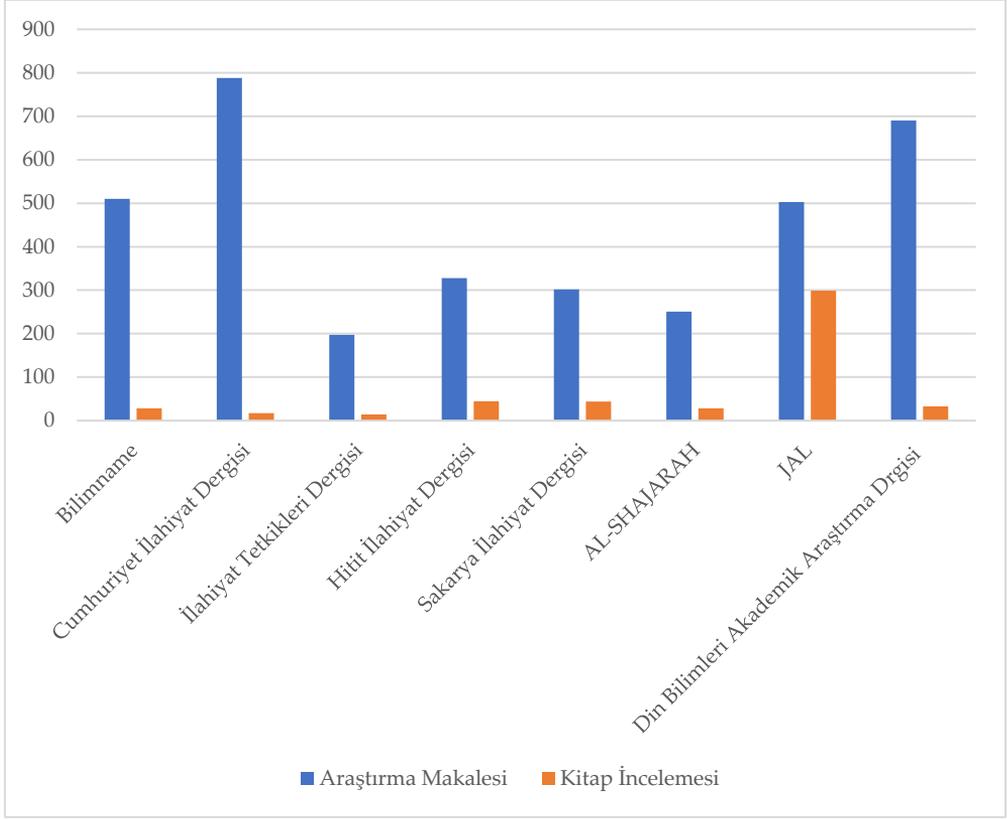


Açıkçası bir makaleden beklenildiği gibi yayınların büyük kısmını araştırma makalesi ile kitap incelemesi teşkil etmektedir. Eserde kitap tanıtım yazısı toplam yayınların %32'sini teşkil etmektedir. Bir dergi açısından bu oranın hayli yüksek olduğu söylenebilir. Zira WoS'ta taranan Türk ilahiyat dergileri ile kıyaslandığında kitap/eser incelemesi rakamları bakımından JAL'ın oldukça yüksek bir oranda book review türü çalışmalara yer verdiği görülmektedir.

<sup>33</sup> Academies Editorial Board, "Stefan Leder: 'Arabic Philology and the Conquest of Foreign Languages'", Billet, *TRANSREGIONAL ACADEMIES* (blog), 17 Eylül 2015.

<sup>34</sup> Stefan Leder - Hilary Kilpatrick, "Classical Arabic Prose Literature: A Researchers' Sketch Map", *Journal of Arabic Literature* 23/1 (1992), 2-26.

Şekil 10: Dergilerin Makale-Kitap İnceleme Karşılaştırması

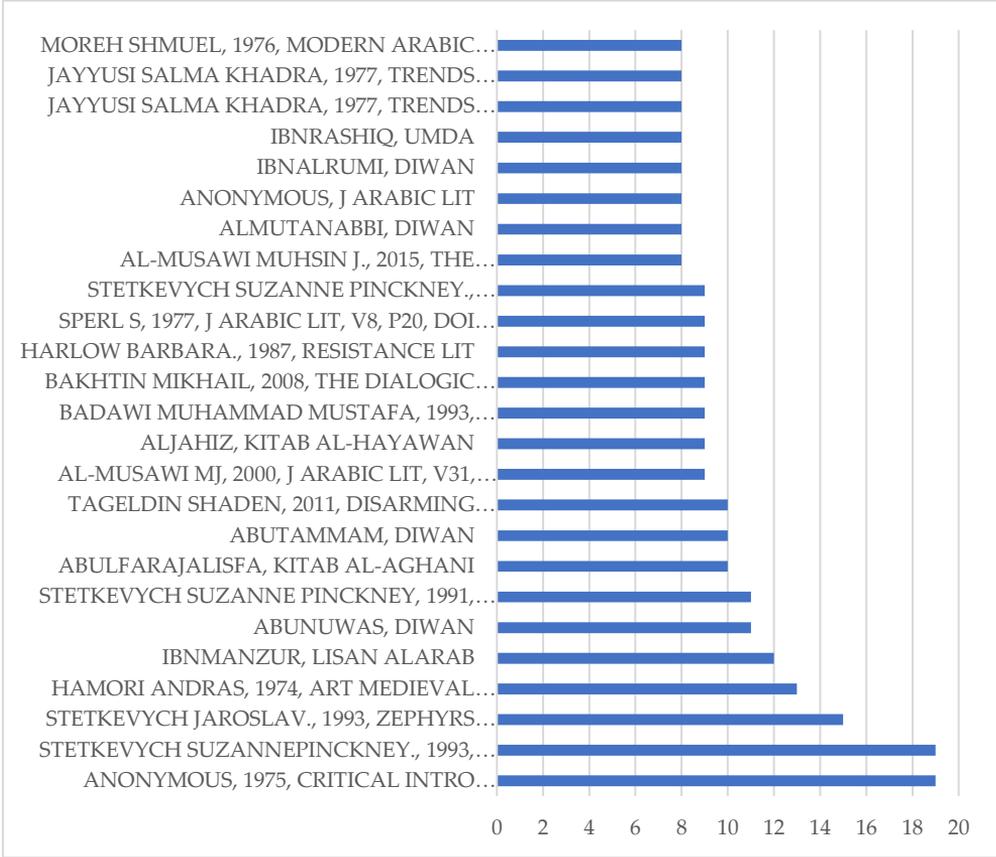


Grafikteki bu oranlara bakıldığında derginin kitap incelemesi türü yayınlara oldukça geniş yer ayırdığı ortadadır. Derginin bu politikasına bakarak Arap edebiyatına dair kaleme alınmış eser incelemelerinin dergide rağbet gördüğü, dolayısıyla bu türden bir çalışma için uygun adresin *JAL* olduğu söylenebilir. Zira yayınların yarısından fazlası kitap incelemesi odaklıdır.

### 5.10. En Çok Kullanılan Referanslar

Yazarların en sık kullandığı 25 kaynağa göz atarak yazarların daha ziyade yoğunlaştığı konular hakkında fikir edinebilmek mümkün olacaktır.

Şekil 11: En Sık Başvurulan Referanslar



Burada yer alan kaynaklardan ikincisi, Suzanne Pinckney Stetkevych'in *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual (Myth and Poetics)* adlı çalışmasıdır. 1993 yılında ilk baskısı yapılan eser, bir bütün halinde Cahiliye şiirinin çevirisi ve edebi kritiğini yapmaktadır.<sup>35</sup> Başarılı bir çalışma olduğu JAL'ın en çok başvurulan kaynakları arasında yer almasından anlaşılmaktadır. Listedeki 3. kaynak ise Chicago Üniversitesi öğretim üyelerinden Jaroslav Stetkevych'a aittir. *The Zephyrs of Najd The Poetics of Nostalgia in The Classical Arabic Nasib* başlıklı eseriyle Klasik Arap şiirinde lirik şiiri incelemiştir.<sup>36</sup> Listedeki dördüncü kaynak ise Klasik Arap edebiyatına dair bir derleme çalışmasıdır. Princeton Üniversitesi öğretim üyelerinden Andras Hamori'nin 1974 yılında yayımladığı bu çalışmasının alana dair bibliyografik bir taramayı amaçladığı görülmektedir.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual (Myth and Poetics)* (Londra: Cornell University Press, 1993).

<sup>36</sup> Jaroslav Stetkevych, *The Zephyrs of Najd The Poetics of Nostalgia in The Classical Arabic Nasib* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

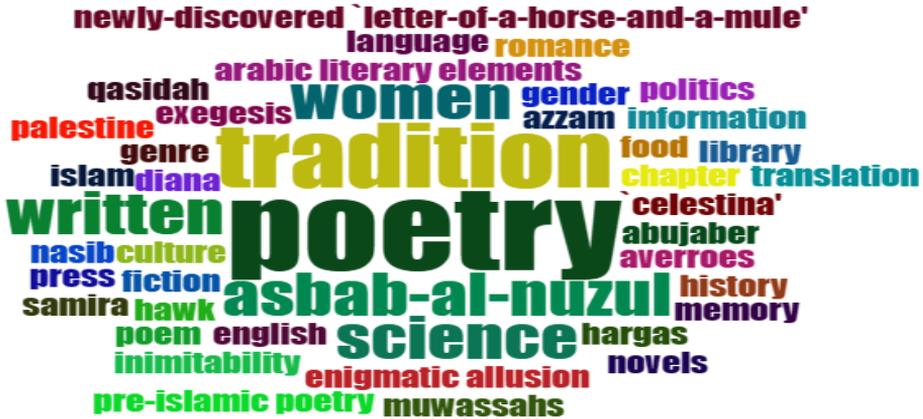
<sup>37</sup> Andras Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

Listeye bakıldığında 25 eser içerisinde Abbasi şiirinin öncü isimleri; Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]), İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), Ebû Temmâm (ö. 231/846) ve Mütenebbî'ye (ö. 354/965) ait divanların yer aldığı görülür. Dolayısıyla listedeki Cahiliye ve Klasik Arap şiiri ile ilgili diğer ikincil kaynaklara da göz atıldığında, Arap şiirinin, *JAL*'ın en önemli ilgi alanı olduğu anlaşılmaktadır. Dergide şiir çalışmalarının yoğun bir şekilde işlendiği bir sonraki başlığın görselinde daha net görünecektir:

### 5.11. Anahtar Kelimeler

Aşağıdaki kelime bulutunda, dergide kullanılan anahtar sözcükler tekrarlanma sıklığına göre boyutlandırılmıştır. Görüldüğü üzere en sık kullanılan sözcük "poetry/şiir" dir. Diğer sözcüklere bakılarak dergide ele alınan konular hakkında genel bir fikir vermektedir.

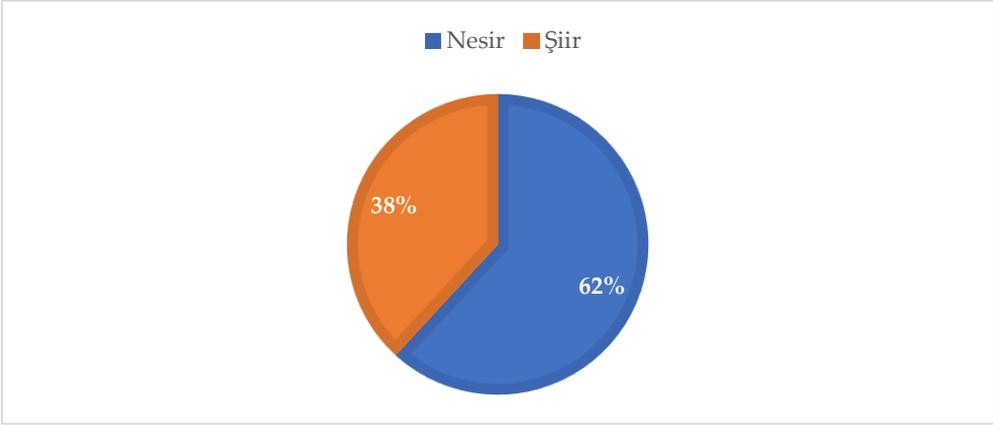
Şekil 12: Kelime Bulutu



### 5.12. İçerik Bakımından *JAL*

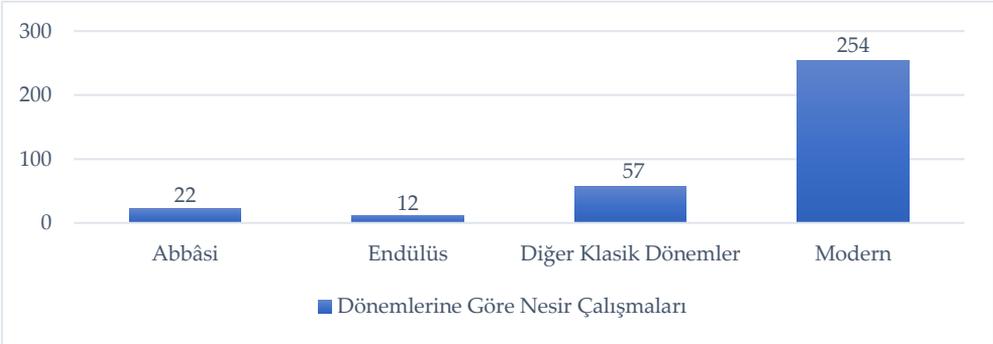
*JAL*'da yayımlanan araştırma makaleleri şiir-nesir şeklinde genel bir tasnife tabi tutulduğunda araştırmacıların yarısından fazlasının nesir türü eserleri incelemeyi tercih ettiği görülür. Dergide sayıca önemli bir yekûn tutan kitap incelemesi türü yayınlar sayılmadığında 345 nesir, 213 de şiir konulu araştırma makalesi yayımlandığı tespit edilmiştir.

Şekil 13: Şiir-Nesir Türü Çalışmalar



JAL makaleleri içerisinde nesir türü olanları kendi içinde dönemlerine göre tasnif ettiğimizde ise karşımıza şöyle bir şekil çıkmıştır:

Şekil 14: Dönemlerine Göre Nesir Çalışmaları

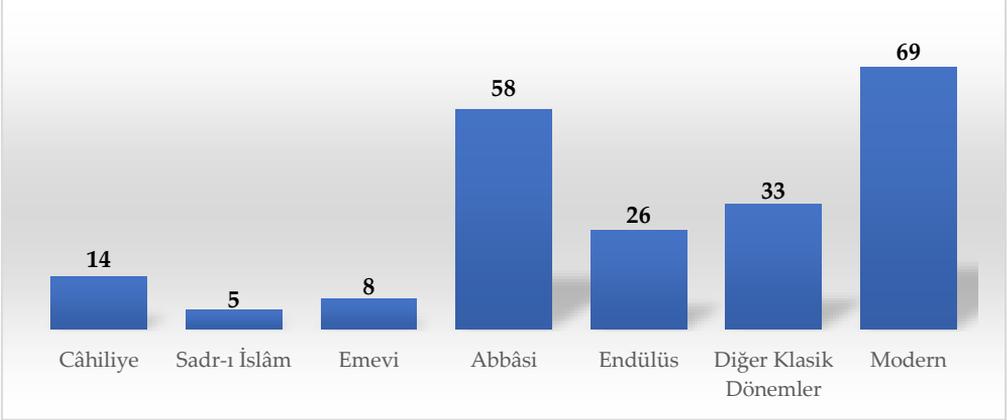


Derginin nesir türüne yönelik yayımladığı makalelerde modern dönem eksenli çalışmaların bariz bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. Grafikte, “Diğer Klasik Dönemler” başlığıyla belirtilen 57 çalışmanın 51’inde dönem sınırlandırılması yoktur. Bunun dışında Câhiliye dönemi dair 1, Sadr-ı İslâm Dönemi hakkında 1, Osmanlı ve Memlük Dönemleri üzerine 2’şer nesir çalışması tespit edilmiştir.

Modern nesir	254
Cahiliye nesir	1
Klasik nesir	51
Abba’sî nesir	22
Endülüs nesir	12
Sadr-ı İslam nesir	1
Osmanlı nesir	2
Memlük nesir	2
<b>Toplam</b>	<b>345</b>

Dergide yayımlanmış toplam 213 şiir konulu makalenin dönemlerine göre dağılımı ise şu şekildedir:

Şekil 15: Dönemlerine Göre Şiir Çalışmaları



Nesir çalışmalarında öne çıkan modern dönem, şiir konulu yayınlarda da yine en çok tercih edilen kategori olmuştur. Dönemlere sayısal olarak bakıldığında tablo şu şekildedir:

Cahiliye	14
Modern	69
Klasik (dönemi belli değil)	29
Abbasi	58
Endülüs	26
Emevi	8
Sadr-ı İslam	5
Osmanlı	1
Memlûklüler	3
<b>Toplam</b>	<b>213</b>

## Sonuç

Bu çalışmada Batı üniversitelerindeki Arap edebiyatı araştırmacıları nezdinde tercih edilen bir akademik dergi olan *Journal of Arabic Literature*'nin bibliyometrik analizi yapılmıştır. 50 yıllık bir geçmişe sahip olan derginin yıllar içindeki makale sayı dağılımı ve atıf alma durumuna bakıldığında derginin yayım hayatında ciddi bir istikrara sahip olduğu görülmüştür. Çalışmada kısmen işaret edildiği gibi *JAL*, editör ekibinin çevresini oluşturan akademik ortamın yakınlığını hissettiren bir dergi olarak gözlemlenmiştir. Dergide, baş editör ve onun çalıştığı Chicago Üniversitesi araştırmacılarının büyük bir katılımı söz konusudur. Yaptığımız araştırmanın elde ettiği en önemli bulgulardan birisi de *JAL*'ın ister şiir olsun ister nesir, modern Arap

edebiyatı çalışmalarına öncelik vermiş olmasıdır. Dolayısıyla modern Arap şiir ve romanı kapsamındaki çalışmaları yayımlamak için *JAL*'ın uygun bir adres olduğu rahatlıkla söylenebilir. Diğer taraftan *JAL*'da yayımlanmış makalelerin yarısından fazlasının kitap incelemesi türü çalışmalar olduğu gözlemlenmiştir. Bunun *JAL*'da makale yayımlamak isteyen Arap edebiyatı araştırmacılarına üstü örtülü bir öneri mesajı olduğu söylenebilir. Gördüğümüz kadarıyla *JAL*, kitap incelemesi (book review) türü çalışmalar kapısı ardına kadar açık bir dergidir.

**Yazarların Katkıları/Authors Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması/ Conceiving the Study: AA (%50), SZ (%30) MFÇ (%20)

Veri Toplanması/Data Collection: AA (%50), SZ (%30) MFÇ (%20)

Veri Analizi/Data Analysis: AA (%50), SZ (%30) MFÇ (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu/ Submission and Revision: AA (%50), SZ (%30) MFÇ (%20)

**Finansman/ Grant Support**

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. The author(s) declared that this study has received no financial support.

**Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. The authors have no conflict of interest to declare.

### Kaynakça/References

- Abdi, Asad vd. "Bibliometric Analysis of IP&M Journal (1980–2015)". *Journal of Scientometric Res.* 7/1 (2018), 1-9. <https://doi.org/10.5530/jscires.7.1.8>
- Ahmad, Paras vd. "A bibliometric analysis of Periodontology 2000". *Periodontology* 2000 82 (2020), 286-297. <https://doi.org/10.1111/prd.12328>
- Allan, Michael. "How Adab Became Literary: Formalism, Orientalism and the Institutions of World Literature". *Journal of Arabic Literature* 43/2-3 (2012), 172-196. <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341234>
- Al-Samman, Hanadi. "Out of the Closet: Representation of Homosexuals and Lesbians in Modern Arabic Literature". *Journal of Arabic Literature* 39/2 (2008), 270-310. <https://doi.org/10.1163/157006408X330481>
- Askeroğlu, Emel Demir. "Uluslararası Tojdac Dergisinin Bibliyometrik Analizi". *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 8/2 (2018), 190-202. <https://doi.org/10.7456/10802100/004>
- Aydınöğlü, Arsev Umur vd. "Bir Sosyal Bilimler Araştırma Yöntemi Olarak Bibliyometri: Akademik Girişimcilik Örneği". *Pamukkale Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 55 (2023), 235-258. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1124926>
- Bard College. "Elizabeth M. Holt". Erişim 8 Mart 2024. <https://www.bard.edu/faculty/details/?id=2369>
- Board, Academies Editorial. "Stefan Leder: 'Arabic Philology and the Conquest of Foreign Languages'". Billet. TRANSREGIONAL ACADEMIES (blog), 17 Eylül 2015. <https://doi.org/10.58079/ajl4>
- Çinkılıç, Recep (ed.). *Türkiye Arap Dili ve Edebiyatı - Akademik Çalışmalar Bibliyografyası*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2023.
- Donthu, Naveen vd. "Forty-five years of Journal of Business Research: A bibliometric analysis". *Journal of Business Research* 109 (2020), 1-14. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.10.039>
- Freie Universität Berlin. "Devin J. Stewart (Emory University)". 14 Kasım 2022. Erişim 4 Mart 2024. <https://www.temporal-communities.de/fellows/stewart/index.html>
- Gaviria-Marin, Magaly vd. "Twenty years of the Journal of Knowledge Management: a bibliometric analysis". *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018), 1655-1687. <https://doi.org/10.1108/JKM-10-2017-0497>
- Granara, William. "Nostalgia, Arab Nationalism, and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel". *Journal of Arabic Literature* 36/1 (2005), 57-73. <https://doi.org/10.1163/1570064053560648>

- 
- Hamori, Andras. *On the Art of Medieval Arabic Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Harmancı, Hasan. *Arap Dili Literatürü*. Ankara: Çizgi Yayınları, 2020.
- Harvard University. "William Granara". Erişim 7 Mart 2024. <https://cmes.fas.harvard.edu/people/william-granara>
- Hassan, Wail S. "Postcolonial Theory and Modern Arabic Literature: Horizons of Application". *Journal of Arabic Literature* 33/1 (2002), 45-64. <https://doi.org/10.1163/15700640252955487>
- Holt, Elizabeth M. "'Bread or Freedom': The Congress for Cultural Freedom, the CIA, and the Arabic Literary Journal 'Ḥiwār' (1962-67)". *Journal of Arabic Literature* 44/1 (2013), 83-102. <https://doi.org/10.1163/157006409X431613>
- Holt, Elizabeth M. "Narrative and the Reading Public in 1870s Beirut". *Journal of Arabic Literature* 40/1 (2009), 37-70.
- Hussain, Akhtar vd. "Bibliometric analysis of the 'Electronic Library' journal (2000-2010)". *Webology* 8/1 (2011), 1-8.
- Kahraman, Mustafa. "İstanbul Üniversitesi Coğrafya Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi". *Coğrafya Dergisi* 44 (2022), 207-218. <https://doi.org/10.26650/JGEOG2022-1057635>
- Karagöz, Beytullah – Ardıç, İmran Koç. "Ana Dili Eğitimi Dergisinde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 7/2 (2019), 419-435. <https://doi.org/10.16916/aded.482628>
- Kılıçaslan, Harun – Doğan, Yalçın. "Sakarya İktisat Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi". *Sakarya İktisat Dergisi* 10/3 (2021), 226-239.
- Kılınçkaya, Abdullah. "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (2004-2013)". *Şarkiyat Mecmuası* 27/2 (2015), 95-130.
- Kırdar, Elif – Benli, Abdurrahman. "Sosyal Güvenlik Dergisi'nde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *Sosyal Güvenlik Dergisi* 10/1 (2020), 197-216 <https://doi.org/10.32331/sgd.753112>
- Leder, Stefan - Kilpatrick, Hilary. "Classical Arabic Prose Literature: A Researchers' Sketch Map". *Journal of Arabic Literature* 23/1 (1992), 2-26. <https://doi.org/10.1163/157006492X00088>
- López, Francisco J. Martínez vd. "Fifty years of the European Journal of Marketing: a bibliometric analysis". *European Journal of Marketing* 52 (2018), 439-468. <https://doi.org/10.1108/EJM-11-2017-0853>
- Redesigning Modernities. "Seminar Leaders". Erişim 5 Mart 2024. <https://sites.psu.edu/redesigningmodernities1/seminar-leaders/>

- Sheehi, Stephen. "Towards a Critical Theory of al-Nahḍah: Epistemology, Ideology and Capital". *Journal of Arabic Literature* 43/2/3 (2012), 269-298. <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341244>
- Sperl, Stefan. "Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century". *Journal of Arabic Literature* 8 (1977), 20-35. <https://doi.org/10.1163/157006477X00021>
- Stetkevych, Jaroslav. *The Zephyrs of Najd The Poetics of Nostalgia in The Classical Arabic Nasib*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual (Myth and Poetics)*. Londra: Cornell University Press, 1993.
- Stewart, Devin J. "Saj' in the 'Qur'ān': Prosody and Structure". *Journal of Arabic Literature* 21/2 (1990), 101-139. <https://doi.org/10.1163/157006490X00017>
- University of London. "Professor Stefan Sperl | SOAS". Erişim 4 Mart 2024. <https://www.soas.ac.uk/about/stefan-sperl>
- University of Oregon. "Michael Allan | Department of Comparative Literature". Erişim 7 Mart 2024. <https://complit.uoregon.edu/profile/mallan/>
- Uva Arts & Sciences. "Department of Middle Eastern & South Asian Languages & Cultures". Erişim 8 Mart 2024. <https://mesalc.as.virginia.edu/people/profile/ha2b>
- Uva Arts & Sciences. "General Education". Erişim 8 Mart 2024. <https://gened.as.virginia.edu/people/profile/ha2b>
- Uzunoğlu, M. Vecih. "Türkiye'de Arap Dili Alanında yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-I (1956-2002)". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/8 (2003), 7-31.
- Uzunoğlu, M. Vecih. "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 5/17 (2005), 7-36.
- Uzunoğlu, M. Vecih. "Türkiye'de Arap Dili Alanında yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (1956-2013)". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 15/40 (2015), 1-52.
- William & Mary. "Stephen Sheehi". Erişim 4 Mart 2024. <https://www.wm.edu/as/modernlanguages/faculty/sheehi-s.php>



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 33-60.

Issue: 19, 2024, 33-60.

## Süleymân b. Dâvûd eş-Şâzekûnî ve Hadis İlmindeki Yeri

Sulaymân b. Dâwûd al-Shâzakûnî and His Place in the Science of Hadith

### İbrahim Saylan

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkutata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Osmaniye Korkutata University, Faculty of Theology, Department of Hadîth  
Osmaniye/Türkiye

[ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr](mailto:ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr) | ORCID: [0000-0001-8462-8927](https://orcid.org/0000-0001-8462-8927) | ROR ID: [03h8sa373](https://ror.org/03h8sa373)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

##### Geliş Tarihi Date Received

13 Şubat 2024 13 February 2024

##### Kabul Tarihi Date Accepted

29 Nisan 2024 29 April 2024

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

##### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin  
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

##### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İbrahim Saylan). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Saylan).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Saylan, İbrahim. "Süleymân b. Dâvûd eş-Şâzekûnî ve Hadis İlmindeki Yeri". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 33-60. DOI: [10.52886/ilak.1436426](https://doi.org/10.52886/ilak.1436426)

#### Atıf/ Cite as

Saylan, İbrahim. "Sulaymân b. Dâwûd al-Shâzakûnî and His Place in the Science of Hadith". *Theological Academia* 19 (June 2024), 33-60. DOI: [10.52886/ilak.1436426](https://doi.org/10.52886/ilak.1436426)

## Öz

Çalışmada, hicrî 2. asrın son yarısı ile 3. asrın ilk üçte birlik döneminde yaşayan, hakkında hem olumlu hem de olumsuz değerlendirmelerin yapıldığı Süleymân b. Dâvûd eş-Şâzekûnî'nin hadis ilmindeki yerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Şâzekûnî, hadis meclislerinin ve rihlelerin yoğun bir şekilde yapıldığı bir dönemde yaşamış, ismi Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni ve Ahmed b. Hanbel ile birlikte anılmıştır. Bir yandan "hâfız" olarak meşhur olmuşken diğer yandan cerh edilmiştir. Bu sebeple hakkında birbirine tezat oluşturan bilgi ve değerlendirmeler varit olmuştur. Şâzekûn kelimesi, Yemen'de bez ve büyük giysi ticaretiyle meşgul olanlara verilen bir addır. Süleymân b. Dâvûd babasının bu mesleğine izafeten Şâzekûnî nisbesiyle anılmıştır. O, Minkar b. Ubeyd b. Kays kabilesine mensup olduğu için el-Minkarî olarak da tanınmıştır. Basra'da doğup büyüdüğü için el-Basrî nisbesine de sahip olan Şâzekûnî'nin künyesi Ebû Eyyûb olup o, "hâfız" olarak şöhret bulmuştur. Şâzekûnî'nin vefat tarihi ve yeri hususunda ihtilaf edilmiştir. Bununla birlikte genel kabul gören görüşe, onun 234 yılında İsfahan'da vefat etmiş olduğu şeklindeki görüştür. Şâzekûnî'nin muasırları olan Abdürrezzâk, İbn Ebî Şeybe, Ebû Zür'a ve daha başka muhaddisler onu; "ashâbü'l-hadis", ahfezu'n-nâs, "ondan daha iyi hâfız görmedim" ve "hadis ilmini en iyi bilenimiz" olarak nitelemişlerdir. Şâzekûnî'nin hadis "hâfızı" olduğu tabakat kitaplarında da yer almıştır. İbn Sa'd onun Basralı muhaddislerden sekizinci, Ebû Şeyh ise İsfahan muhaddislerinden beşinci tabakadan "hâfız" unvanıyla meşhur olduğunu kaydetmiştir. Zehebî, onu nadir yetişen; Süyûtî de hadisin bablarını ve inceliklerini en iyi bilen bir hâfız olarak tabakatında tanıtmıştır. Şa'nın hadis kaynaklarında da bir râvi olarak yer alan Şâzekûnî, ilmî meclislere katılıp müzakere yapmak ve hadis yazmak için Kûfe, Basra, Bağdat ve İsfahan'a birçok rihle yapmıştır. *Kütüb-i Tis'a* müellifleri içerisinde sadece Ahmed b. Hanbel, *Fedâ'ilü's-şahâbe* adlı eserinde hocası İbrâhim b. Muhammed senediyle ondan iki rivayet nakletmiştir. Mevcut hadis kaynakları içinde Şâzekûnî'den doğrudan hadis rivayet eden Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'dir. Taberânî ondan en fazla rivayet aktaran muhaddistir. Rûyânî, Ebû Avâne, Harâtî, Tahâvî, Âcurrî, Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Nuaym, Beyhakî ve daha başka muhaddisler eserlerinde ondan rivayetler nakletmişlerdir. Şâzekûnî'nin büyük tepki çeken; "Ümeye oğulları rüyamda minberime çıkan maymunlar ve domuzlar şeklinde bana gösterildi ve bu benim çok zoruma gitti, bunun üzerine Kadir Sûresi indirildi." gibi "metrûk" ve "batıl" rivayetleri bulunmaktadır. Ona ait meşhur olmuş "İlim kendisiyle hamama girdiğin şeyden başka bir şey değildir." gibi sözleri kaynaklarda yerini almıştır. Muhaddislerden Şâzekûnî'yi tümenden tevsîk eden, İbn Hibbân'dır. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Hâtim, Nesâî ve daha başkaları başka sebeplerle onu "zayıf" kabul etmişlerdir. Yaşadığı süreç ile ilgili bilgi veren kaynakları "bütüncül bir bakışla" ele aldığımızda onun kendi döneminde bazı hususlarda temayüz ettiği, ilerleyen yıllarda bu vasıflarına hâle gelecek tutumlar sergilediği, kitaplarını kaybettiği için ezberden hadis rivayetinde hatalar yaptığı, hakkındaki bazı suçlamaların ise bir iddia olmaktan öteye geçemediği, bilerek hadis uydurmadığı, vehm sahibi bir râvi olduğu ve rivayetlerinin "i'tibar" için alınabileceği anlaşılmaktadır. Şâzekûnî'nin mütkın bir hâfız olarak kayıtlara geçmesi, onun tek başına adalet sahibi bir râvi olduğu anlamına gelmemektedir. Bir unvan olarak kullanılan bu kelime, ta'dîl lafzı olabilmesi için "sikatün hâfızün", "sikatün âkilun hâfızün" gibi râvinin güvenilir olduğunu belirten başka lafızlarla gelmelidir. Nitekim "hâfız" unvanıyla meşhur olduğu halde cerh edilen; Ebû Muâviye, Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî ve Ebû Bişr Ahmed b. Muhammed el-Mus'abî gibi râviler de vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, eş-Şâzekûnî, Muhaddis, el-Minkarî, Hâfız, Cerh, Ta'dîl.

### Abstract

This study aims to determine the place of Sulaymân b. Dâwûd al-Shâzakûnî who lived from the second half of the 2<sup>nd</sup> century Hijrî to the first third of the 3<sup>rd</sup> century Hijrî, and about whom both positive and negative evaluations were made, in the science of hadîth. Shâzakûnî lived in a period of intensive hadîth gatherings and riḥlas, and his name was mentioned together with Yaḥyâ b. Ma'în, 'Alî b. al-Madînî, and Aḥmad b. Ḥanbal, and also he became famous as a "ḥâfîz". On the other hand, he has been refused. In this respect, there have been probable conflicting information and evaluations about him. The word Shâzakûnî is a name given to those who were engaged in the trade of large garments made of linen in Yemen. Sulaymân b. Dâwûd was known as Shâzakûnî in honour of this profession of his father. He was also known as al-Minqarî because he belonged to the tribe of Minqar b. 'Ubayd b. Qays. Shâzakûnî, who was also attributed to al-Basrî as he was born and raised in Basra tagged as Abû Ayyûb, and he became famous as a ḥâfîz. The date and place of Shâzakûnî's death are disputed, but the generally accepted view is that he died in 234 in Isfahân. Al-Shâzakûnî's contemporaries such as 'Abd al-Razzâq, Ibn Abî Shaybah, Abû Zur'a and other muḥaddiths (hadîth scholars) described him as "aṣḥâb al-hadîth", aḥfaz al-nâs, "I have never seen a better ḥâfîz than him." and "the one who knows the science of hadith best". Shâzakûnî was also mentioned as a hadîth ḥâfîz in the books of ṭabaqât. Ibn Sa'd recorded him as the famous ḥâfîz, at the eighth rank among the muḥaddiths of Basra, while Abû al-Shaykh ranked him fifth among the muḥaddiths of Isfahan. Al-Zahabî described him as a rare scholar, and al-Suyûṭî introduced him as one of the best ḥâfîz who knew the chapters and subtleties of hadiths in their ṭabaqâts. Shâzakûnî, who also appears as a narrator in Shî'a hadîth sources, travelled between Kûfa, Basra, Baghdad, and Isfahan to debate and write hadîth by attending scholarship councils. Among the authors of the Qutub al-Tis'a, only Ahmad b. Ḥanbal, in his *Faḍâ'il al-ṣaḥâba*, narrated two narrations from him with the sanad of his teacher Ibrahim b. Muhammad. Among the existing hadith sources, it is Abû Ya'lâ al-Mawsilî who directly narrated hadith from al-Shâzakûnî. Al-Ṭabarânî is the muḥaddith who narrates most narrations from him in his work. Al-Rûyânî, Abû 'Awâna, al-Kharaitî, al-Taḥâwî, al-'Ajrî, al-Hâkim al-Nisâbûrî, Abû Nu'aym, al-Bayhaqî, and others narrated narrations from him in their works. Al-Shâzakûnî has "abandoned" and "superstitious" narrations such as "The sons of Benî Umayyah were shown to me in the form of monkeys and pigs ascending my pulpit, which bothered me greatly, so the Surat al-Qadr was revealed". Shâzakûnî's famous words such as "Knowledge is nothing but what you take a bath with." have taken their place in the sources. Among the Muḥaddiths, Ibn Ḥibbân is the one who fully authenticated Shâzakûnî. Yaḥyâ b. Ma'în, Ahmad b. Ḥanbal, al-Bukhârî, Abû Ḥâtim, al-Nasâ'î and others considered him *weak* for different reasons. When we take a "holistic view" of the sources that provide information about his life, it is understood that he was distinguished in some aspects in his period, that he exhibited attitudes that would harm these qualities in his later years, that he made mistakes in narrating hadith from memory because he lost his books, that some of his crimes were no more than an allegation, that he did not fabricate hadith on purpose, and that he was a delusional narrator and his narrations can be taken for "reputation". The fact that al-Shâzakûnî is recorded as a *prominent ḥâfîz* does not by itself mean that he was a narrator with justice. In order for this word, which is used as a title, to be considered as ta'dîl, it must be followed by other words that indicate that the narrator is trustworthy, such as "thiqa ḥâfîz" or "thiqa 'âqil ḥâfîz". In fact, there are other narrators such as Abû Mu'awiya, Abû al-'Abbâs Muḥammad b. Yûnus al-Qudaymî, and Abû Bishr Aḥmad b. Muḥammad al-Mus'abî who were famous with the title of ḥâfîz but were refuted.

**Keywords:** Hadîth, al-Shâzakûnî, Muḥaddith, al-Minqarî, Ḥâfîz, Refute, Ta'dîl.

## Giriş

Bir haberin kıymeti, çoğu zaman haberin muhtevasından ve meydana geliş tarzından önce onu söyleyenin şahsiyetiyle alakalıdır. Söz konusu Allah Resûlü'nün (s.a.s.) haberini nakletme olunca bu durum daha da büyük bir önem arz etmektedir. Bu öneme binaen muhaddisler haberi nakledenin şahsiyetini, aklî istidlalini tespitle işe başlamışlar ve onun bu durumunu ömür boyu muhafaza edip etmediğini incelemişlerdir.

Hadis ilminin önemli şubelerinden biri olan cerh ve ta'dîl; hadisi koruma refleksi ile hicrî ilk asırda ortaya çıkmış, sözü getirenin mevsûk olup olmadığına yoğunlaşmış, onların dinî ve ilmî yönden tenkidini yapmış ve ehliyetlerini ortaya çıkarmaya çalışarak bu mühim görevi icra etmiştir.<sup>1</sup>

Hadis âlimleri buldukları dönemlerde müsnid, muhaddis, imâm, hâfız, hüccet, hâkim, emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs gibi farklı unvanlarla anılmışlardır. Hadis âlimlerinin toplumdaki statüsünü yansıtan bu unvanların, onların kimlikleri hakkında ipuçları verdiğinde şüphe yoktur. Ancak sahip olunan bu kabil olumlu vasıflar, bir râvinin ta'dîline ve tevsîkine tek başına işaret etmekte midir? sorusunu akla getirmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında bunun bir örneği olarak düşündüğümüz Süleymân b. Dâvûd eş-Şâzekûnî'yi (ö. 234/848) görmek mümkündür. Zira o, hadis meclislerinin ve rihlelerin yoğun yapıldığı bir dönemde yaşamış; ismi Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile yan yana zikredilmiş; bir taraftan "hâfız" olarak meşhur olmuş, diğer taraftan cerh edilmiş ve hakkında cerh-ta'dîl âlimlerinin farklı kanaatler serdettiği bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada, ricâl ve tabakat kitaplarında hakkında çoğu zaman olumlu mu olumsuz mu olduğunu tefrik etmekte zorlandığımız bilgiler bulunan, bir yandan "hâfız" olarak meşhur olmuş diğer yandan cerh edilmiş bir râvi olan Şâzekûnî'nin durumunun tespit edilmesi amaçlanmıştır. Hakkında herhangi bir çalışmaya rastlayamadığımız Şâzekûnî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve rihleleri ele alınacak; temel hadis kaynaklarından onun rivayetlerinin genel mahiyeti hakkında bilgi verilecek, cerh-ta'dîl mertebesi tespit edilecek ayrıca farklı kullanımları olan "hâfız" kavramı üzerinde durulacaktır.

## 1. Şâzekûnî'nin Hayatı

Tam adının Süleymân b. Dâvûd b. Bişr b. Ziyâd Ebû Eyyûb el-Minkarî el-Basrî eş-Şâzekûnî olduğu, Bağdat'ta hadis hâfızlarıyla bir araya geldiği, onlarla

<sup>1</sup> Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1271), 1/6; 2/14; Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403), 2/200; Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/394.

müzakere ettiği, sonra İsfahan'a gidip oraya yerleştiği ve hadislerinin buradan yayıldığı belirtilmiştir.<sup>2</sup> Şâzekûnî'nin ne zaman doğduğuna dair bir kayıt bulunmamakla birlikte vefatı için hicrî 234 ile 236 yılları zikredilmiştir. İbn Sa'd (ö. 230/845), Buhârî (ö. 256/870) ve İbn Adî (ö. 365/976) onun hicrî 234 yılında,<sup>3</sup> Ebü's-Şeyh (ö. 369/979) ise hicrî 236'da vefat ettiğini söylemişlerdir.<sup>4</sup> Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Şâzekûnî'nin hicrî 236 yılında vefat ettiğine dair bilginin yanlış olduğunu belirterek Taberî'nin (ö. 310/923) onun Cemaziyel-ûlâ ayında İsfahan'da 234'te vefat ettiğini söylediğini zikretmiştir.<sup>5</sup> İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), hicrî 234 yılında vefat edenler başlığı altında Şâzekûnî'yi ele almış,<sup>6</sup> Zehebî (ö. 748/1347) de bu yılı tercih etmiştir.<sup>7</sup> Yukarıda görüşlerine başvurduğumuz müelliflerden Ebü's-Şeyh dışındaki âlimler, Şâzekûnî'nin hicrî 234'te vefat ettiğini kabul etmişlerdir. Bu durumda onun vefatı için hicrî 234 yılının tercihe daha şayan olduğu söylenebilir.

İbn Sa'd, Şâzekûnî'nin vefat ettiği yerin Basra olduğunu bildirirken,<sup>8</sup> Ebü's-Şeyh ise onun İsfahan'a altı defa geldiğini ve sonunda orada vefat ettiğini söylemiştir.<sup>9</sup> Aynı şekilde Hatîb el-Bağdâdî Cemaziyel-ûlâ ayında İsfahan'da,<sup>10</sup> İbnü'l-Cevzî de Cemaziyel-âhir ayında İsfahan'da vefat ettiğini aktarmıştır.<sup>11</sup> Şâzekûnî'nin vefat ettiği ay konusunda ihtilaf edilmişse de vefatının İsfahan'da olduğu hususu genel kabul görmüştür.

İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında yer verdiği "Basra'da vefat etmiştir."<sup>12</sup> şeklindeki bilginin tashihe muhtaç olduğu kanaatindeyiz. Zira *et-Tabakât* hicrî 228'de telif edilmiştir.<sup>13</sup> Şâzekûnî, İbn Sa'd'dan dört yıl sonra vefat etmiştir. Bu durumda Şâzekûnî'nin vefat yılı nasıl oldu da bu eserde yer aldı? sorusu akla gelmektedir. İbn Sa'd, Şâzekûnî ile aynı dönemde yaşamıştır ancak birbirleriyle karşılaştığına dair elimizde bir bilgi yoktur. Büyük bir olasılıkla İbn Sa'd eserini Şâzekûnî İsfahan'a yerleşmeden önce yazmıştır. Muhtemelen Şâzekûnî'nin vefat yılının *et-*

<sup>2</sup> Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyükühî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 9/42.

<sup>3</sup> Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 7/225; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Va'î, 1397), 2/123; Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'ufâ'i'r-ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 4/299.

<sup>4</sup> Ebü Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsfahân ve'l-vâridîne aleyhâ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412), 2/123.

<sup>5</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/48-49.

<sup>6</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412), 11/212.

<sup>7</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-ittidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 2/206.

<sup>8</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/225.

<sup>9</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 2/123.

<sup>10</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/48-49.

<sup>11</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/214.

<sup>12</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/225.

<sup>13</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 297.

*Ṭabaḳāt'* ta kaydedilmesi ise İbn Sa'd'ın öğrencileri veya müstensihler tarafından gerçekleşmiştir.

Nakledildiğine göre babası Yemen'de bez ve büyük giysi ticareti yapıyordu ve o dönemde bu işi yapanlara Şâzekûne (شاذكونة) adı veriliyordu.<sup>14</sup> O da babasının mesleğine izafeten Şâzekûnî nisbesiyle anılmıştır. Şâzekûnî, Minkar b. Ubeyd b. Kays b. Ğaylân oğullarına mensuptur. Mensubu olduğu kabileye nispetle Minkarî, Basralı olduğu için el-Basrî ve babasının mesleğinden dolayı İbn Şâzekûnî veya yalnızca Şâzekûnî nisbeleriyle anılmış ve daha çok Şâzekûnî ile maruf olmuştur. Künyesi Ebû Eyyûb ve lakabı *hâfız* olarak tanınmıştır.<sup>15</sup>

Şâzekûnî'nin hakkında yazılanlara bakıldığında hicrî 3. ve 4. asırda parça parça olan bilgilerin Hatîb el-Bağdâdî tarafından bir araya getirildiği anlaşılmaktadır. Bir sonraki asırda İbnü'l-Cevzî bu bilgileri özetlemiş ve Zehebî'ye kadar bu bilgiler yatay ekseninde devam etmiştir. Zehebî ise kendi dönemine kadar ne var ne yok her şeyi toplamıştır. İbn Hacer ve Süyûtî de kendi dönemlerinde bu bilgileri kısmen rafine ederek nakletmişlerdir.

## 2. Şâzekûnî'nin İlmî Kişiliği

Şâzekûnî'nin kendi muasırı ve daha sonra gelen ilim ehlerinden kimseler onun ilmî seviyesine işaret etmişlerdir. Kendisiyle mülâki olan Abdürrezzâk'tan (ö. 211/826-27); "Hadisleri *en iyi ezberleyen* Şâzekûnî, hadis ihtilaflarını en iyi bilen İbnü'l-Medînî, ricâl ilmini en iyi bilen Yahyâ b. Maîn ve bütün bu özellikleri kendisinde toplayan Ahmed b. Hanbel olmak üzere Irak'tan önde gelen dört hadis âlimi bize geldi" bilgisi kaydedilmiştir.<sup>16</sup> Yine Abdürrezzâk'ın bir başka sözünde; "Üç kişi benden hadis yazdı ve bunların dışında hiç kimsenin benden hadis yazmaması umurumda değildir. Onlar; *ahfezu'n-nâs* olan Şâzekûnî, ricâlî en iyi bilen Yahyâ b. Maîn ve en zahid olan Ahmed b. Hanbel'dir." dediği nakledilmiştir.<sup>17</sup>

Şâzekûnî'nin hafızasının kuvvetli olduğuna dair bilgiler birçok kaynakta ve farklı kişilerden aktarılmıştır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: Tirmizî (ö. 279/892) Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878) Basra'da Ali el Medînî, İbn Şâzekûnî ve Amr b. Ali'den *hafızası* daha kuvvetli kimseyi görmedim, dediğini aktarmıştır.<sup>18</sup> Abdülmü'min b. Halef, Ebâ Ali Sâlih b. Muhammed'e Şâzekûnî hakkında soru sorduğunu, onun da "ondan daha iyi *hâfız* görmedim" dediğini

<sup>14</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Ṭabaḳätü'l-muḥaddisîn*, 2/123.

<sup>15</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Ṭabaḳätü'l-muḥaddisîn*, 2/123.

<sup>16</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Mısır: Dâru Hicre, 1409), 88.

<sup>17</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Menâkıb*, 88.

<sup>18</sup> Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), "Salât", 301 (No. 409).

bildirmiştir.<sup>19</sup> Benzer bir bilgi hadis hâfızı Sâlih b. Muhammed Cezere'ye (ö. 293/906) de nispet edilmiştir.<sup>20</sup>

Şâzekûnî, bir gün hadis ezberlerken İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ile karşılaşmış ve kendisine ne yaptığını sorunca Şâzekûnî de “sen bu babda falan kimsenin hadisini yazdın ben ise yazmadım” cevabını vermiş ve devamında aralarında uzun bir müzakere yapılmıştır.<sup>21</sup>

Şâzekûnî, Ebû Zür'a ile de birçok diyalog yaşamıştır. Onlardan birini Ebû Zür'a şöyle anlatmıştır: Basra'ya gittiğimde bir Cuma günü Şâzekûnî insanlara hadis rivayet ederken ilk defa meclisinde bulundum. Şâzekûnî, Yezîd b. Zerî> Muhammed b. İshâk> Âsım b. Ömer b. Katâde> Mahmûd b. Lebîd> Câbir senediyle “Yeminini bozan hariç üç çocuğu ölen kimseye ateş değmez.” hadisini okudu. Müstemlî'ye bu hadisi Âsım b. Ömer'in değil Muhammed b. İbrâhim'in rivayet ettiğini söyledim. O da bunu Şâzekûnî'ye anlattı ve Şâzekûnî bunu düzelitti. Aynı mecliste İbn Ebî Ğaniyye> babası> Sa'd b. İbrâhim> Nâfi' b. Cübeyr> babası senediyle “İslam'da (kötülükte yardımlaşmak üzere) antlaşma yoktur.” rivayetini okudu.<sup>22</sup> Ben de bunda vehm olduğunu söyledim ve buradaki karışıklık, Sa'd b. İbrâhim> babası> Nâfi' b. Cübeyr şeklindedir, dedim. Kızdı ve “Bunu kim söylüyor?” diye sordu. Ben de İbrâhim b. Musa. O da İbn Ebî Ğaniyye'den aktarmıştır, dedim. Sonra biraz sustu ve şöyle dedi: “Ezanı kametin yerine koyan kimse hakkında ne dersiniz?” dedi. “Tekrarlar.” dedim. “Bunu kim söylüyor?” diye sordu. Şa'bî söylüyor, dedim. “Ondan kim rivayet etti?” dedi. Kuteybe> Süfyân> Câbir rivayet etti dedim. Başka kim, diye sordu. İbrâhim, dedim. “Ondan kim rivayet etti?” dedi. Dedim ki: Ebû Nu'aym> Mansûr b. Ebi'l-Esed> Muğîre> İbrâhim rivayet etti. Hata yaptın, dedi. Ebû Nu'aym> Ca'ferü'l-Esved> Muğîre, şeklinde dedim. Tekrar hata yaptın, dedi. Ebû Nu'aym> Ebû Küdeyne> Muğîre şeklinde rivayet edilmiştir, dedim. Şâzekûnî şimdi doğru söyledin, deyince ben de “Yazdığımдан beri notlarımı okumadım ve şüpheye düştüm.” dedim. “Başka bir şey var mı?” diye sordu. Dedim ki: Muâz b. Hişâm> Eş'as> el-Hasen'den rivayeti. Bunun üzerine: Bu senin benden çaldığın şeydir, dedi. Ben de: “Doğru, Bağdat'ta bir adam bana aktardı ben de ondan ezberledim.” dedim.<sup>23</sup> İbn Hacer de aynı diyalogu aktarmış ve bu hikâyenin Şâzekûnî'nin büyüklüğüne işaret ettiğini söylemiştir.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/46.

<sup>20</sup> Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 10/681.

<sup>21</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/43.

<sup>22</sup> bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi u's-şâhih* (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2002), “Kefâlet”, 2; “Edeb”, 67; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmi u's-şâhih* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), “Fedâilü's-Sahâbe”, 204,206; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Suriye: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Ferâid”, 17.

<sup>23</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 10/328; Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415), 38/25; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/98-99.

<sup>24</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 4/147-148.

Yukarıdaki diyaloglardan da anlaşıldığı üzere Şâzekûnî'nin bulunduğu dönemde ilmî münazaralarda öne çıkan biri olmasının yanında tabakat kitaplarında, ilmiye sınıfından olduğu zikredilmiştir. Nitekim İbn Sa'd (ö. 230/845) Şâzekûnî'nin Basra muhaddislerinin *sekizinci* tabakasından hadis *hâfızı* olduğunu,<sup>25</sup> Ebü's-Şeyh (ö. 369/979) ise İsfahan muhaddislerinin *beşinci* tabakasından *hâfız* unvanıyla maruf olduğunu kaydetmiştir.<sup>26</sup> Zehebî (ö. 748/1347) ve Süyûtî (ö. 911/1505) de onu *hâfızlar* tabakasında ele almış ve onu hadisin bablarını ve inceliklerini en iyi bilen bir *hâfız* olarak nitelemişlerdir.<sup>27</sup>

Ayrıca onun hadis ilmindeki mertebesine işaret eden şu nakiller de bulunmaktadır. Şâzekûnî *ashâbü'l-hadis* olarak bilinir.<sup>28</sup> Sâlih b. Muhammed'e nispetle *en mahir muhaddis* olduğu belirtilmiştir.<sup>29</sup> Amr en-Nâkid'in "Ashabımız arasında Şâzekûnî'den daha iyi hadis rivayet eden yoktur." dediği nakledilmiştir.<sup>30</sup> Aynı zamanda kaynaklarda Şâzekûnî *hadis bablarını en iyi bilen kişi* olarak nitelenmiştir.<sup>31</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye (ö. 255/869) dayandırarak; Kûfe ehlinde oldukça yetenekli bir zekât memurunun kendilerine geldiğini, bu memurun Basra'nın başlıca âlimlerinin kimler olduğunu sorması üzerine Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin de ona farklı sahalarda birbirinden ayrı isimler zikrettiğini, Şâzekûnî için de "Hadis ilmini en iyi bilenimizdir." dediğini belirtmiştir.<sup>32</sup>

Bazı muhaddisler, Şâzekûnî'nin münekkit olması ve hıfzının seviyesiyle ilgili şöyle bir örnek anlatmışlardır. İbn Adî (ö. 365/976), es-Sâcî> Ahmed b. Muhammed> İbn 'Ar'ara isnadıyla İbn 'Ar'ara'nın şunları söylediğini nakletmiştir: Yahya b. Sa'îd el-Kattân, Bülbül, İbn Ebî Hadeveyh ve Ali b. el-Medîni ile birlikteydik, Şâzekûnî de geldi. Ali b. el-Medîni, Yahya b. Sa'îd'e Târik ve İbrâhim b. Muhâcir hakkında soru sordu. Bu ikisinin aynı yolu takip ettiğini söyleyen Yahya b. Sa'îd'e, Şâzekûnî şöyle dedi: "O sana bilmediğin şeyleri soruyor, sen de bize iyi yapmadığın şeyleri yüklüyorsun. Günahların sana karşı yazılıyor. İbrâhim b. Muhâcir'in beş yüz, Târik'ın ise iki yüz hadisi var. Senin bildiğin İbrâhim'in yüz, Târik'ın ise on hadisi var. Bu durumda ikisini nasıl eşitleyebilirsiniz?" Birbirimize döndük ve bu bir hatadır, dedik.<sup>33</sup> İbn Hacer yukarıdaki bilgileri naklettikten sonra: "Bu, Şâzekûnî'nin ezberleme kapasitesi ve bilgisinin göstergesidir." demiştir.<sup>34</sup>

<sup>25</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/225.

<sup>26</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 2/123-124.

<sup>27</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 2/57; Celalüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414), 216.

<sup>28</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 3/218.

<sup>29</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 11/462; İbn Asâkir, *et-Târîh*, 65/19; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 9/109.

<sup>30</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/43; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 9/172; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 11/92.

<sup>31</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/43; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 11/213; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/553; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 10/679.

<sup>32</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 9/171.

<sup>33</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/223; 4/300-301; Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/45.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 4/145.

Huzurda gerçekleşen bu diyalogdan anlaşıldığı gibi muhaddislerin Şâzekûnî'nin münekkit yönünü ve hıfzını tescilledikleri görülmektedir.

Aynı şekilde onun râvi tenkidindeki makamına işaret eden şöyle bir rivayet kaydedilmiştir: Amr en-Nâkid, Süleymân eş-Şâzekûnî Bağdat'a geldiğinde Ahmed b. Hanbel'in ona: "Bizi Süleymân'a götür de ondan râvi tenkidi (nakdû'r-ricâl) öğrenelim." dediğini nakletmiştir.<sup>35</sup> Sâlih b. Muhammed Cezer'e nispet edilen bir habere göre de Ali el-Medînî hadisi en iyi idrak eden ve ileli en iyi bilen, Ahmed b. Hanbel hadisi en iyi kavrayan, Şâzekûnî de *hadiste en yetenekli ve başkalarının yenemediği* kişi olarak tavsif edilmiştir. Şâzekûnî için kullanılan üstünlük ifade eden bu tabir, bazı kaynaklarda veya nüshalarda en mahir/en yetenekli (وأهمهم بالحديث) şeklinde,<sup>36</sup> bazı kaynaklarda ise alt eden, yenen, üstün gelen (وأفهمهم بالحديث) şeklinde yer almaktadır.<sup>37</sup>

Şâzekûnî'nin hadise gösterdiği ihtimama işaret sadedinden olsa gerek öldükten sonra bazı kişiler onu rüyalarında gördüklerini kaydetmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî, "Salih Kimselerin Rüyalarında Hadis Ehlini Görmesi" başlığında Muhammed b. Halîl'e nispetle: "Süleymân eş-Şâzekûnî'yi öldükten sonra (rüyada) çok güzel bir halde gördüm ve ona dedim ki: Yâ Ebâ Eyyûb, Allah sana ne yaptı? Şöyle dedi: Beni affetti. Dedim ki: Neyle? *Hadisle*, dedi." haberini nakletmiştir.<sup>38</sup> Bir başka rüya da İsmâil b. Tâhir el-Belhî'ye atfen anlatılmıştır: Süleymân eş-Şâzekûnî'yi rüyamda gördüm ve dedim ki: Allah sana ne yaptı ey Ebâ Eyyûb? Dedi ki: Allah beni affetti. Dedim ki: Neyle? Şöyle dedi: İsfahan'a giderken yolda yağmura tutuldum. Yanımda kitaplar vardı. Altına girebileceğim herhangi bir çatı da yoktu. Kitaplara kapandım, sabaha kadar onları okudum ve yağmur dindi. Allah bunun için beni bağışladı.<sup>39</sup>

Şâzekûnî'ye *Şikât'*ında yer veren İbn Hibbân (ö. 354/965), onun Irak ehlinen hadis rivayet ettiğini, hâfızlardan sayılacak kadar hadis ezberlediğini, Ebû Ya'lâ ve diğer şeyhlerinin ondan hadis kendilerine naklettiklerini bildirmiştir.<sup>40</sup>

Şâzekûnî; Bağdat, Kûfe, Basra ve İsfahan arasında birçok ilmî yolculuk yapmış ve bu yolculuklarda öğrendiklerini yazmıştır. Bu durumu kendisi şöyle anlatmaktadır: Ben, hadis yazmak için *yirmi küsur defa Kûfe'ye* gittim, Hafs b.

<sup>35</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/43; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410), 17/177; Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl*, 2/57.

<sup>36</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 11/462; İbn Asâkir, *et-Târîh*, 65/19; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 11/50.

<sup>37</sup> İbn Asâkir, *et-Târîh*, 5/295; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/19.

<sup>38</sup> Ahmed b. Alf b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü aşhâbi'l-hadis*. (Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), 109.

<sup>39</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/214.

<sup>40</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *es-S.ikât* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifü'l-Usmâniyye, 1393), 8/279; bk. İsmâil Kurt, "Ricâl Tenkidinde Teâruz: Râvî'nin Tevsik ve Tekzib'i Özelinde", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2022), 745,754.

Gıyâs'ın yanına gelerek onun hadislerini yazdım. Basra'ya döndüğümde ve yürürken İbn Ebî Hadduveyh ile karşılaştım ve bana şöyle dedi: Ey Süleymân, nereden geldin? Ben: "Kûfe'den." dedim. "Kimin hadisini yazdın?" dedi. Dedim ki: Hafs b. Gıyâs'ın hadisini. O dedi ki: Onun hadislerinin hepsini yazdın mı? Ben: Evet, dedim. Dedi ki: Ondan yazmadığın bir şey oldu mu? Ben: Hayır, dedim. "Onun Cafer b. Muhammed'in babasının, Ebû Saîd el-Hudrî'ye dayanarak Resûlullah'tan kurban kesmeyle ilgili hadisini yazdın mı?" diye sordu. Hayır, dedim. "Allah seni kör etmesin Kûfe'de ne yapıyordun!" dedi. Ben de yükümü bıraktım ve Kûfe'ye döndüm. Hafs'a geldim. Dedi ki: Nereden geldin? Basra'dan, dedim. O da: "Neden döndün?" dedi. Dedim ki: İbn Ebî Hadduveyh bana senin hakkında şunu şunu hatırlattı. Şâzekûnî: Hafs b. Gıyâs bana rivayet aktardı, ben de döndüm, Kûfe'de başka bir ihtiyacım da yoktu, dedi.<sup>41</sup>

Şâzekûnî'nin İsfahan'a yerleşmeden önce birçok kere buraya geldiği bilinmektedir.<sup>42</sup> Ebû'l-Huseyn el-İsfahânî onunla ilgili yaşadığı bir anısını şöyle anlatmaktadır: "Şâzekûnî, İsfahan'da bize geldi ve caddeye bakan bir odamızda misafir oldu. Caddede bir halka toplandı, ben de güneşten korunmaları için onları kendi hallerine bıraktım. Bu insanlar konuşmaya daldılar, bir de baktım ki Şâzekûnî pencereden başını çıkarmış onların susması için uyarılar yapıyordu. Sonra pencereyi kapatıp gün boyu kimseyle konuşmadı."<sup>43</sup>

Şâzekûnî'nin Bağdat'a yaptığı yolculukları için Ahmed b. Hanbel onun Bağdat'a geldiğini ve Hüseyim b. Beşir'e (ö. 183/799) misafir olduğunu belirtmiştir. Başka bir rivayette Ahmed b. Hanbel seksenli yıllarda onun geldiğini, Dehliz'de Hüseyim'e konuk olduğunu ve ondan bilgi aldığını aktarmıştır.<sup>44</sup>

Şâzekûnî'nin özelliklerinden biri de Şîa kaynaklarında bir râvi olarak yer almış olmasıdır. O, Şîa kaynaklarında daha çok el-Minkarî nisbesiyle yani Süleymân b. Dâvûd el-Minkarî şeklinde geçmektedir.<sup>45</sup>

Şâzekûnî; Hammâd b. Zeyd, Abdülvâhid b. Ziyâd, Ca'fer b. Süleymân, Abdülvâris ve daha başkalarından hadis aktarmıştır.<sup>46</sup> Ondan Rüstem, Muhammed b. Âsım, Üseyd,<sup>47</sup> Esîd b. Âsım, Yezîd b. Sân el-Basrî,<sup>48</sup> Muhammed b. Yûnus el-

<sup>41</sup> Hasen b. Abdirrahmân er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddis ü'l-fâşil beyne'r-râvi ve'l-vâî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404), 214; Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/44.

<sup>42</sup> Ebû's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 2/123.

<sup>43</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/301.

<sup>44</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/42.

<sup>45</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb er-Râzî el-Küleynî, *el-Kâfi fi'l-ilmî'd-dîn* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1395), 1/35,39,504; 2/133,187,189,215,373,623,815; 3/515; 4/414,738; 5/9,57; 6/41,494; 8/274; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Mukni'a* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1390), 4/115; 6/124.

<sup>46</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 17/176-177.

<sup>47</sup> Ebû's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 2/123.

<sup>48</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/115.

Kudeymî, Ebû Kilâbe er-Rekkâşî, Ebû Müslim el-Keccî, Mahmud b. Muhammed b. Müslim es-Simârî,<sup>49</sup> İbrâhim b. Muhammed b. el-Hâris, Muhammed b. Ali el-Ferkadî, Hasen b. Süfyan, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî hadis rivayet etmiştir.<sup>50</sup>

Hicrî 2. asrın sonları ile 3. asrın başlarında hadis ilminin en canlı dönemlerinin birinde yaşayan Şâzekûnî için ricâl ve tabakat türü eserlerin birçoğunda vurgulanan husus, onun hadis *hâfızı* olarak şöhret bulmuş olmasıdır. Onun Basra'nın en iyi *hâfızı* olarak şöhret bulmasının yanında münekkit olması da dikkat çekmektedir. Bulunduğu dönemde ilmî münazaralarda başı çekmiş ve başkalarının yenemediği kişi olarak nam salmıştır. Şâzekûnî'nin bu özelliği, "Müzakerelerde başkalarını yenme ve susturma güdüsü ile hareket etmiş midir?" sorusunu akla getirmektedir. "Şâzekûnî'nin Ta'n Noktaları" başlığı altında bu hususun izleri takip edilecektir.

### 3. Şâzekûnî'nin Rivayetleri

Bu başlık altında bir râvi olarak Şâzekûnî'nin hicrî 3. ve 4. asırda telif edilmiş eserlerdeki rivayetleri tespit edilecektir. Ayrıca onun münker rivayetlerine ve ondan aktarılan bazı sözlere alt başlıkta yer verilecektir.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Fedâ'ilü's-şahâbe* adlı eserinde biri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Osman'a tek başına dua etmesi ve diğeri ise oğlu İbrâhim'in vefatı ile ilgili olmak üzere iki rivayeti, hocası İbrâhim b. Muhammed b. el-Hâris yoluyla aktarmıştır.<sup>51</sup> Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919) *el-Mu'cem*'inde doğrudan ondan aldığı Ammâr'ın azgın bir grup tarafından öldürüleceğine dair bir rivayet<sup>52</sup> ile *el-Müsned*'inde beş rivayet nakletmiştir.<sup>53</sup> Rûyânî (ö. 307/919-20) ondan dua ve yeminle ilgili iki rivayet,<sup>54</sup> Ebû Avâne (ö. 316/929) harbin hile olduğuna dair bir rivayet,<sup>55</sup> Tahâvî (ö. 321/933) de bir rivayet kaydetmiştir.<sup>56</sup> Harâitî (ö. 327/939)

<sup>49</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/42.

<sup>50</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 17/176-177.

<sup>51</sup> Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Fedâ'ilü's-şahâbe* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403), 1/509; 2/789.

<sup>52</sup> Ahmed b. Alî Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Mu'cem* (Faysalâbâd: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1407), 162 (No. 181).

<sup>53</sup> Ahmed b. Alî Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned* (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404), 3/191 (No. 1617); 5/82 (No. 2682); 12/86 (No. 6719); 12/88 (No. 6720); 13/408 (No. 7412); bk. Kahraman Bulgurcu, *Ebû Ya'lâ el-Mevsilî ve Müsnedi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021), 197.

<sup>54</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416), 1/134 (No. 139).

<sup>55</sup> Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî Ebû Avâne, *el-Müsned* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1419), 4/213 (No. 6551).

<sup>56</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (Mısır: 'Alemlü'l-Kütüb, 1414), 4/368 (No. 7348).

çocuk terbiyesi ile ilgili bir rivayet,<sup>57</sup> Âcurrî (ö. 360/970) de Hz. Peygamber'in özellikleri, ensar-muhacir kardeşliği ve dua ile ilgili beş rivayet aktarmıştır.<sup>58</sup> Taberânî (ö. 360/971) Mu'cemlerinde almış iki rivayet nakletmiştir.<sup>59</sup> Taberânî daha başka eserlerinde de ondan farklı konulara ait çoğu ferd olan birçok rivayet kaydetmiştir.

Hicrî 4. asırda telif edilen eserlerde bazıları mükerrer olmak üzere Şâzekûnî'den yüz civarı *merfû* ve on küsur *maktû'* haber aktarılmıştır. Bu muhaddisin; Süleymân b. Dâvûd eş-Şâzekûnî, Süleymân b. Dâvûd el-Minkarî, Süleymân eş-Şâzekûnî, Süleymân el-Minkarî, İbnü's-Şâzekûnî, Süleymân b. Dâvûd, Ebû Eyyûb, el-Minkarî ve eş-Şâzekûnî şeklinde birden fazla adla isnadlarda yer almış olması, rivayetlerinin tam sayısını tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Buradaki müşkil durum, Şâzekûnî'nin "Süleymân b. Dâvûd" ismiyle gelmesidir. Zira bu adla hem cerh ve hem ta'dîl edilen birden fazla râvi bulunmaktadır. Bu isimle gelen râviler tedlîs yapılmaya müsait bir kimlik taşıdıkları için senedlerde bu adla gelen râvilerin dikkatle irdelenmesi gerekir.

Taberânî'den sonra Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Beyhakî ve daha başka muhaddislerce Şâzekûnî'den rivayet nakletme adedi artarak devam etmiştir. Elimizde mevcut hadis kaynakları içinde ondan doğrudan nakilde bulunan Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'dir. Ahmed b. Hanbel Şâzekûnî'yi bazı hususlarda tenkit etmesine rağmen<sup>60</sup> hocası İbrâhim b. Muhammed tarikiyle ondan iki rivayet nakletmiş olması, onun Şâzekûnî'den fezâile dair rivayet nakletmede bir beis görmediğini göstermektedir.

Kaynaklarda Şâzekûnî'ye ait meşhur olmuş şu sözler yer almaktadır:

Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) aktardığına göre Şâzekûnî'ye Ahmed b. Hanbel ve Ali b. el-Medînî hakkında soru soruldu ve o şöyle dedi: "مما أشبهه السُّلَّكُ بِاللُّكِّ" "Sükke kokusu, sürmeye ne kadar da benziyor! (o nerede, bu nerede!)" Bu sözle Ahmed'in fıkıh ve hadis ilmindeki derinliğini kastediyordu.<sup>61</sup> Râmhürmüzî'nin muhtasar olarak aktardığı bu bilgiyi Ebû Nuaym ile İbnü'l-Cevzî, Ahmed b. Hanbel'in menâkıbı ile ilgili olarak daha geniş bir şekilde aktarmışlardır.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Muhammed b. Ca'fer el-Harâitî, *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ* (Kahire: Daru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1419), 218 (No. 662).

<sup>58</sup> Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî, *Kitâbü's-Şerîa* (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 3/1485 (No. 1010); 4/1639 (No. 1114); 4/1650 (No. 1130); 5/2264 (No. 1745); 5/2371 (No.1850).

<sup>59</sup> Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 2/46 (No.1238); 2/215 (No.1880); 4/283 (No. 4432); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1994), 3/166 (No.2816-2824); 7/205 (No.7280-7283).

<sup>60</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/43,43; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/213; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/553; Zehebî, *Siyeru a lâmi'n-nübelâ*; 9/70.

<sup>61</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddis ü'l-fâsil*, 254.

<sup>62</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*; 9/169; İbnü'l-Cevzî, *el-Menâkıb*, 348.

Her iki metni bir arada anlamaya çalıştığımızda bu ibarenin Türkçede; Ahmed b. Hanbel nerede Ali b. el-Medînî nerede! gibi bir anlama geldiği anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in hem kokusu hem rengi, Ali b. el-Medînî'nin ise sadece rengi var. Yani Ali b. el-Medînî kıymetlidir ancak Ahmed b. Hanbel daha kıymetlidir, şeklinde anlamak da mümkündür.

“كُلُّ كَلَامٍ لَيْسَ فِيهِ مُصْنَعٌ فَإِيَّاكَ وَإِيَاهُ” “Kulak kesilmeyen (dinlenmeyen) her sözden sakının.”<sup>63</sup>

“لَيْسَ الْعِلْمُ إِلَّا مَا دَخَلَتْ بِهِ الْحَمَامُ” Bu söz, “İlim kendisiyle hamama girdiğin şeyden başka bir şey değildir.” ya da “İlim, hamama girdiğinde sende bulunan şeydir.” diye de tercüme edilebilir.<sup>64</sup> Şâzekûnî, bu sözle hamama giren bir kişinin üstünde hiçbir şey olmadığı gibi ilmin hafızada olan bilgi olduğunu vurgulamıştır.

### 3.1. Şâzekûnî'nin Münker Rivayetleri

Şâzekûnî'nin büyük tepki çeken ilk rivayeti şudur: Ona Hişâm b. Yûnus'tan hadis aktar denilmiş o da bunun üzerine Ebû Bekir b. Ebî Meryem> Velîd b. Ebî Velîd> ismini unuttuğu bir râvi> Muâz b. Cebel senediyle şunu aktarmıştır. Muâz, Allah Resûlü (s.a.s.) beni Yemen'e gönderdiğinde şöyle buyurdu; “*Sana samanyolu/galaksi hakkında sorduklarında onun arşın altında yılanın terinden olduğunu söyle.*” Bu rivayet şiddetle yalanlandı ve şöyle (Hatîb) dedi: “Hişâm b. Yûnus'tan, Ebû Bekir b. Ebî Meryem hiçbir şey duymamıştır ve Ebû Bekir Suriyeli ve Hişâm ise Sanâli'dir. Buradaki Ebû Bekir'in, Ebû Bekir b. Ebî Sabra olduğu görünmektedir.”<sup>65</sup> Yukarıdaki bilgilere ek olarak İbnü'l-Cevzî, Şâzekûnî'nin olduğu rivayet için hiçbir kıymeti olmayan, yalancı, hadis uyduran, râvilerin isimlerini karıştıran ve *metrûk* şeklindeki değerlendirmeleri nakletmiştir.<sup>66</sup> Ayrıca bu rivayet farklı bir senedle Taberânî tarafından da aktarılmıştır.<sup>67</sup>

Şâzekûnî: Yahyâ b. Saîd> Süfyân> Ali b. Zeyd> Saîd ibnü'l-Müseyyib> senediyle merfû olarak “Ümeyye oğulları rüyamda minberime çıkan maymunlar ve domuzlar şeklinde bana gösterildi ve bu benim çok zoruma gitti, bunun üzerine Kadir Sûresi indirildi.” rivayetini aktarmıştır. Rivayeteki maymun ve domuz benzetmesi büyük bir tepki almış ve reddedilmiştir.<sup>68</sup> Siyasî saiklerle uydurulduğu

<sup>63</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/302.

<sup>64</sup> Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faķih ve'l-mütefaķķih* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1417), 2/264-265.

<sup>65</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/45-46.

<sup>66</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386), 1/142.

<sup>67</sup> Taberânî, *el-Muĉemü'l-kebîr*, 20/67 (No. 123).

<sup>68</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/45.

anlaşılan bu rivayet için Cûzekânî (ö. 543/1148) “mevzû ve batıl” olduğunu,<sup>69</sup> İbnü'l-Cevzî ise “aslının olmadığını” ifade etmiştir.<sup>70</sup>

Zehebî (ö. 748/1347), Şâzekûnî> Ca'fer b. Süleymân> Mâlik b. Dinâr> Enes> merfû bir senedle “Kim bir mescidi süpürür veya üzerine su serperse, sanki dört yüz hac yapmış, dört yüz savaşa katılmış, dört yüz gün oruç tutmuş ve dört yüz kişiyi özgürlüğüne kavuşturmuş gibidir. (من كسح مسجدا أو رشه كان كأنه)” rivayetini nakletmiş ardından bunun “münker cidden” (منكر جدا) olduğunu söylemiştir.<sup>71</sup>

#### 4. Şâzekûnî'nin Ta'n Noktaları

Râviler, cerh ve ta'dîl bakımından “metâin-i aşere” denilen on yönden tenkide tabi tutulup ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında Şâzekûnî'nin tenkit noktalarından birkaçına dâhil olabilecek kusurları sayılmıştır. Şâzekûnî'nin muasırları ve onunla karşılaşp bilgi alış-verişinde bulunanların ona yönelttikleri, iç içe girmiş birçok eleştiri bulunmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde Şâzekûnî için söylenen eleştirileri, tam olarak tefrik edip ta'n noktaları başlıkları altında zikretmek zor olsa da ona yöneltilen eleştirilerin neler olduğu tespit edilecek ve onun bu eleştirilere verdiği cevaplar zikredilecektir.

##### 4.1. Kizbu'r-Râvi

Şâzekûnî'nin asılsız haberler naklettiği, başkasına ait bilgileri kendisine aitmiş gibi aktardığı, duymadığı rivayetleri duymuş gibi rivayet ettiği bildirilmiştir. Ebü's-Şeyh (ö. 369/979), onun hakkında Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin onunla hadis müzakerelerinde bir araya geldiğini söyleyerek şöyle anlatmıştır. “Bir müzakere esnasında Şâzekûnî Muâz b. Muâz'dan vakıf olmadığım bir rivayet aktardı, rivayeti Muâz'a sorduğumda bunun aslı olmadığını söyledi.” Ebü's-Şeyh, yine bir keresinde Şâzekûnî'nin, İsâ b. Yûnus'tan duymadığı bir hadisi ondan duymuş gibi rivayet ettiğini, başkasına ait tasnifatı alıp kendi tasnifi gibi naklettiğini ifade etmiştir.<sup>72</sup>

Muhammed b. Sehl: Bir adam Abdurrezzak'a geldi ve ona bir kitap verdi, onu alıp okudu, yüzü değişti ve sonra: “Allah'ın düşmanı, kötü niyetli yalancı buraya mı geldi? Şunu bunu yapardı, sonra Irak'a gitti ve benim kendisine hadisler anlattığımı söyledi. Vallahi ben bunu ona ne Muammer'den ne Sevri'den, ne de İbn

<sup>69</sup> Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm el-Hemedânî el-Cûzekânî, *el-Ehâdis ü'l-ebâtîl ve'l-menâkir ve's-şihâh ve'l-meşâhîr* (Hindistan: Dâru'd-Da'veti't-Ta'limiyye, 1422), 1/412 (No. 238).

<sup>70</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-eĥâdis.i (ahbâri)'l-vâhiye* (Faysalâbâd: İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1401), 2/212-213 (No. 1170).

<sup>71</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl*, 2/206.

<sup>72</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 2/124.

Cüreyc'ten rivayet ettim ve onlardan da duymadım. Sonra kitabı attı ve bu Şâzekûnî'dir." dedi.<sup>73</sup>

Hatîb el-Bağdâdî, Abdülmümin b. Halef'in Sâlih Cezere'ye Şâzekûnî'nin hangi suçlarla itham edildiğini sorduğunu, Sâlih Cezere'nin de yalan söyleme, hadiste yalan söyleme ve livâta musibeti ile suçlandığı şeklinde cevap verdiğini nakletmiştir.<sup>74</sup>

Şâzekûnî'nin muasırları içinde belki de en fazla bir araya geldiği muhaddislerden biri de Ebû Zür'a'dır. Ebû Zür'a ondan hadis yazdığını fakat daha sonraları yazmayı terk ettiğini söylemiştir.<sup>75</sup> Ebû Zür'a, Sâlih Cezere'nin kendisini Bağdat'ta Şâzekûnî ile tanıştırdığını, bu tanışma esnasında onunla uzun bir münazara yaptığını ve bu münazara sonunda hoş olmayan bazı durumlar yaşandığını ifade etmiştir.<sup>76</sup>

#### 4.2. İttihamu'r-Râvi bi'l-Kizb

Begavî (ö. 317/929) imâmlar Şâzekûnî'yi yalan söylemekle itham etmiştir.<sup>77</sup> Ukaylî (ö. 322/934); Yahyâ b. Maîn'in onu "*leyse bi şeyin*"<sup>78</sup> olarak tavsif ettiğini aktarmış,<sup>79</sup> kendisi de Şâzekûnî'nin "*metrûk*" bir râvi olduğunu söylemiştir.<sup>80</sup>

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Ahmed b. Hanbel'in onun Ahmed b. Seleme el-Eftas gibi biri olduğunu yani yalan söylediğini belirtmiştir. Yine İbn Ebî Hâtim, Yahya b. Maîn'in de onun Kezzâb, Allah'ın düşmanı, hadis uyduran (يضع الحديث) biri olduğunu söylediğini zikretmiştir. Ayrıca babasının (Ebû Hâtim (ö. 277/890)) onun için "*leyse bi şeyin*", "*metrûkü'l-hadis*", onun hadisi bırakılır, ondan hadis alınmaz dediğini bildirmiştir.<sup>81</sup>

İbn Adî (ö. 365/976) onu; "Süleymân b. Dâvûd el-Minkarî, eş-Şâzekûnî nisbesiyle maruf, Basralı, Ebâ Eyyûb künyeli, hadis çalan (hâfız mâcin) yüzsüz bir

<sup>73</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/43; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/213; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/553; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 10/679; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 4/146.

<sup>74</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/46.

<sup>75</sup> Ebû's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 2/123.

<sup>76</sup> İbn Asâkir, *et-Târîh*, 38/26; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/98; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 13/73.

<sup>77</sup> Abdullâh b. Muhammed b. Abdilâzîz b. el-Merzûbân el-Begavî, *Mucemü's-şâhâbe* (Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 1421), 5/434.

<sup>78</sup> Bu cerh terimi, muhaddisler tarafından genellikle metrûk râviler hakkında kullanılmış ve cerhin en şiddetli lafızlarından kabul edilmiştir. Fikret Özçelik, "Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtim Örneği", *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 65; Bazı münekkitlere göre İbn Maîn'in bu ifadeyle kastettiği anlam; "râvinin az hadis rivayet etmesi"dir. Geniş bilgi için bk. Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği-* (İstanbul: Nida Akademi, 2020), 212-216.

<sup>79</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Đu'afâ ü'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 2/128.

<sup>80</sup> Ukaylî, *ed-Đu'afâ ü'l-kebîr*, 3/60.

<sup>81</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/115.

hâfızdır.” şeklinde başlık yaparak tanıtmaya başlamıştır. Daha sonra hakkında olumlu ve olumsuz birçok bilgi aktarmıştır. Abdullah b. Süleymân’ın onu *zayıf* olmakla nitelediği, onun bir sözü Yahyâ b. Maîn’e ulaştığında kendisini yalanladığı, Muâz b. Muâz’ dan aktardığı bir rivayette yalan söylediği nakledilmiştir.<sup>82</sup>

### 4.3. Fısku’r-Râvi

Şâzekûnî’nin nebîz içtiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Ali b. el-Medînî bir akşam Abdurrahman b. Mehdî ile birlikleyken Şâzekûnî sarhoş halde getirildi. Abdurrahman hizmetçilerinden onun evine götürülmesini istedi. Kendine geldiğinde Abdurrahman ona nasihat etti. Şâzekûnî ben sarhoş değildim fakat onlar beni kurtardılar demiştir. İbn Mehdî ona nebîzi bırak, senin bende bin dirhemin var dedi. O da evet dedi. Ona bin dirhemi verdi ve öğle yemeği yiyinceye kadar İbn Mehdî’nin yanında durdu. Ali b. el-Medînî kendine gelinceye kadar ben de ondan ayrılmadım demiştir.<sup>83</sup>

Hafif meşrep biri olmakla suçlanmıştır. Ahmed b. Hanbel, Şâzekûnî’nin Hammâd b. Zeyd, Bişr ibnü’l-Mufaddal, Yezîd b. Zerî’ gibi hiç kimseye faydası olmayan kimselerle oturup kalktığını söylemiştir.<sup>84</sup> İbn Hacer, ‘İclî’nin Şâzekûnî ile ilgili onun kötü, düzenbaz bir hâfız olduğu ve bir genç ile arkadaşlık ettiği için Ebû Usâme’nin onu kınadığını söylediğini zikretmiştir.<sup>85</sup>

Ahmed b. Hanbel, Şâzekûnî’nin hâfız ve hali tavrı güzel birisi olduğunu ancak bir zaman sonra kendilerine geldiğinde o güzel tavrından başka uzun elbiseler giydiğini ve değişik bir tavır sergilediğini ifade etmiştir.<sup>86</sup>

### 4.4. Zapt Vasfını Zedeleyen Kusurlar

“Şâzekûnî’nin İlmî Kişiliği” kısmında vurguladığımız üzere onun “mutkin” bir hâfız olduğu, dönemin âlimleri tarafından ifade edilmişti ancak zamanla bu özelliğini yitirdiği anlaşılmaktadır. Abdullah b. Adî; “Abdân el-Ehvâzî’ye Şâzekûnî’yi sorduğunu, onun da “Şâzekûnî’yi suçlamaktan Allah’a sığınırım ancak kitapları kaybolmuştu, bu yüzden hadis rivayet ettiğinde hata yapardı” şeklinde cevap verdiğini bildirmiştir.<sup>87</sup> “Kitabı kayboldu.” anlamına gelen “zehebe kitâbuhû (ذهب كتابه)” ifadesi de bir cerh lafzı olarak kullanılmıştır.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/299.

<sup>83</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/46-47.

<sup>84</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/43; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/213; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 31/553; Zehebî, *Siyeru a lâmi’n-nübelâ*; 10/679.

<sup>85</sup> İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 4/146.

<sup>86</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/42.

<sup>87</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/300; Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/48; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 17/178.

<sup>88</sup> bk. Özçelik, “Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtim Örneği”, 64.

Abbâs el-'Anberî; yılanın kabuğunu değiştirdiği gibi Şâzekûnî de sahip olduğu bütün ilimleri yitirerek öldü demiştir.<sup>89</sup>

#### 4. 5. Tartışmacı ve Kıskanç Bir Kişiliği Olması

Yukarıda aktardığımız diyaloglardan da anlaşıldığı üzere Şâzekûnî'nin münazara ve cedeli seven, tartışmacı bir kişiliğe sahip olduğu görülmektedir. Bu duruma işaret olabilecek şöyle bir bilgi aktarılmıştır: Bir keresinde Ebû Dâvûd Tayâlisî (ö. 204/819) İsfahan'daydı, dönmek isteyince ağlamaya başladı. Ona dediler ki: "Ey Ebâ Dâvûd, bir adam ailesinin yanına döndüğünde sevinir ama sen ağlıyor musun?" Dedi ki: "Kime döneceğimi bilmiyorsun. Ben, aslında insanların şeytanlarına Ali b. el-Medînî'ye, İbnü's-Şâzekûnî'ye ve Amr b. Ali'ye döneceğim, dedi."<sup>90</sup> Ebû Dâvûd'un kendisinden yakındığı ve yüzünü görmek istemediği dönemin Şâzekûnî'nin henüz İsfahan'a yerleşmediği, Basra'da ikamet ettiği yıllar olduğu anlaşılmaktadır.

Aynı dönemde yaşayan âlimlerin bir ölçüde rekabet içinde olmaları makul karşılanabilir. Ancak bu durum başkasının kişilik haklarını rencide edecek boyuta ulaşınca kıskançlık illetine düştüğü anlamına gelir. Nitekim Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1039), Muhammed b. Ya'kûb el-Kerâbîsî'den aktarmış olduğu şu haber de bunu göstermektedir. Ahmed b. Hanbel Basra'ya geldiğinde Şâzekûnî onun sahip olduğu konumu kötiledi. Yahya b. Sa'îd el-Kattân'ın yanında onu kötü bir şekilde anınca Yahya: "Önce onu bir göreyim" dedi. Ahmed b. Hanbel'i gördükten sonra da Şâzekûnî'ye: "Yazık sana ey Ebâ Süleymân! Allah'tan korkmaz mısın ki bu ümmetin büyük âlimlerinden birini bu şekilde kötülüyorsun!" dedi.<sup>91</sup>

Bir keresinde Yahya b. Sa'îd el-Kattân'ın huzurunda Ebû Bekr b. Ebi'l-Esved ile ağız dalaşına girmiştir.<sup>92</sup>

Bazı muhaddisler sadece onun zayıf bir râvi olduğunu söylemekle yetinmişlerdir.

-Buhârî (ö. 256/870), onun *fihî nazar* (Hakkında şüphe vardır.)<sup>93</sup> bir râvi olduğunu söylemiştir.<sup>94</sup>

-Nesâî'nin ise onun *sika bir râvi olmadığını* söylediği aktarılmıştır.<sup>95</sup>

<sup>89</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/48; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4/146.

<sup>90</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/44.

<sup>91</sup> Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ'* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416), 9/172.

<sup>92</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/301; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'*, 10/680.

<sup>93</sup> Zehebî (ö. 748/1347) ve Irâkî (ö. 806/1403) Buhârî'nin sözü edilen lafzı genellikle sika olmayan, zayıftan da beter, vahî, yalancılıkla itham ettiği râviler hakkında kullandığı görüşündedir. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 104-105.

<sup>94</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-evsaf*, 2/364.

-İbn Mende (ö. 395/1005) *münkerü'l-hadis* olduğunu kaydetmiştir.<sup>96</sup>

-Heysemî (ö. 807/1405) onun hadis değerlendirmesinde *zayıf* olduğunu belirtmiştir.<sup>97</sup>

Yukarıda Şâzekûnî aleyhine dağınık bir şekilde kaydettiğimiz bilgilerden onun tenkit edilen özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

- Hadiste yalan söylemek.
- Şeyhinden duymadığı bir hadisi ondan duymuş gibi rivayet etmek.
- Başkasına ait bir tasnifatı alıp kendi tasnifi gibi nakletmek.
- İsnadlar uydurmak.
- Günlük hayatta yalan söylemek.
- Livâta ile suçlanmak.
- Hadis hırsızlığı yapmak.
- İçki içmek.
- Düzenbaz olmak.
- Kitaplarını kaybetmek.
- Sahip olduğu ilmî vasıfları ömrünün sonlarında yitirmek.
- Sahip olduğu bilgiyi başkasının kişiliğini rencide etmede kullanmak.
- Tartışmayı seven kavgacı bir kişiliğe sahip olmak.

Şâzekûnî'nin çoğu adalet vasfıyla ilgili olmak üzere hem adaleti hem de zaptı yok eden kusurlara sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bütün bu söylenenlere karşılık kendisinden vefatına yakın şu sözler aktarılmıştır:

-“Ey Allah'ım senden ne namuslu bir kadına iftira atığım ne de hadiste tedlis yaptığım için özür diliyorum.” demiş ve sonra bazı şeyler zikretmiştir.<sup>98</sup>

-“Allah Resûlü adına hadis uydurdum diyen kişiden başka her insan için bir kurtuluş vardır.”<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 9/48; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/213.

<sup>96</sup> Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî İbn Mende, *Fethü'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elķâb* (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1417), 67.

<sup>97</sup> Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414), 5/261, 6/211, 7/305.

<sup>98</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/300; Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi (marifeti usûli) ilmi'r-rivâye* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1357), 357; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 17/178.

<sup>99</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Tabakâtü'l-muħaddisîn*, 2/124.

Birinci sözden, Şâzekûnî'nin yukarıda zikrettiğimiz ithamları kabul etmediği anlaşılmaktadır. İkinci sözden ise onun cerhin en büyük mertebesi olan veddâ', kezzâb gibi suçları kabul etmediği ancak bunun dışındaki kusurlarının olabileceğini anlamak mümkündür.

Vurgulanması gereken bir başka husus, aynı dönemi paylaşan âlimlerin anlaşamayıp rekabete girebileceği ve bu nedenle birbirlerinin aleyhine bazı sözler söyleyebileceği mümkündür. Bu çerçeveden hareketle yukarıda farklı noktalarda aktardığımız bilgilerden Şâzekûnî'nin Ali b. el-Medînî ile iyi anlaşmadığını ve birbirlerinden haz almadıklarını söyleyebiliriz. Bundan dolayı Ali b. el-Medînî'nin Şâzekûnî aleyhine söylediği; "hadis uydurdu", "içki içti" gibi suçlamalarına teenni ile yaklaşmak gerekir. Ayrıca aynı dönemde yaşayan, onu uzun süre tanıyan ve "râvi tenkidi" hususunda ondan istifade eden Ahmed b. Hanbel, onun zamanla bazı durumlarının değiştiğine dikkat çekmiştir. Bu iki akran değerlendirmesinden Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımının daha yerinde ve daha isabetli olduğu kanısındayız. Ahmed b. Hanbel'in, Şâzekûnî'den fezâile dair hadis almış olmasını da hesaba kattığımızda bu durum Ahmed b. Hanbel'in onun cerhin büyük kusurlarına sahip olmadığı kanaatinde olduğunu göstermektedir.

### 5. Cerh ve Ta'dîl İlminde "Hâfız" Kavramı

Yukarıda yaptığımız aktarımlarda da görüldüğü üzere Şâzekûnî'nin kendi döneminde en parlak hafızaya sahip olanlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Cerhta'dîl terimleri ve onların mertebeleri oldukça tafsilatlı bir konudur.<sup>100</sup> Çalışmamızda ayrıntıya girmeden "hâfız" kelimesinin cerh ve ta'dîl ilminde karşılığının ne olduğunun ele alınmasının faydalı olacağını düşünmekteyiz.

"Hâfız" kavramının farklı kapsamlara işaret etmek üzere birden fazla kullanımı bulunmaktadır. Bu ıstılahın hangi kullanımda hangi manayı ifade ettiğinin tespiti de ayrı bir önem taşımaktadır.<sup>101</sup>

"Hâfız" (حافظ) kelimesi sözlükte ezberlemek, gafleti az olmak, unutmamanın zıttı gibi anlamlara gelen حَفِظَ kökünden ismi fâil olup duyduğunu ezberleyen, ezberleme yeteneği bahşedilen, unutmayan, nadiren unutan, gafleti az olan gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/37.

<sup>101</sup> bk. Betül Yılmazörnek, *Ta'dîl Lafzı ve Unvan Olarak Hâfız Terimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 2-3; Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu*, 264-267.

<sup>102</sup> Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), "hfz", 7/441; Muhammed Abdurrezzak el-Huseynî Ebü'l-Feyz Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1421), "hfz", 20/218.

Bir hâfızda bulunması gerekli şartların ne olduğuna dair muhaddisler bazı şartlar serdetmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî hadis hâfızlarının sayısının az olduğunu söyledikten sonra bu lafızla isimlendirilebilmek için bazı özelliklere sahip olunması gerektiğini söylemiş ve ardından şu maddeleri saymıştır.

-Resûlullah'ın sünnetini ve onun isnadları arasındaki farkları iyi ayırt edebilir olmak.

-İlim ehlinin sıhhatinde ittifak ettikleri ve halleri dolayısıyla farklı ictehad ettikleri rivayetleri ezberlemek.

-Râviler hakkında kullanılan “falanca hüccettir, falanca sikadır, makbuldür, vasattır, lâ be'se bih, gibi kavramların arasındaki farkı biliyor olmak.

-‘An fülân, enne fülân’ gibi farklı ibarelerle aktarılan rivayetleri birbirinden ayırıp râvilerinin sahâbî veya tâbiîn olmasına göre hükmün değişeceğini bilmesi ve râvinin ‘kâle fülân, an fülân’ diye rivayet ettiği haberlerin hocadan bizzat duyularak öğrenilmediğini bilmek.

-Hadiste geçen bir kelimenin vehim eseri olabileceğini ancak geri kalan kısmının sahih olabileceğini anlamak.

-Metne karışan ve adeta onun bir parçası haline gelen ‘müdreç’ lafızları tanımak ve râvilerin halleri konusunda dikkatli ve kavrayışlı olmak gerekir.<sup>103</sup>

Hatîb el-Bağdâdî'nin yukarıdaki açıklamalarından “hâfız” unvanına sahip bir muhaddiste hadisin sened, metin ve ricâli hususunda mahir, yetkin bir kişi olması gerektiği anlaşılmaktadır.

İbn Hacer (ö. 852/1449), muhaddislerin örfünde râvide aranan şartlar bir araya geldiğinde hâfız unvanı ile anıldığını ifade etmiş ve ardından şu maddeleri sıralamıştır:

-İlim öğrenmedeki çabasıyla tanınup ilmi yazılı metinlerden değil bizzat râvilerin ağzından öğrenmek.

-Râvilerin tabakaları ve mertebelerini bilmek.

-Cerh ve ta'dil meseleleri ve hadisin sahihini zayıfından ayırabilme, bütün bu konularda bildiklerinin bilmediklerinden daha fazla olması ayrıca çok miktarda hadis metnini ezbere bilmek. İbn Hacer, bu şartları bir araya getiren kimsenin hâfız olduğunu belirtmiş ve muhaddislerin *sahih* hadis için bunu şart koşmadığını ilave etmiştir.<sup>104</sup>

Süyûtî (ö. 911/1505) de konuya dair birçok âlimin görüşünü zikretmiştir. Sözü uzatmama adına konuya dair İbn Seyyidinnâs'ın (ö. 734/1334) *muhaddis* ile

<sup>103</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi*; 2/173.

<sup>104</sup> İbn Hacer Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *en-Nüket 'ala kitâbi İbni's-Salâh* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1404), 1/268.

*hâfız* karşılaştırmasının yapıldığı şu görüşlerini aktarmakla yetinelim: “Asrımızda muhaddis, rivayet ve dirayet yönüyle hadis ilmiyle meşgul olan, râvileri toplayan, kendi dönemindeki râvi ve rivayetlerin çoğuna muttali olan ve zaptıyla şöhret bulmuş kimsedir. Şayet bu konularda, her tabakada bildikleri bilmediklerinden daha fazla olacak şekilde tabaka tabaka şeyhlerini ve şeyhlerinin şeyhlerini bilecek kadar geniş bilgiye sahip olursa bu dereceye varan kimseye de *hâfız* denir.”<sup>105</sup>

Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) de kendine ulaşan bilgiyi rivayet eden ve ihtiyaç duyduğu hadisler hususunda derin anlayış sahibi kimse olarak tarif etmiştir.<sup>106</sup>

Hadis ilmiyle meşgul olanlar hakkında; müsnid, muhaddis, hâfız, hüccet, hâkim unvanları kullanılmış ve detaylı bilgiler zikredilmiştir.<sup>107</sup> Ayrıca yukarıda ana hatlarıyla yansıtmaya çalıştığımız özelliklerden hareketle “hâfız” için çeşitli tanımlar yapılmıştır.<sup>108</sup>

Hâfız terimi ta’dîl lafzı olarak kullanılsa da tek başına tevsîk ifadesi sayılmamıştır. En yaygın şekliyle *ثقة حافظ*<sup>109</sup> *ثقة عالما حافظا*,<sup>110</sup> *ثقة عاقل حافظ*,<sup>111</sup> râvinin güvenilir olduğunu belirten başka terimlerle birlikte kullanımlara sahiptir.

Bu terim, bazen unvan bazen de ta’dîl manasıyla kullanılmaktadır. Ta’dîl manasında kullanıldığını anlayabilmek için metin bütünlüğü içinde diğer terimlerle kullanımına ve hakkında açıklama olup olmadığına bakılması gerekmektedir.<sup>112</sup> Kaynaklarda hâfız olarak bilinmesine rağmen Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim es-Sa’dî el-Kûfî (ö. 236/850) mürcî olmakla itham edilmiştir.<sup>113</sup> Zehebî, el-hâfızü’l-kebir” ifadeleriyle tanıttığı Basralı Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî’yi “zayıf” ve “çok zayıf”;<sup>114</sup> “el-hâfızü’l-evhad” diye andığı Ebû Bîşr Ahmed b. Muhammed el-Mus’abî’yi “yalancı ve hadis uydurur” şeklinde değerlendirmiştir.<sup>115</sup> Dolayısıyla

<sup>105</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî* (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1438), 1/85.

<sup>106</sup> Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Şerhu nuhbeti’l-fiker fi Mustalehi ehli’l-eser*, thk. Muhammed Nizâr Gamîm vd. (Beyrût: Dâru’l-Erkâm, ts.), 122.

<sup>107</sup> Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/73-75; Alî el-Kârî, *Şerhu nuhbeti’l-fiker*, 121-122; Yılmazörnek, *Ta’dîl Lafzı ve Unvan Olarak Hâfız Terimi*, 21-25.

<sup>108</sup> bk. Yaşar Kandemir, “Hâfız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/78; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 108; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV. Yayınları, ts.), 116-117.

<sup>109</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 2/313; 6/187; 8/441; 11/389; 23/263; Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, 1/260,288; 2/37,56,76.

<sup>110</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *et-Târîh*, 13/52; İbn Hacer Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehzîbü’l-t-tehzîb* (Hindistan: Matba’atu Dâireti’l-Me’ârifî’n-Nizâmîyye, 1326), 11/370.

<sup>111</sup> İbn Adî, *el-Kâmîl*, 4/251; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 32/276.

<sup>112</sup> Yılmazörnek, *Ta’dîl Lafzı ve Unvan Olarak Hâfız Terimi*, 38.

<sup>113</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî, thk. Muhammed Abdülmuîd Han, *es-S. ikât* (Haydarâbâd: Dâiretu’l-Me’ârifî’l-Usmâniyye, 1393/1973), 7/442; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 25/132-133; Zehebî, *Siyeru alâmi’ n-nübelâ*; 9/76-77; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-t-tehzîb*, 9/139.

<sup>114</sup> Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, 2/144.

<sup>115</sup> Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, 3/13; Süyûtî, *Tabakâtü’l-huffâz*, 337.

yukarıda sayılan unvanlar, muhaddisler için tek başına ta'dîl ve tevsîk anlamına gelmemektedir.<sup>116</sup>

Şâzekûnî'nin "hâfız" olarak kayıtlara geçip bu unvanla meşhur olması, onu "mecruh" olmaktan kurtaramamıştır. Zira "Ta'n Noktaları" başlığında ele alınan kusurların bir kısmı iddia olmakla beraber onun adalet ve zapt vasfını yitirdiği anlaşılmıştır.

### Sonuç

Çalışmamızda kaynaklarda farklı özelliklerle tanıtılan Süleymân b. Dâvûd eş-Şâzekûnî'nin hicrî 234 yılında İsfahan'da vefat ettiği tespit edilmiştir.

Kaynaklarda "ahfezu'n-nâs" olarak tanıtılan Şâzekûnî'nin ilmî meclislerde müzakerelere katıldığı ve hadis yazmak için Kûfe, İsfahan ve Bağdat'a birçok kere rihle yaptığı anlaşılmaktadır.

Şâzekûnî'nin bir râvi olarak sadece Ehl-i sünnet kaynaklarında değil Şîa hadis kaynaklarında da çoğu el-Minkarî nisbesiyle olmak üzere yer aldığı tespit edilmiştir. Şâzekûnî, rivayet kaynaklarında birçok adla zikrolunmuştur. Ancak herhangi bir nisbe kullanmadan sadece "Süleymân b. Dâvûd" adıyla senedlerde gelmesi, benzer isimlerin çok olmasından dolayı tedlîs yapılma ihtimalini artırmaktadır.

Şâzekûnî'nin rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte*'de bulunmadığı, onun rivayetlerine en fazla yer veren muhaddisin Taberânî olduğu ayrıca Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin mevcut hadis kaynakları içinde ondan doğrudan hadis rivayet eden muhaddis olduğu tespit edilmiştir.

Şâzekûnî'nin hadiste yalan söylemek, isnadlar uydurmak, günlük hayatta yalan söylemek, başkasına ait bir tasnifatı alıp kendi tasnifi gibi nakletmek, hocasından duymadığı bir hadisi ondan duymuş gibi rivayet etmek, hadis hırsızlığı yapmak, içki içmek, kitaplarını kaybetmek, sahip olduğu ilmî vasıfları ömrünün sonlarında yitirmek gibi çoğu adalet vasfıyla ilgili olmak üzere birçok noktada ta'n edildiği anlaşılmaktadır.

Aynı dönemde yaşayan âlimler arasında akran rekabeti olması mümkündür. Söz konusu cedeli seven, tartışmacı bir karakter olduğu anlaşılan Şâzekûnî olunca, kendine düşmanlar üretmesi şaşırtıcı olmaz. Bu çerçeveden hareketle Ali b. el-Medî'nin Şâzekûnî aleyhine söylediği; "hadis uydurdu" ve daha başka suçlamaları ihtiyatla karşılamak gerekir. Diğer taraftan aynı dönemi paylaşmasına rağmen onu uzun süre tanıyan ve "râvi tenkidi" hususunda ondan istifade eden Ahmed b. Hanbel, onun zamanla elbiselerinin uzun olduğunu ve değişik bir tavır

<sup>116</sup> Kandemir, "Hâfız", 15/79.

---

sergilediğini vurgulamıştır. Bu iki akran değerlendirmesinden Ahmed b. Hanbel'in tenkidinin daha mutedil ve daha isabetli olduğu kanısındayız.

Şâzekûnî'nin mütkin bir hâfız olarak kayıtlara geçmesi, onu tek başına adalet sahibi bir râvi olduğu anlamına gelmez. Bir unvan olarak kullanılan bu kelimenin ta'dîl lafzı olabilmesi için "sıkatün hâfızün", "sıkatün âkilun hâfızün" gibi râvinin güvenilir olduğunu belirten başka lafızlarla gelmelidir. Nitekim "hâfız" unvanıyla meşhur olduğu halde cerh edilen; Ebû Muâviye, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî ve Ebû Bişr Ahmed b. Muhammed el-Mus'abî gibi râviler de mevcuttur.

Cerh ve ta'dîl âlimlerinden sadece İbn Hibbân, Şâzekûnî'yi tevsîk etmiş, bunun dışındaki âlimler ise onu farklı noktalarda ta'n etmişlerdir. Yaşadığı süreç ile ilgili bilgi veren kaynakları "bütüncül bir bakışla" irdelediğimizde onun kendi döneminde bazı hususlarda temayüz ettiği, ilerleyen yıllarda bu vasıflarına hâle gelecek tutumlar sergilediği, kitaplarını kaybettiği için ezberden hadis rivayetinde hatalar yaptığı, bilerek hadis uydurmadığı, vehm sahibi bir râvi olup "i'tibar" için rivayetlerinin alınabileceği görülmektedir.

**Kaynakça/References**

- Âcurrî, Muhammed b. Hüseyin. *Kitâbü's-Şerîa*. thk. Abdullah b. Amr b. Süleymân. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Feğâilü's-şahâbe*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1982.
- Alî el-Kârî, Nûrüddîn b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu nuhbeti'l-fiker fi Mustalehi ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizâr Gamîm vd. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Âşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed. *Mucemü's-şahâbe*. thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed. 5 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 1421/2001.
- Bulgurcu, Kahraman. *Ebû Ya'lâ el-Mevsilî ve Müsnedi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2021.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-evsaf*. thk. Mahmûd İbrâhim Zayid. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Va'î, 1397.
- Cûzekânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm. *el-Ehâdis ü'l-ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-şihâh ve'l-meşâhîr*. thk. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Firyevâî. 2 Cilt. Hindistan: Dâru'd-Da'veti't-Ta'limiyye, 1422/2002.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Ebû Avâne, Ya'küb b. İshâk el-İsferâyînî. *el-Müsned (Müstahrec)*. thk. Eymen b. Arîf ed-Dımaşkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Suriye: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 5. Basım, 1430/2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-aşfiyâ*: 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/11995.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ. *el-Mu'cem*. Faysalâbâd: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1407/1986.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1983.

- Ebü'ş-Şeyh, Abdullâh b. Muhammed el-İsfahânî. *Ṭabaḳâtü'l-muḥaddisîn bi-İsfahân ve'l-vâridîne aleyhâ*. thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1991.
- Harâitî, Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed. *Mekârimü'l-aḥlâk ve me'âlihâ*. thk. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 1419/1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-aḥlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*: thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Faḳîh ve'l-mütefaḳkih*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi (marifeti uşûli) ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1357/1938.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Şerefü aşḫâbi'l-ḥadîs*. thk. Mehmet Sait Hatipoğlu. Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ve züyûlihî*. thk. Mustafa Abdalbaki Atâ. 24 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bek. *Mecmau'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Husâmuddîn Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Ğurâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1271/1854.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atu Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326/1908.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *en-Nüket 'ala kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rab' b. Hâdî. 2 Cilt. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1404/1983.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. *es-Sıḳât*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1393/1973.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Fethü'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elkâb*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1417/1997.
- İbn Sa'd, Muhammed el-Hâşimî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-Mevdûât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ vd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-eğâdîs-i (ahbâri)'l-vâhiye*. thk. İrşâdüllhak el-Eserî. 2 Cilt. Fayalâbâd: İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1401/1981.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicre, 1409/1988.
- Kandemir, Yaşar. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/78-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kurt, İsmail. "Ricâl Tenkidinde Teâruz: Râvî'nin Tevsik ve Tekzib'i Özelinde". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2022), 739-758.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb er-Râzî. *el-Kâfi fi'l-ilmî'd-dîn*. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1395/1975.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *el-Câmi u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Özçelik, Fikret. "Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtim Örneği". *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 51-74.
- Özçelik, Fikret. *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği-*. İstanbul: Nida Akademi, 2020.

- Râmhürmüzî, Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muḥaddis ü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâf*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn. *el-Müsned*. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Ṭabakâtü'l-ḥuffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tedribu'r-râvî*. thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1438/2016.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*. thk. Târik b. Avadillah b. Muhammed vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr vd. 5 Cilt. Mısır: 'Alemü'l-Kütüb, 1414/1993.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *Tehzîbü'l-aḥkâm fi şerḥi'l-Muḥni'a*. thk. Hasan el-Müsevî. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1390/1891.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV. Yayınları, ts.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *eḍ-Ḍu'afâ ü'l-kebîr*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- Yılmazörnek, Betül. *Ta'dîl Lafzı ve Unvan Olarak Hâfız Terimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Zebîdî, Muhammed Abdurrezzak el-Huseynî Ebü'l-Feyz Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 39 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1421/2000.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-ittidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rif, 1382/1962.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*: thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

---

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 52 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1410/1989.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-ıuffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 61-78.

Issue: 19, 2024, 61-78.

## Kavâid-i Fıkhiyye'nin Gelişim Sürecinde Şâfiî Fakihlerin Rolü

The Role of Shâfiî Jurists in the Development of the al-Qawâ'id al-fiqhiyyah

### Şeyma Yeşilyayla

Dr. Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Research Assistant., Mus Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law,  
Muş/Türkiye

[s.yesilyayla@alparslan.edu.tr](mailto:s.yesilyayla@alparslan.edu.tr) | ORCID: [0000-0001-6362-8637](https://orcid.org/0000-0001-6362-8637) | ROR ID: [009axq942](https://ror.org/009axq942)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

##### Geliş Tarihi Date Received

20 Mart 2024 20 March 2024

##### Kabul Tarihi Date Accepted

6 Mayıs 2024 6 May 2024

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

##### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin  
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

##### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm It is declared that scientific and ethical principles  
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur have been followed while carrying out and writing  
(Şeyma Yeşilyayla). this study and that all the sources used have been  
properly cited (Şeyma Yeşilyayla).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Yeşilyayla, Şeyma. "Kavâid-i Fıkhiyye'nin Gelişim Sürecinde Şâfiî Fakihlerin Rolü". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 61-78.

DOI: [10.52886/ilak.1456103](https://doi.org/10.52886/ilak.1456103)

Yeşilyayla, Şeyma. "The Role of Shâfiî Jurists in the Development of the al-Qawâ'id al-fiqhiyyah". *Theological Academia* 19 (June 2024), 61-78. DOI: [10.52886/ilak.1456103](https://doi.org/10.52886/ilak.1456103)

#### Atıf/ Cite as

## Öz

İnsan yaşamının her alanını kuşatan bir disiplin olarak fıkıh ilmi, sürekli bir gelişme ve olgunlaşma sürecinden geçmiştir. Bu süreçte müçtehit ve fakihlerin yoğun çalışmaları neticesinde zengin fikhî bir miras ortaya çıkmıştır. Bu miras farklı bakış açılarıyla ele alınarak fıkıh ilminin çeşitli alt dallarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu alt dallardan biri de “kavâid-i fikhîyye”dir. Fikhî birikimin sistematik bir şekilde tasnif edilmesi ve genel ilkelerinin ortaya çıkarılması sonucu oluşmuş bir disiplin olan kavâid-i fikhîyye, fikhî hükümlerin mahiyetini ve zihnî çerçevesini oluşturan, bu hükümlerin dayandığı temel prensipleri ve amaçladığı gaye ve hikmetleri inceleyen bir ilim dalıdır. Aynı zamanda, fikhî hükümleri belli prensipler altında tasnif ederek İslam hukukunun sistematik bir şekilde gelişmesine katkı sağlar. Kâidelerin ortaya çıkışını Asr-ı Saadet dönemine kadar götürmek mümkündür. Hz. Peygamber’in bazı özlü sözleri, sahabeden gelen bazı vecîz ifadeler ve ilk imamlardan hüküm içerikli özlü cümleler kavâid-i fikhîyyenin ilk izleri olarak değerlendirilebilir. Hanefî ve Şâfiî fakihleri, bu disiplinin ortaya çıkması ve gelişmesine öncülük etmişlerdir. Ancak Şâfiî fakihlerinin bu disipline katkılarının daha belirgin olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim bu alanda Hanefî fakihî İbn Nüceym’e kadar kayda değer bir çalışma yapılmamışken Şâfiî fakihlerin birçok eser kaleme aldıkları görülmektedir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak Şâfiî fakihlerin kavâid-i fikhîyyeye dair eserleri incelenmiş ve bu disiplinin gelişmesinde Şâfiî fakihlerin rolü değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Şâfiî fakihlerin kavâid-i fikhîyyeye dair katkılarının daha detaylı bir şekilde incelenmesi için İbnü’l-Vekîl (ö. 716/1317), Alâî (ö. 761/1359), İbnü’s-Sübki (ö. 771/1370), Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü’l-Mülakkin (ö. 804/1401), Hısnî (ö. 829/1426), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi önde gelen Şâfiî fakihlerin kavâid eserlerine başvurulmuştur. Bunun yanı sıra Hanefî mezhebinden Kerhî (ö. 340/952) ve Debûsî’nin (ö. 430/1039) kavâid eserleri arasında kabul edilen çalışmalarına da müracaat edilmiştir. Bu alanın en olgun eserlerinden birini kaleme alan Hanefî fakihî İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) kavâid eseri de incelenmiştir. Bu sayede Şâfiî fakihlerin kavâid-i fikhîyyeye dair özgün ve kapsamlı bakış açısı, diğer fıkıh mezhepleriyle de mukayese edilerek daha net bir şekilde ortaya konmuştur. Bu inceleme neticesinde Şâfiî fakihlerin kavâid-i fikhîyye alanına önemli katkılarda bulunduğu tespit edilmiştir. Bu katkılardan birisi, Şâfiî fakihlerin kavâid-i fikhîyyeyi sistematize etmeleridir. Nitekim Şâfiî fakihler, şer’î hükümleri belli prensipler altında tasnif etmişlerdir. Bu sayede hükümler arasındaki bağlantılar daha net bir şekilde ortaya konmuştur. Şâfiî fakihlerin bir diğer katkısı kavâid-i fikhîyyeye dair özgün eserler vermeleridir. Bu eserler kavâid-i fikhîyyenin gelişmesinde ve diğer fıkıh mezhepleri tarafından da benimsenmesinde önemli rol oynamıştır. Aynı şekilde Şâfiî fakihleri, kaleme aldıkları eserler ile diğer fıkıh mezheplerinin de kavâid-i fikhîyye alanında çalışmalar yapmasına ön ayak olmuşlardır. Nitekim Hanefî mezhebinden İbn Nüceym’in büyük ilgi gören *el-Eşbah ve’n-nezâir* isimli kavâid eseri Şâfiî fakihlerin eserlerinden ilham alınarak kaleme alınmıştır. Şâfiî fakihlerin bu katkıları sayesinde kavâid-i fikhîyye, akademik bir disiplin olarak gelişmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Kavâid-i Fikhîyye, Dâbit, *el-Eşbah ve’n-nezâir*, Furûk, Hanefî, Şâfiî.

### Abstract

As a discipline that encompasses every aspect of human life, the science of fiqh has undergone a continuous process of development and maturation. In this process, a rich fiqh heritage has emerged as a result of the intensive work of mujtahids and jurists. This heritage was handled from different perspectives and paved the way for the formation of various sub-branches of the science of fiqh. One of these sub-branches is "al-Qawâid al-fiqhîyyah". A discipline formed as a result of the systematic classification of fiqh accumulation and the discovery of its general principles, al-Qawâ'id al-fiqhîyyah is a branch of science that examines the nature and mental framework of fiqh rulings, the basic principles on which these rulings are based, and the aims and wisdom they aim to achieve. At the same time, it contributes to the systematic development of Islamic law by classifying jurisprudential provisions under certain principles. It is possible to trace the emergence of the rules back to the 'Aşr al-Sa'âda period. Some of the Prophet's pithy sayings, some of the Companion's pithy expressions, and pithy sentences containing judgements from the first imams can be considered as the first traces of al-Qawâ'id al-fiqhîyyah. Hanafî and Shâfi'î jurists pioneered the emergence and development of this discipline. However, it is possible to state that the contribution of Shâfi'î jurists to this discipline is more prominent. As a matter of fact, while no noteworthy work was done in this field until the Hanafî jurist Ibn Nuğjajm, it is seen that the Shâfi'î jurists wrote many works. In this study, the works of Shâfi'î jurists on al-Qawâ'id al-fiqhîyyah were analysed by using qualitative research method and the role of Shâfi'î jurists in the development of this discipline was evaluated. In this context, Ibn al-Wakîl (d. 716/1317), 'Alâi (d. 761/1359), Ibn al-Subkî (d. 771/1370), Badr al-Dîn al-Zarkâshî (d. 794/1392), Ibn al-Mulaqqin (d. 804/1401), al-Hisnî (d. 829/1426), and al-Suyûtî (d. 911/1505). In addition, the works of al-Karhî (d. 340/952) and al-Dabûsî (d. 430/1039) from the Hanafî madhhab were also consulted. The al-Qawâ'id al-fiqhîyyah work of the Hanafî jurist Ibn Nuğjajm (d. 970/1563), who wrote one of the most mature works in this field, was also analysed. In this way, the original and comprehensive perspective of Shâfi'î jurists on al-Qawâ'id al-fiqhîyyah has been revealed more clearly by comparing them with other fiqh sects. As a result of this analysis, it was determined that Shâfi'î jurists made important contributions to the field of al-Qawâ'id al-fiqhîyyah. One of these contributions is the Shâfi'î jurists' systematisation of al-Qawâ'id al-fiqhîyyah. As a matter of fact, Shâfi'î jurists classified shari'ah rulings under certain principles. In this way, the connections between the judgements were revealed more clearly. Another contribution of the Shâfi'î jurists is that they produced original works on al-Qawâ'id al-fiqhîyyah. These works played an important role in the development of al-Qawâ'id al-fiqhîyyah and its adoption by other fiqh sects. Likewise, the Shâfi'î jurists paved the way for other fiqh sects to carry out studies in the field of al-Qawâ'id al-fiqhîyyah with their works. As a matter of fact, Ibn Nuğjajm of the Hanafî school wrote his kavâid work *al-Ashbâh wa-l-nazâ'ir*, which attracted great attention, inspired by the works of Shâfi'î jurists. Thanks to these contributions of Shâfi'î jurists, al-Qawâ'id al-fiqhîyyah developed as an academic discipline.

**Keywords:** Islamic Law, al-Qawâ'id al-Fiqhîyyah, Dâbiṭ, *al-Ashbâh wa-l-nazâ'ir*, Furûq, Hanafî, Shâfi'î.

## Giriş

Fıkıh ilmi, İslam ilim geleneğinin önemli bir parçasını oluşturur. Ortaya çıkışından günümüze kadar fıkıh ilmi bağlamında farklı özellik ve türlerde devasa bir literatür ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerden itibaren fikhî birikim, büyük bir özveri ve titizlikle ele alınarak fakihlerin farklı bakış açılarına konu olmuştur. Bu sayede fikhî düşünce, zamanla çeşitli açılardan inşa edilmiş ve birçok alt disiplin ortaya çıkmıştır. Bunların başında kavâid-i fikiyye edebiyatı gelmektedir.

Kavâid-i fikiyye, başlangıçta kazuistik bir metotla oluşmuş ve zamanla doktriner bir yapıya bürünmüştür. Mezheplerin teşekkülünün tamamlanmasıyla birlikte temelleri atılan kavâid-i fikiyye, mezhep müktesebatı üzerinde yapılan çözümlerle ile hem nitelik hem nicelik olarak büyük gelişme göstermiştir. Hükümleri genel ilke ve esaslara bağlama fikrine dayanan kâide düşüncesinin fıkıh ilmine sağladığı katkılar, bu disiplinin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra fikhî problemlerin çözümüne dair tutarlı bir yaklaşım sunarak fıkıhın temelini ve mantığını kavramayı kolaylaştırır. Fer'î meselelerin tek tek öğrenilmesi zor olduğundan birçok konuyu kapsamına alan kâidelerin öğrenilmesi, fikhî mevzuların öğrenilmesi ve kavranmasında kolaylık sağlar.

Fıkıh ilminin ilkesel yönünü temsil eden ve fikhî meselelerin genel prensiplerini inceleyen kavâid-i fikiyye, mesele ve hükümlerin dayandığı temel usulleri ve bu hükümlerin arkasındaki hikmetleri açıklayarak fıkıh bilgisinin daha derin bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Bu yazım geleneğinin ortaya çıkışı, fikhî bilginin artması ve mezheplerin oluşmasıyla yakından ilişkilidir. Farklı mezhepler, fikhî meselelere dair kendi görüşlerini ve yorumlarını sistematik bir şekilde ortaya koymak için kavâid eserleri kaleme almaya başlamışlardır.

Kavâid edebiyatının gelişmesinde Hanefî ve Şâfiî fakihler başta olmak üzere farklı mezheplerden fakihlerin önemli katkıları olmuştur. Bu çalışmada kavâid-i fikiyyenin gelişim sürecinde Şâfiî fakihlerin rolü incelenecektir. Bu inceleme, Şâfiî fakihlerin kavâid yazım geleneğine özgün katkılarını ve bu disiplinin şekillenmesinde oynadıkları önemli rolü ortaya koyacaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Kavâid (قواعد), kâide (قاعدة) kelimesinin çoğuludur. Arapça “قاعد/oturmak” fiilinden türemiş olan kâide kelimesinin sözlük anlamı “temel ve esas” manalarına gelmektedir.<sup>1</sup> Bu anlamlar dışında kâidenin “istikrar, sebat ve hayızdan kesilmiş

<sup>1</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "K-a-d", 3/409; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr vd. (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), "K-a-d", 3/361.

kadınlar" gibi kullanımları da mevcuttur.<sup>2</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de kâide kelimesi farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>3</sup>

"Fıkhî kâide" terimi, ilk defa h. VIII. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemden önce fıkhî kâideler, "el-asl", "ez-zâhir" ve "el-mezheb" gibi farklı terimlerle ifade edilmiştir.<sup>4</sup> Klasik ve modern dönemdeki âlimler, fıkhî kâide kavramını, farklı şekillerde tanımlamışlardır. Klasik dönem fıkhî kâide tanımları, "küllîlik", "ağlebîlik" ve "ekserîlik" gibi kavramlara odaklanırken, modern dönemde ise "küllî fıkhî asıl, şer'î hüküm, ağlebî kazıyye, küllî fıkhî kazıyye, küllî prensip, küllî şer'î amelî kazıyye, küllî hüküm" kavramları da fıkhî kâide tanımına dâhil edilmiştir.

Hicrî sekizinci yüzyılda kavâid alanında eser kaleme alan müelliflerden olan Malikî fakihî Makkarî (ö. 758/1357), fıkhî kâidenin genellik ve kuşatıcılık özelliklerine dikkat çeken bir tanım yapmıştır. Bu sayede kâidenin, dar kapsamlı olan prensip ve hükümlerden daha geniş kapsamlı olduğunu açıklamıştır. Ona göre kâide, "Usûl ve genel aklî anlamlardan daha dar; akit ve özel fıkhî dâbitlardan daha geniş kapsama sahip her küllîdir."<sup>5</sup> Makkarî, kâidenin, bir konuyu kapsayan dâbitlardan daha genel bir yapıda olduğunu savunsa da kendisinden sonra yazılan kavâid eserlerinde olduğu gibi kâideleri en genelden daha dar olana doğru bir tertip takip ederek tasnif etmemiştir.

Şâfiî fakihî İbnü's-Sübkî, kâideyi "birçok cüz'ıyyâtın kendisine uygun olduğu, cüz'ıyyâtın hükümlerinin kendisinden anlaşıldığı küllî emir/şey"<sup>6</sup> şeklinde tanımlayarak fıkhî kâidenin içine aldığı cüz'î hükümlerin çoğunluğuna uygulanabilirliği yönüne dikkat çekmiştir. İbnü's-Sübkî (ö. 756/1355) tanımın devamında kâidenin genelliğini belirterek onu daha dar kapsamlı olan dâbittan ayırmıştır. Ayrıca bazı fıkıh eserlerinde kâide gibi gösterilen bazı cüz'î hükümlerin teknik manada kâide olmadığını, bunların yerleşik olan bir asla işaret etmek için kâide gibi sunulduğunu belirtmiştir.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbî's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, thk. Hızır el-Cevâd (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1987), 194-195; Ebû'l-Kâsım Hüseyin Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 678-679.

<sup>3</sup> bk. el-Bakara 2/127, Âl-i İmrân 3/121, en-Nûr 24/60 ve en-Nahl 16/128.

<sup>4</sup> bk. Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî, *Risâletü'l-Kerhî fi'l-usûl (Te'sisü'n-nazar içinde)*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî (Beirut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 80-87; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbî's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/449; Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâidi'l-mezheb*, thk. Muhammed Ali el-'Ubeydî - Ahmed Hudayr Abbâs (Ammân: Dâru Ammâr, 2004), 1/71-72.

<sup>5</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Makkarî, *el-Kavâid*, thk. Ahmed b. Abdilâh b. Hamid (Mekke: Merkezu İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, ts.), 1/212.

<sup>6</sup> Tâcüddîn Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/11.

<sup>7</sup> İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/11.

Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687), İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserine yazdığı şerhte fikhî kâidenin küllî olmadığı, ekserî olduğunu İbnü's-Sübki'ye göre daha net bir şekilde vurgulamıştır. Hamevî'ye göre kâide, "Kendisiyle cüz'iyâtının ahkâmının bilinmesi için o cüz'iyâtın çoğunluğunu kuşatan ekseri hükümdür, küllî hüküm değildir." Hamevî, tanımın devamında fikhî kâideleri diğer prensiplerden ayıran bir noktaya değinmiştir. Buna göre bazı istisnalara açık olsa da başka bir kâidenin kapsamına girmeyen bir prensibin kâide olabileceğini kabul etmiştir.<sup>8</sup> Hamevî'nin "başka bir kâidenin altına girmemek" şartıyla kâideyi tanımlaması, mutlak anlamda müstakil olmayı kastediyorsa, bu durumda kavâid kitaplarında yer alan kâidelerin çoğu kâide olma vasfını kaybeder. Eğer Hamevî, bir kâidenin altına başka kâidelerin girebileceği kadar genel bir yapıya sahip olmasını kastediyorsa bu durumda kâideyi dâbit ve diğer fikhî hükümlerden ayıran önemli bir ölçüt ortaya çıkar.<sup>9</sup>

Kavâid alanında kaleme aldığı birçok çalışmasıyla ön plana çıkmış muasır araştırmacılardan olan Yakub b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn'e göre fikhî kâide: "Cüz'iyâtı amelî, şer'î, küllî kazıyyeler olan amelî, şer'î, küllî kazıyyedir veya cüz'iyâtı küllî, fikhî kazıyyeler olan küllî fikhî kazıyyedir."<sup>10</sup> Bâhüseyn'in sunmuş olduğu tanım, kâide ile fikhî kazıyyeler arasındaki ayrımı netleştirmek için önemli bir hususa işaret etmektedir. Buna göre kâidenin cüz'iyâtı küllî kazıyyeler iken, fikhî kazıyyelerin cüz'iyâtı o hükme muhatap olan kişilerdir.<sup>11</sup> Bununla birlikte fikhî kazıyyenin cüz'iyâtının, "fikhî kazıyye" veya "şer'î kazıyye" olması zorunlu olacağından ayrıca "cüz'iyâtı, amelî şer'î küllî kazıyyeler olan" veya "cüz'iyâtı küllî fikhî kazıyyeler olan" kayıtlarının fazlalık olduğu ifade edilmiştir.<sup>12</sup>

Klasik ve modern fikhî kâide tanımları analiz edildiğinde kâidenin ne olduğu ve ne işe yaradığı ile ilgili bazı yönlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu tanımların genelde kavâid literatürüne ait kaynaklardaki kullanıma odaklanması ve fûrû' eserlerindeki fonksiyonun göz ardı edilmesi önemli bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Oysa kâidelerin temelde fûrû' kaynaklarda işlenmesi ve kullanılması, bu durumun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu nedenle kapsamlı bir fikhî kâide tanımı yaparken fûru kaynaklarındaki işlevinin göz önünde bulundurulması, kâidenin mahiyetini tam olarak ortaya koymak bakımından son derece önemlidir. Buna göre fikhî kâide, "Fikhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kazıyyedir."<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu 'uyuni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 1/51.

<sup>9</sup> Necmettin Kızılkaya, *Haneî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 48-49.

<sup>10</sup> Yakup b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn, *el-Kavâidü'l-fikhiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 54.

<sup>11</sup> Yakup b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn, *el-Meâyirü'l-celiyye fi't-temyîzi beyne'l-ahkâm ve'l-kavâid ve'd-davâbit'il-fikhiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2008), 39-40.

<sup>12</sup> Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 53.

<sup>13</sup> Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 57-58.

Fikhî kâidenin mevzuu, fikhî meseleler olduğundan “fikhın farklı bölümlerine ait meseleleri kuşatan” vasfı, kâidenin temel özelliğini yansıtır. Bu vasıf, kâidenin dâbıttan ayrılmasını sağlar. Dâbit, fikhın sadece bir babını kapsayan ilke iken kâide birden fazla bölümü veya hatta tüm bölümleri kapsayabilecek bir yapıya sahiptir. Örneğin “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.” kâidesi fikhın birçok alanını kapsarken, “Yeminler maksatlar üzerine değil lafızlar üzerine kurulur.” dâbıtı, yemin bahisleri ile ilgilidir.<sup>14</sup>

Fikhî kâide, bazı durumlarda dâbit dışında kalan kavramlarla aynı veya benzer manalarda kullanılabilir. Bu kavramlar arasında “eşbâh ve'n-nezâir” ve “furûk” yer alır. Eşbâh ve'n-nezâir, “Birbirlerine benzedikleri halde ancak fakihlerin çok dikkatli bir bakışla anlayabileceği bazı gizli sebeplerden dolayı hükümleri farklı olan meselelerdir.”<sup>15</sup> Hicrî sekizinci yüzyılın başlarından itibaren kavâid çalışmalarına bu ismin verildiği dikkatleri çekmektedir. “el-Eşbâh ve'n-nezâir” ismiyle ilk defa eser kaleme alan kişi Şâfiî fakihi İbnü'l-Vekil (ö. 716/1317)'dir. Bu eserden sonra İbnü's-Sübki, İbnü'l-Mülakkin (ö. 804/1401), Süyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Nüceym (ö. 970/1563) de aynı isimde eser telif etmişlerdir. Kavâid eserlerine bu ismin verilmesinin temelinde ise fikhın alt disiplinlerinin kavâid düşüncesi esas alınarak bir araya getirilmesinin yattığını söylemek mümkündür. Bu nedenle “eşbâh ve'n-nezâir”in fikh içerisinde ayrı bir yazım geleneğinden ziyade, kavâid-i fıkhiyye eserlerine verilen bir isim olduğunu söylemek mümkündür.<sup>16</sup> Nitekim İbn Nüceym'in de ifade ettiği gibi “eşbâh ve'n-nezâir”, kavâid-i fıkhiyye eserleri içerisinde ayrı bir bölüm olarak ele alınsa da “zıkrü'l-cüz' irâdetü'l-küll” prensibiyle bu tür eserlere isim olmuştur.<sup>17</sup>

Kâideyle bağlantılı diğer bir kavram da furûk kavramıdır. Furûk, “Şekil ve mana açısından birbirine benzeyen fakat hüküm ve illet bakımından birbirinden ayrılan benzerler arasındaki farkı inceleyen bir ilimdir.”<sup>18</sup> Başka bir deyişle furûk, şeklen benzer fakat farklı sebeplerden dolayı hüküm bakımından ayrılan fikhî mesele veya kâideler arasındaki farkları inceleyen bir ilim dalıdır.<sup>19</sup> Furûk alanında eser telif eden önemli müellifler arasında Kerâbîsî (ö. 322/934), Rüknu'l-İslâm el-

<sup>14</sup> Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir (Nüzhetü'n-nevâzir ile)*, thk. Muhammed Mutî el-Hafız (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 2005), 57.

<sup>15</sup> Hamevî, *Gamzu 'uyuni'l-besâir*, 1/38.

<sup>16</sup> Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye: mefthûmuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâset müellefâtihâ, edilletuhâ, mühimmetuhâ, tatbikâtuhâ* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2013), 78; Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Küllî Kâideler*, 175.

<sup>17</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 12.

<sup>18</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furû' fıkhi's-Şafi'yye*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafi'î (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 28.

<sup>19</sup> Şükrü Özen, “el-Furûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/223; Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Farklar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 27, 210.

Cüveynî (ö. 438/1046), Ebü'l-Abbâs el-Cürcânî (ö. 482/1089) ve Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) zikredilebilir.<sup>20</sup>

## 2. Kavâid-i Fıkhiyye İlminin Tarihçesi

Fikhî kâidelerin ilk temelleri, Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerindeki küllî ve özlü ifadelerle dayanmaktadır. İlk dönem fakihleri, bu ifadelerden yola çıkarak fikhî meseleleri yorumlamış ve bazı genel ilkeler ortaya koymuşlardır. Nitekim erken dönem fıkıh eserlerinde kâidelerle zemin hazırlayan ifadelerin dağınık bir şekilde yer aldığı görülmektedir.<sup>21</sup>

Kaynaklarda geçen bilgilere göre kavâid-i fıkhiyyenin doğuşu, Hanefî mezhebinin müktebatını on yedi kâide üzerine bina eden Ebû Tâhir ed-Debbâs ile gerçekleşmiştir. Şâfiî fakihlerin de Debbâs'ın kâidelerine ilgi gösterdiği ve bunları kendi mezheplerine uyarlamaya çalıştığı ancak bu girişimde tam olarak başarılı olamadıkları, Debbâs'ın on yedi kâidesinden sadece yedi tanesini öğrenebildikleri zikredilmiştir. Daha sonra Ebû Hüseyin el-Merverrûzî'nin (ö. 462/1070) bu yedi kâideyi dört kâideyle sınırladığı rivayet edilmiştir.<sup>22</sup>

Hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren fikhî kâideler, müstakil bir disiplin olarak gelişmeye başlamıştır. Bu dönemdeki önemli eserler arasında Kerhî'nin *er-Risâle'si*, Debûsî'nin *Te'sîsu'n-nazar'ı* ve İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *el-Kavâidu'l-kübra'sı* yer alır. Bu eserlerde kâidelerin tanımı, taksimi ve örneklerle açıklanması gibi konular yer almıştır.

Hicrî sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllar fikhî kâidelerin altın çağı olarak kabul edilir. Bu dönemde Şâfiî ve Hanefî mezheplerinde önemli eserler kaleme alınmıştır. Şâfiî kavâid geleneğinde İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Alâî'nin *el-Mecmû'ul-müzhheb*, İbnü's-Sübki'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Mensûr fi'l-kavâid*, İbnü'l-Mülakkin'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ve Hısnî'nin (ö. 829/1426) *Kitâbu'l-kavâid* adlı eserleri önemli bir yere sahiptir. Bu eserler, fikhî kâidelerin daha sistematik bir şekilde ele alınmasına ve fikhî meselelerin yorumlanmasında etkin bir şekilde kullanılmasına katkıda bulunarak önemli bir rol oynamıştır.

Hicrî onuncu yüzyıla gelindiğinde kavâid ilminin sistematik bir yapıya kavuştuğunu ve önceki dönemlere kıyasla daha olgun bir hale geldiği söylenebilir. Bu dönemde kavâid alanında Süyûtî ve İbn Nüceym'in kaleme aldığı *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserler, kavâid alanında sonraki yüzyıllarda yazılan eserlere büyük ölçüde ilham kaynağı olmuştur. H. X. yüzyıldan sonra kavâid-i fıkhiyye alanında

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar*, 121-208.

<sup>21</sup> bk. Ya'kûb b. İbrahim Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harac* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979), 65-66; Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Karaçi: Dâru'l-Me'ârifin'n-Nu'mâniyye, ts.), 3/113, 162; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Ezher: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1961), 1/152.

<sup>22</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 29; Cemâleddin 'Atiyye, *et-Tanzîru'l-fikhî* (Doha: y.y., 1987), 78.

kaleme alınan çalışmaların büyük bir kısmı, önceki eserlerin şerhi, hâşiyesi, muhtasarı niteliğindedir. Bu dönemde hazırlanan en önemli çalışma hiç şüphesiz *Mecelle'*dir. Hanefî mezhebi fıkına dayanılarak hazırlanan *Mecelle*, fikhî kâidelerin uygulamaya konulması açısından önemli bir adımdır. Önceki kavâid eserleri, ağırlıklı olarak mezhep müktesebâtını aktarmaya odaklanırken *Mecelle*, bu birikimi teorik bir çerçeveye oturtmayı amaçlamıştır.<sup>23</sup>

### 3. Şâfiî Kavâid Geleneğinin Yükselişi

Hanefî fakihlerin İbn Nüceym'e kadar uzanan süreçte kavâid alanında çok güçlü eserler vermemiş olmaları dikkat çekicidir. Bu durumun birçok sebebe dayandığı ifade edilmektedir. Bunlardan birisi, Hanefîlerin bu süreçte kavâid yazım geleneğinden uzaklaşarak farklı alanlarda eser vermelerine odaklanmalarıdır. Nitekim kavâid geleneği açısından önemli bir isim kabul edilen İbn Nüceym'in *el-Eşbâh* isimli eserinde buna benzer açıklamalar görmek mümkündür.<sup>24</sup> Hanefî mezhebinin, hicrî dördüncü asırdan itibaren gerek fûrû gerekse usûl alanında temel kaynaklara önem verip bunlar üzerinde çalışmalar yaptıkları bilinmektedir. Bir diğer sebep ise Hanefî mezhebinin hicrî dördüncü asrın sonlarında Bağdat'tan Maverâünnehir'e taşınmasıdır. Bu merkez değişikliğinin kavâid te'lif geleneğinde bir durgunluğa sebep olması muhtemeldir. Ayrıca hicrî beşinci yüzyıldan itibaren bu bölgeyi etkisi altına alan baskın Hanbelî düşüncesinin de Hanefîlerin kavâid alanındaki çalışmalarını etkilemiş olması mümkündür.<sup>25</sup> Hanefî fakihlerin uzun bir süre kavâid alanında çalışma yapmamalarının muhtemel gerekçeleri arasında sayılan merkez değişikliği ve Hanbelî düşüncesinin baskınlığı gibi faktörlerin her ne kadar bir nebze haklılık payı olsa da akademik bir inceleme ışığında yetersiz kaldıkları ifade edilebilir. Bu olgunun arkasındaki asıl sebebi kavramak için Hanefî fıkının İbn Nüceym'e kadar uzanan tarihi bağlamını göz önünde bulundurmak gerekir. Bu dönemde Hanefî fukaha, usûl tartışmalarıyla yoğun bir şekilde meşgul olmuşlardır. Mezhebin temel ilkelerini ve metodolojisini sistematik bir şekilde ele alan bu tartışmalar, kavâid telifatına nazaran daha öncelikli bir konuma yükselmiştir. Dolayısıyla Hanefî

<sup>23</sup> *Mecelle* hakkında ayrıntılı bilgi için bk. A. Refik Gür, *Hukuk ve Tarih Tefekkürü Bakımından Mecelle* (İstanbul: İsam Yayınları, 1951), 26-34; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle* (İstanbul: İsam Yayınları, 1973), 17-120; Yavuz Hulusi, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 1986/41-101; Osman Kaşıkçı, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997), 41-73; Ahmet Şimşirgil - Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 49-69; Abdullah Demir, *Küllî Kâideler Ekolü ve Mecelle* (İzmir: Katre Yayınları, 2008), 209-214; Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/231-235.

<sup>24</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 9-10.

<sup>25</sup> Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 52.

fıkıhında kavâid çalışmalarının az olmasının temel sebebi, merkez değişikliği ve Hanbelî düşüncesinin baskınlığı gibi dışsal faktörlerden ziyade içsel bir önceliklendirme ve yoğunlaşma sürecidir. Bu olgu, mezhebin usûl ve fûrû alanları arasındaki dengeyi ve tarihi gelişimini anlama noktasında önemli bir ipucu sunmaktadır. Merkez değişikliği ve Hanbelî düşüncesinin baskınlığı gibi faktörler ise bu durumu etkileyen ikincil unsurlar olarak görülebilir.

Malikî ve Şâfiî mezheplerinin yoğunlukta olduğu Mısır coğrafyasında, Hanefî fıkıhında gözlemlenen kavâid alanındaki durgunluğa tezat oluşturan bir şekilde bu alanda belirgin bir canlanma yaşanmıştır. Özellikle hicrî yedinci yüzyılda Kahire’de hâkim olan entelektüel canlılık, kavâid geleneğinde başyapıt sayılabilecek çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bağdat’ta Hanefî fakihlerin öncülük ettiği kâideleştirme eğilimi, bu dönemde makâsîd ve furûk eksenli fıkıh ve kavâid anlayışına dönüşmüştür. Bu yeni anlayışın önde gelen isimleri Mısır’da yaşamış olan İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve Karâfî (ö. 684/1285)’dir. Özellikle İzz b. Abdisselâm, kavâid düşüncesi noktasında Şâfiî fakihler üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. İbnü’s-Sübki ve Süyûtî gibi önemli müelliflerin kavâid eserlerinde İzz b. Abdisselâm’ın öncü rolüne değinmeleri<sup>26</sup>, bu etkinin açık bir göstergesidir.

Hicrî sekizinci yüzyıl, kavâid geleneği açısından bir kırılma noktası olarak değerlendirilir. Bu yüzyılda kavâid alanındaki çalışmalar yoğunlaşmış ve Şâfiî fakihler, diğer mezheplere göre daha fazla eser telif ederek bu alandaki çalışmalara yön vermeye başlamıştır. Bu eserlerin çoğuna “el-Eşbâh ve’n-nezâir” başlığı verilmiştir. el-Eşbâh ve’n-nezâir başlığıyla kavâid eserleri yazma akımının öncüsü Şâfiî fakih İbnü’l-Vekil’dir. Onu Alâî’nin *el-Mecmû* isimli eseri, İbnü’s-Sübki’nin *el-Eşbâh’ı*, kavâid geleneğine alfabetik yazım geleneğini kazandıran Zerkeşî’nin *el-Mensûr’u*, İbnü’l-Mülakkin’in *el-Eşbâh’ı*, Takiyyüddin el-Hısnî’nin *Kitabü’l-kavâid’i* ile Süyûtî’nin gerek teknik gerekse muhteva bakımından sonraki telifata yol gösteren *el-Eşbâh’ı* takip etmiştir. Bu eserler, Şâfiî fakihlerin kavâid alanına ciddi bir şekilde yöneldiklerini ve bu alanda önemli bir seviyeye ulaştıklarını göstermektedir.

Şâfiî fakihlerinin kavâid alanına göstermiş olduğu yoğun ilginin arkasında yatan çeşitli sebepler vardır. Şâfiî fakihlerinin kavâid-i fıkhîyeye ilgisi, büyük ölçüde mantık ve kelam disiplinlerinin etkisiyle gelişen küllî düşünce tarzına bağlanabilir.<sup>27</sup> Özellikle Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) çalışmalarıyla İslam dünyasında meşruiyet kazanan mantık ve kelam, fıkıh ilminin de yeni bir bakış açısıyla ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Gazzâlî’nin de etkisiyle Eş’arîlik-Şâfiîlik, Hanefî-Mâtürîdî çizgisine göre daha canlı ve verimli bir ilim çevresi haline gelmiştir. Şâfiîlik başta olmak üzere Mâlikîlik ve Hanbelîlik bu süreçten sonra fûrû’ alanında daha derli toplu eserler kaleme alarak mezheplerinin gelişimini yeni bir çerçevede

<sup>26</sup> İbnü’s-Sübki, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 1/6; Süyûtî, *el-Eşbâh*, 30, 34, 48.

<sup>27</sup> Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Razi Mektebi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 189.

sürdürmüşlerdir. Hanefîliğin en önemli metinleri Gazzâlî öncesinde yazılmışken diğer üç mezhebin esas metinleri Gazzâlî'den sonra kaleme alınmıştır. Ayrıca bu yeni mantığı benimseyen fakihler, klasik fıkıh sistematüğinde yeni yöntemlerini sunmak için yeterli alan bulamadıkları için kavâid literatürüne yoğun ilgi göstermişlerdir. Bu yeni mantıkla yetişen özellikle Eş'ârî fakihler, kavâid düşüncesi çerçevesinde fikhî hükümleri daha genel ilkelere bağlayarak oldukça başarılı bir literatür oluşturmuşlardır. Ancak bu dönüşümü yaşamayan Hanefî mezhebi için durum tersine işlemiş ve Hanefî usûlcüler özellikle Eş'ârî-Şâfiî fıkıh usûlü yönteminden daha fazla yararlanmaya başlamış ve bu yöneme yakınlaşma ihtiyacı hissetmişlerdir. Hanefîler, kavâid literatürünün gelişim döneminde uzun bir süre durgunluk yaşadıkdan sonra Şâfiîler tarafından yazılmış eserleri temel alarak kavâid türünde eserler telif etmeye başlamışlardır. Bu nedenle kavâid ve fıkıh usûlü literatürü açısından Şâfiî fıkının Hanefîlik için bir örnek teşkil ettiğı söylenebilir.<sup>28</sup>

#### 4. Şâfiî Fakihlerin Kavâid Geleneğine Sunduğı Katkıları

Kavâid-i fıkhiyye, fikhî hükümlerin dayandığı temel prensipleri inceleyen bir disiplindir. Bu disiplinin gelişmesinde farklı mezheplerin önemli katkıları olmuştur. Özellikle Şâfiî fakihler, kavâid-i fıkhiyyenin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur.

İlk dönem kavâid eserlerinde belli bir tasnif sisteminden bahsetmek oldukça güçtür. Kerhî (ö. 340/952), *er-Risâle* isimli çalışmasında ayrımlar net olmamakla beraber fûrû' ve usûl kâidelerini ele alırken, Debûsî (ö. 430/1039), *Te'sîsü'n-nazar'* da fikhî kâide ve dâbitleri ihtilaf merkezli incelemiştir. İzz b. Abdisselâm ise fer'î meseleleri makâsid prensibi etrafında incelemiştir, buna karşın Karâfi, fikhî meseleleri dayandıkları farklılıklar üzerinden incelemeye tabi tutmuştur. Tüm bu durumlar kavâid yazım geleneğinin uzun bir süre belli bir tasnife göre gelişmesini engellemiştir.

Hicrî sekizinci yüzyıldan itibaren Şâfiî fakihleri, kavâid yazım geleneğine farklı düzeylerde katkılarda bulunmuşlardır. Bu asırda birkaç örnek dışında belirli bir tasnife göre kaleme alınan çalışmalar çoğunluktadır. Bu çalışmalara bakıldığında kâidelerin en geniş kapsamlı olanlardan en dar kapsamlı olanlara doğru bir sırayla ele alındıkları görülmektedir. Örneğin Şâfiî fakihi Alâî, kendinden öncekilerden farklı olarak kâideleri, usûl ve fûrû' şeklinde ayırarak bunları kapsam bakımından hiyerarşik bir sıraya göre incelemiştir. Bu yöntem, kavâid yazım geleneğinde genel kabul görmüştür. Ayrıca Alâî, önceki müelliflerden farklı olarak

<sup>28</sup> Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi", *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (İslamî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V)* (İstanbul: y.y., 2014), 538-540.

beş temel kâideyi Kur'ân ve sünnet naslarıyla temellendirmeye çalışmıştır.<sup>29</sup> Bu durum, fıkıhın temel kurallarının naslardan alındığını ve fukahânın bunları nasların toplamından elde ederek ferî meselelere uyguladıklarını göstermektedir. Alâî'den sonra gelen kavâid müelliflerinin neredeyse tamamı, temel fıkıh kâidelerini, dayandıkları deliller ile ortaya koymaya çalışmıştır. Alâî'nin, temel kâidelerin altında alt kâidelere yer vermesi<sup>30</sup>, kavâid literatüründe ilk defa kullanılan bir yöntemdir ve bu açıdan dikkat çekicidir. Bu durum, Alâî'nin zihninde kâideler arasında kuşatıcılık bakımından bir hiyerarşi olduğunu gösterse de alt kâideler için kullanılan başlıkların belirli bir sisteme göre düzenlendiğini söylemek zordur.

Kavâid yazım geleneğinde mezhepler üstü ihtilâftan tek mezhep odaklı kavâide geçişte İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh* isimli eseri, öncü bir rol oynamıştır. Bundan sonra kaleme alınan kavâid eserlerine "el-Eşbâh ve'n-nezâir" başlığının verilmesi, kâidelerin hem şekil hem de hüküm açısından benzer örneklerle açıklanması ve bu örneklerin kâidelerle ilişkisinin gösterilmeye çalışılmasıyla yakından bağlantılıdır. Dolayısıyla her kâidenin altında birçok benzer örneğe yer verilmesi, "el-eşbâh ve'n-nezâir" isminin verilmesinde etkili olmuştur. "el-Eşbâh ve'n-nezâir" isimli eserler, sadece kâideleri değil, başka konuları da ele alır. Bu eserlerde farklı başlıklar altında işlenen her konu, dayandığı ilkelere ilişkilendirilmeye çalışılır. Bu ilişkilendirme doğrudan yapılmassa da örnekler üzerinden dolaylı bir şekilde gösterilir. Bu nedenle "el-Eşbâh ve'n-nezâir" eserleri, kavâid eserleri olarak kabul edilir.<sup>31</sup>

İbnü's-Sübkî *el-Eşbâh* isimli çalışmasıyla Şafîî geleneği ile kavâid arasındaki sıkı irtibatı ortaya koymuştur. Bu çalışmada sistematik ve düşünsel açıdan önceki yazarları geride bırakan İbnü's-Sübkî, kâide tanımına yer vererek dâbit ile arasındaki farka işaret etmiştir. Bu sayede kendisinden önceki kâid yazarlarından ayrılmıştır. İbnü's-Sübkî'ye göre kâide, "Kendisi ile cüz'iyâtının hükümleri anlaşılabilir, cüz'iyâtının çoğunluğunun kendisine uygun olduğu küllî emirdir." Bu tanımdan sonra İbnü's-Sübkî, kâideleri iki kısma ayırmıştır. Birincisi, "Yakîn şekk ile zâil olmaz." prensibinde olduğu gibi fikhî birçok mevzuyu kuşatan genel kurallardır. İkinci tür kâideler ise sadece bir konudaki benzer meseleleri kapsar. Örneğin "Sebebi masiyet olan her keffâretin fevren yerine getirilmesi gerekir." kâidesi, sadece keffâret konusundaki benzer meseleler için geçerlidir. Bunların da dâbit olarak isimlendirildiğini belirtmiştir.<sup>32</sup> İbnü's-Sübkî'nin bu açıklamalarından kâide ve dâbitin kapsam olarak birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu ayrıştırmaya göre her kâide bir dâbittir ama her dâbit bir kâide değildir. İbnü's-Sübkî'nin kâide tanımında dikkat çeken bir diğer husus ise kâidenin, cüz'iyâtının çoğunluğunu kuşattığına dair görüşüdür. Bu yaklaşım, kâidenin kapsadığı

<sup>29</sup> Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/37-137.

<sup>30</sup> bk. Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb*, 1/120-137.

<sup>31</sup> Şeyma Yeşilyayla, *Süyûti ve el-Eşbâh ve'n-nezâir İsimli Eseri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 127.

<sup>32</sup> İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/11.

meselelerin tamamını değil çoğunluğunu içine aldığını ve istisnalara açık olduğunu savunmaktadır. Sonraki müellifler, bu durumu “ağlebîlik/ekserîlik” olarak ifade etmiş ve birçok fakih de kâideyi tanımlarken bu özelliği göz önünde bulundurmışlardır.<sup>33</sup> İbnü's-Sübki, “el-Eşbâh ve'n-nezâir” isimli kavâid eserlerinde benimsenen tertibin öncü isimlerindedir. Nitekim önemli kavâid müelliflerinden Süyûtî ve İbn Nuceym, onun benimsediği tertibe büyük ölçüde sadık kalmışlardır. Bu durum, İbnü's-Sübki'nin sadece Şâfiî mezhebinin sınırları içerisinde değil kavâid geleneğinde de tertîb ve tasnif açısından önemli bir sistemleşmenin öncülüğünü yaptığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.<sup>34</sup> İbn Nuceym'in eserinde İbnü's-Sübki ve çalışmasına dair yorumları, İbnü's-Sübki'nin kavâid literatürüne yaptığı katkıyı ve öncü rolünü teyit etmektedir.<sup>35</sup>

Şâfiî fakih Zerkeşi, *el-Mensûr* isimli eserinde kâide ve dâbitleri alfabetik sıraya göre inceleyen ilk müelliftir. Bu yöntemi tercih etmesinin sebebi, daha ziyade eğitimde öğrencilere kolaylık sağlamaktır.<sup>36</sup> Zerkeşi bu eserinde mezhep müçtehitlerinin farklı eserlerinde yer alan fikhî hükümleri bir araya getirerek ve bunları sistematik bir şekilde ele alarak mezhep geleneğinde yeni bir yöntemin öncüsü olmuştur. Bu yöntem, farklı hükümlerin ortak noktalarını tespit etmeyi ve bunları soyut bir şekilde ifade etmeyi amaçlamaktadır. Zerkeşi'nin bu yaklaşımı, mezhep geleneğinde fikhî hükümlerin daha kolay anlaşılmasını ve kavranmasını sağlamıştır.<sup>37</sup>

Hicrî sekizinci asırda kaleme alınan eserlerle belirli bir yapıya kavuşan kavâid yazım geleneği, dokuzuncu yüzyılda Şâfiî fakihlerin telif ettiği önemli eserlerle sağlam bir yapıya kavuşmuştur. Bu eserler, önceki dönemde benimsenen tertîb ve tasnif anlayışının sağlam bir şekilde yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Bunların başında İbnü'l-Mülakkin'in *el-Eşbâh* ve Hısnî'nin *Kitabü'l-kavâid* isimli eserlerini saymak mümkündür.

Hicrî onuncu yüzyıl, kavâid literatüründe önemli değişimlerin yaşandığı bir dönem olarak nitelendirilebilir. Bu yüzyılda, önceki yüzyıllarda İzz b. Abdisselam, Alâî ve İbnü's-Sübki gibi müelliflerin eserlerine yapılan referanslar, yerini Süyûtî ve İbn Nuceym'in eserlerine bırakmıştır. Süyûtî ve İbn Nuceym'in çalışmaları, kâidelerin ifade şeklinin belirginleşmesine ve standart bir hale gelmesine katkıda bulunmuştur. Alâî ve İbnü's-Sübki tarafından geliştirilen yazım şekli, bu dönemde kavâid geleneğinde ortak bir yazım yöntemi olarak kabul görmüştür. Nitekim bu

<sup>33</sup> Hamevî, *Gamzu 'uyuni'l-besâir*, 1/51; Mustafa Hulûsî Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâik* (y.y.: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1273), 305; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/17.

<sup>34</sup> Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 199.

<sup>35</sup> İbn Nuceym, *el-Eşbâh*, 10.

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/11.

<sup>37</sup> Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 200.

yazım şekli, İbn Nüceym başta olmak üzere Şâfiî mezhebi dışındaki müellifler tarafından da benimsenmiştir.

Süyûtî, *el-Eşbâh* isimli eseriyle önceki dönem müktesebatından önemli ölçüde faydalanmış, sadece Şâfiî mezhebinde değil diğer mezheplerde de etkisini göstermiştir. Süyûtî, *el-Eşbâh*'ta özgün bir üslup kullanarak kâideleri, kapsamlılık açısından alt kısımlara ayırarak incelemiştir. Genel kâidelerin altına giren alt kâide, dâbit ve meseleleri incelerken hadislerden birçok örnek sunmuştur. Süyûtî'nin bu yöntemi, mezhep içerisinde kendisinden önceki dönemlere kıyasla farklı bir yaklaşımı temsil etmektedir. Süyûtî'nin bu açıdan Alâî'ye yakın bir metod benimsediği söylenebilir. Her iki âlim de kâideleri kuşaticılık bakımından alt kısımlara ayırmış ve genel kâidelerin altına giren alt kâide, dâbit ve meseleleri incelemiştir. Ancak Süyûtî, Alâî'nin aksine sadece beş temel kâideyi değil, tüm kâideleri naslarla temellendirmeye gayret göstermiştir.<sup>38</sup> Bu sayede Süyûtî, *el-Eşbâh*'ı sadece bir kavâid eseri olmanın ötesinde fikhî hükümlerin dayandığı nassları da ele alan bir kaynak haline getirmiştir.

Hanefî mezhebinde İbn Nüceym'den önce kavâid alanında güçlü bir eser bulunmamasına karşın, Şâfiî mezhebinde İzz b. Abdisselam ile başlayan ve İbnü's-Sübkî ve Süyûtî gibi fakihlerin eserleriyle zirveye ulaşan köklü bir kavâid geleneği mevcuttu. Bu durum, Mısır muhitinde yetişen İbn Nüceym'i *el-Eşbâh* isimli eserini kaleme almaya teşvik etmiştir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı, kavâid düşüncesinin gelişim aşamasından olgunluk düzeyine ulaştığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Şâfiî kavâid geleneğindeki canlılığın etkisiyle ortaya çıkan bu eser, kavâid literatüründe hak ettiği değeri görmüş ve diğer kavâid müelliflerinin göremediği büyük bir ilgiye mazhar olmuştur.<sup>39</sup>

## Sonuç

Fıkıh ilminin temelini oluşturan fikhî bilgi, erken dönem fakihleri tarafından ilkeler üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır. Zamanla bu ilkeler, farklı yorumlara ve bakış açılarına açık hale gelerek fıkıh disiplinin çeşitli alt dallara ayrılmasına ve farklı yazım türlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu yazım türlerinden biri olan kavâid yazım geleneği de fıkıh ilminin ilkesel yönünü temsil etmektedir.

Kavâid edebiyatının ilk izleri Asr-ı Saadet'e kadar uzanmakla beraber ilmî bir disiplin halini alması, fıkıh ilminin teşekkülünden sonradır. Kur'an ve sünnetteki bazı veciz ifadeler, sahabe ve tabiûndan nakledilen özlü sözler, kâideleştirme olgusuna zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra erken dönem mezhep kaynaklarında yer alan özlü ve kapsamlı birtakım hüküm ifade eden cümlelerin de kâide özelliği taşıması, kâideleştirme düşüncesinin zihinlerde var olduğunu göstermektedir.

<sup>38</sup> bk. Süyûtî, *el-Eşbâh*, 188, 193, 285, 383.

<sup>39</sup> Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 235-237.

Kavâid edebiyatının oluşumunda, Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin önemli katkıları olmuştur. Hanefî fakihleri bu alanda öncü rol oynamış olsa da Şâfiî fakihlerin çalışmalarıyla kavâid edebiyatı belirli bir yapıya kavuşmuştur. Hicrî yedinci yüzyılda Abbâsî hilafetinin Bağdat'tan Mısır'a taşınması, kavâid düşüncesini de etkilemiştir. Bu değişimin en belirgin özelliği, İzz b. Abdisselam'ın öncülüğünde makâsîd odaklı kavâid yazım tarzının ortaya çıkmasıdır. İzz b. Abdisselam'ın etkisiyle Şâfiî fakihleri, kavâid edebiyatında gerek nicelik gerekse nitelik yönünden önemli bir ilerleme kaydetmişlerdir. İzz b. Abdisselam'dan önce fikhî kâideler, genellikle farklı mezheplerin veya aynı mezhep içerisindeki görüş ayrılıklarını açıklamaya odaklanmıştır. Onun öncülüğünde fikhî birikim, kavâid ve makâsîd merkezli bir yaklaşımla ele alınmaya başlamıştır. Bu, kavâid düşüncesinde önemli bir değişim oluşturarak daha derinlikli bir analize imkân vermiştir.

Hicrî sekizinci yüzyıla kadar kavâid-i fıkhiyye eserlerinin belli bir tasnife göre yazıldığını söylemek zordur. Bu dönemde Şâfiî fakihlerinin katkılarıyla kavâid düşüncesi gelişmeye başladı ve kâidelerin tasnifi de belirginlik kazandı. Bu çalışmalar incelendiğinde kâidelerin kuşatıcılık bakımından en genişten dara doğru bir sıra takip edilerek incelendiği görülmektedir. Şâfiî fakihlerinin kavâid ilmine önemli bir katkısı da kâideleri naslarla ispatlama yöntemi olmuştur. Bu, fikhın temel kurallarının naslardan türediğini ve fukahânın bu kuralları, fer'î meselelere uyguladığını göstermektedir.

Kavâid literatüründe "el-eşbâh ve'n-nezâir" adıyla eser kaleme alma işini ilk defa Şâfiî fakihlerin gerçekleştirmesi önemli bir dönüm noktasıdır. Bu eserler, fikhî meseleleri genel prensipler ve deliller üzerinden sistematik bir şekilde ele alarak kavâid edebiyatının gelişmesine önemli katkılar sunmuştur. Şâfiî fakihlerin "el-eşbâh ve'n-nezâir" adlı eserleri, kavâid edebiyatında mezhepler arası ihtilâfın yerini tek mezhep eksenli ihtilâfın almasına öncülük etmiştir. Bu eserlerde kâide ve dâbit kavramları sistematik bir şekilde incelenmiş ve fikhî meselelerin, bu kavramlar çerçevesinde analizi teşvik edilmiştir.

Şâfiî fakihi İbnü's-Sübki, "el-eşbâh ve'n-nezâir" türünde yazılan eserlerde benimsenen tertibi yapan öncü isimlerden biridir. Süyûtî ve İbn Nüceym gibi önemli fakihler, onun tertib ve tasnif yöntemine büyük oranda bağlı kalmışlardır. Kâide ve dâbitleri ilk defa alfabetik sıraya göre incelemek Şâfiî fakihi Zerkeşî'nin *el-Mensûr*'u ile gerçekleşmiştir. Bu eser, fikhî meselelerin sistematik bir şekilde derlenmesi ve eğitim sürecine aktarılması açısından önemli bir rol oynamıştır.

Hanefî fakihleri, uzun bir süre kavâid telifâtında yeterince yer almasalar da İbn Nüceym ile bu alanda önemli bir atılım gerçekleştirmişlerdir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh* adlı eseri, Hanefî mezhebinde kavâid alanında temel eser olarak kabul edilir. Bu eser, Mısır'daki Şâfiî kavâid düşüncesinden önemli derecede etkilenmiş ve Mecelle metninin oluşmasına kaynaklık etmiştir.

**Kaynakça/References**

- Alâî, Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî. *el-Mecmû'û'l-müzheb fî kavâidi'l-mezheb*. thk. Muhammed Ali el-'Ubeydî - Ahmed Hudayr Abbâs. 2 Cilt. Ammân: Dâru Ammâr, 2004.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- 'Atiyye, Cemâleddin. *et-Tanzîru'l-fikhî*. Doha: y.y., 1987.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bâhüseyn, Yakup b. Abdilvehhâb. *el-Kavâidü'l-fikhiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Bâhüseyn, Yakup b. Abdilvehhâb. *el-Meâyirü'l-celiyye fi't-temyîzi beyne'l-ahkâm ve'l-kavâid ve'd-davâbit'il-fikhiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2008.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Razi Mektebi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bedir, Mürteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Demir, Abdullah. *Küllî Kâideler Ekolü ve Mecelle*. İzmir: Katre Yayınları, 2008.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim. *Kitâbü'l-Harac*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. thk. Hızır el-Cevâd. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1987.
- Gür, A. Refik. *Hukuk ve Tarih Tefekkürü Bakımından Mecelle*. İstanbul: İsam Yayınları, 1951.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsî. *Menâfi'ü'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*. y.y.: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1273/1856.
- Hacak, Hasan. "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi". *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (İslamî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V)*. İstanbul: y.y., 2014.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-. *Gamzu 'uyuni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Hulusi, Yavuz. "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri". *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, ts.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir (Nüzhetü'n-nevâzir ile)*. thk. Muhammed Muti' el-Hafız. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 4. Baskı, 2005.
- İbnü's-Sübki, Tâcüddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kaşıkcı, Osman. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- Kerhî, Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-. *Risâletü'l-Kerhî fi'l-usûl (Te'sîsü'n-nazar içinde)*. thk. Mustafa Muhammed el-Kabbâni. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kızılkaya, Necmettin. *İslam Hukukunda Farklar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Makkarî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Kavâid*. thk. Ahmed b. Abdilâh b. Hamid. Mekke: Merkezi İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- Nedvî, Ali Ahmed. *el-Kavâidu'l-fikhiyye: mefhûmuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâset müellefâtihâ, edilletuhâ, mühimmetuhâ, tatbîkâtuhâ*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 11. Basım, 2013.
- Özen, Şükrü. "el-Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öztürk, Osman. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İsam Yayınları, 1973.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin. *Müfredâtu elfazi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2014.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furûi' fikhî's-Şafi'iyye*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2012.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 8 Cilt. Ezher: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1961.
- Şeybânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Karaçi: Dârü'l-Me'ârifin'n-Nu'mâniyye, ts.

---

Şimşirgil, Ahmet - Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2008.

Yeşilyayla, Şeyma. *Süyûtî ve el-Eşbâh ve'n-nezâir İsimli Eseri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Mensûr fi'l-kavâid*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 79-102.

Issue: 19, 2024, 79-102.

## Endülüs Arap Şiirinde Özlem

Longing in Andalusian Arabic Poetry

**Harun Özel**

Dr. Öğr. Üyesi, Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Sütçü İmam University, Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric,  
Kahramanmaraş/Türkiye

[harunozel46@hotmail.com](mailto:harunozel46@hotmail.com) | ORCID: [0000-0003-2775-5078](https://orcid.org/0000-0003-2775-5078) | RORID: [03gn5cg19](https://ror.org/03gn5cg19)

### Makale Bilgisi Article Information

#### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

#### Geliş Tarihi Date Received

27 Mart 2024 27 March 2024

#### Kabul Tarihi Date Accepted

21 Haziran 2024 21 June 2024

#### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

#### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin  
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Harun Özel). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Harun Özel).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Özel, Harun. "Endülüs Arap Şiirinde Özlem". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 79-102.

DOI: [10.52886/ilak.1460033](https://doi.org/10.52886/ilak.1460033)

Özel, Harun. "Longing in Andalusian Arabic Poetry". *Theological Academia* 19 (June 2024), 79-102. DOI: [10.52886/ilak.1460033](https://doi.org/10.52886/ilak.1460033)

Atıf/ Cite as

**Öz**

Özlem, Arap şiir geleneğindeki en eski temalardan biridir. Câhiliye dönemi şairlerinden İmruülkays (ö. 540 [?]), geleneksel kasidenin nesib adı verilen giriş bölümünde göç edip giden sevgilinin terk ettiği yerde durup kalıntılar üzerinden eski güzel günlere ve sevgiliye özlemini dile getirmiş ve bu yöntemle kendisinden sonra gelen pek çok şairin özlem şiirlerine ilham kaynağı olmuştur. Sonraki asırlarda özlem teması, şairlerin ilgisini çekmeye devam etmiş, özellikle İslâm ordusuyla birlikte fethe katılan şairler, savaş halinde oldukları için memleket, eş, dost ve çocuklarına kavuşamama korkusunu en derinden hissetmişler ve şiirleri aracılığıyla özlemlerini dile getirmişlerdir. Şüphesiz özlem şiirlerinin en fazla artış gösterdiği yerlerin başında Endülüs gelmektedir. Endülüs'te özlem şiirlerinin ilk örnekleri Endülüs Emevîleri döneminde (756-1031) ortaya çıkmıştır. Bu dönemde özlemle alakalı ilk şiir nazmeden kişi Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman ed-Dâhil'dir (ö. 172/788). Başlangıçta Doğu'ya özlem şeklinde ortaya çıkan bu temalar, zamanla Endülüs topraklarının vatan olarak benimsenmesiyle kendine özgü bir kimlik kazanmıştır. Söz konusu dönemde, Endülüslülerin ticaret, ilim tahsili veya hac ibadeti gibi nedenlerle Doğu'ya uzun süreli seyahatler yapmaları, Endülüs'e özgü özlem şiirlerinin ortaya çıkmasında en önemli etken olmuştur. Endülüs özlem şiirlerinin dönüm noktası 5./11. asra denk gelen Mülûkü't-tavâif dönemidir (1031-1090). Bu dönemde Endülüs'ün yirmiden fazla küçük devletçiğe bölünmesi, bu devletçiklerin düşmanla mücadele yerine birbirleriyle mücadeleye girişmeleri, bazı şehirlerin Hıristiyan krallıkların eline geçmesine ve Endülüslülerin bir şehirden başka bir şehre göç etmelerine yol açmıştır. Muvahhidler döneminin (1130-1269) sonlarından itibaren ise güneyde sınırlı bir alan dışında toprakların çoğunun kaybedilmesi Endülüslülerin bir kısmının Mağrib ve Doğu'ya göç etmelerine, ailelerinden ve sevdiklerinden ayrılmalarına yol açmıştır. Bahsedilen tüm bu faktörler, Mülûkü't-tavâif döneminin başlarından itibaren şairlerin yoğun bir şekilde özlem temasıyla ilgili şiirlere yönelmesini sağlamıştır. Muvahhidler döneminin sonlarından itibaren artarak devam eden bu yoğun ilgi neticesinde özlem şiirleri hem konu bakımından çeşitlenmiş hem de nicelik ve nitelik bakımından büyük bir gelişme göstererek Endülüslülerin, Doğulu şairleri geçtikleri üç dört temadan biri haline gelmiştir. Onların şiirlerinde yankılanan hasret, özlem ve ayrılık duyguları, Endülüs'ün tarihî mirasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu şairlerin eserleri, sadece dönemlerinin acılarını değil, aynı zamanda insanın doğasında var olan vatan sevgisi ve özlem duygularını da yansıtmaktadır. Bu çalışmada Endülüs özlem şiirlerinin gelişim süreci hakkında kısa bilgi verildikten sonra Endülüslü şairlerin gerçek hayatlarına dair acı, ızdırıp ve özlem gibi pek çok gerçek duyguyu barındırdığı düşünülen şiirlerinden örnekler sunularak bu örneklerin dönemin siyasî, sosyal ve kültürel çerçevesi içerisinde anlamlandırılması amaçlanmıştır. Şiir örnekleri; Vatan özlemi, aile özlemi, arkadaş özlemi, sevgiliye özlem ve gurbetten şikâyet olmak üzere toplam beş başlık altında incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Endülüs, Endülüs Şiiri, Özlem, Gurbet.

---

**Abstract**

Longing is one of the oldest themes in the Arabic poetic tradition. Imru' al-Qays (d. 540 [?]), one of the poets of the Jāhiliyya period, expressed his longing for the good old days and his beloved through the ruins of the place left by the departed lover in the prologue of the traditional ode called *nesīb*, and this method inspired the longing poems of many poets who came after him. In the subsequent centuries, the theme of longing continued to captivate poets, especially those who joined expeditions alongside the Islamic army. These poets, engaged in warfare, deeply felt the fear of not being able to reunite with their homeland, spouses, friends, and children and expressed their yearnings through their poetry. Undoubtedly, Andalusia was one of the places where poems of longing increased the most. The first examples of longing poems in Andalusia emerged during the Andalusian Umayyad period (756-1031). The first person to write a poem about longing in this period was 'Abd al-Raḥmān al-Dākhil (d. 172/788), the founder of the Umayyad State of Andalusia. These themes, which initially emerged as a longing for the East, gradually acquired a distinctive identity with the adoption of Andalusian lands as a homeland. During this period, the Andalusians' long-term travels to the East for reasons such as trade, pursuit of knowledge, or pilgrimage have been the most significant factors in the emergence of longing poetry unique to Andalusia. The turning point of the Andalusian longing poems is the period of Mulūk al-ṭawā'if, which coincides with the 5th/11th century (1031-1090). From the end of the al-Muwaḥḥid period (1130-1269), the loss of most of the lands, except for a limited area in the south, led some Andalusians to migrate to Maghrib and the East, separating them from their families and loved ones. All these factors led poets from the beginning of the era of the Mulūk al-ṭawā'if to turn intensively to poems on the theme of longing. As a result of this intense interest, which continued to increase from the end of the al-Muwaḥḥid period onwards, poems of longing diversified in terms of subject matter and developed greatly in terms of quantity and quality, becoming one of the three or four themes in which Andalusians surpassed Eastern poets. The feelings of longing, yearning, and separation echoing in their poetry have an important place in Andalusia's historical heritage. The works of these poets reflect not only the suffering of their times, but also the inherent human feelings of homesickness and longing. In this study, after giving a brief information about the development process of Andalusian longing poems, examples of Andalusian poets' poems that are thought to contain many real emotions such as pain, suffering and longing about their real lives are presented. It is aimed to make sense of these examples within the political, social and cultural framework of the period. The poetry samples are analyzed under five headings: homesickness, family longing, longing for friends, longing for lover and complaint of expatriation.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Andalusia, Andalusian Poetry, Longing, Exile.

## Giriş

Özlem şiirleri, Câhiliye döneminden beri Arap şairlerin ilgi gösterdikleri konulardan biri olup karakteristik özelliği gerçek ve hüznü duyularını yansıtmasıdır. Câhiliye döneminde özlem şiirleri, müstakil olarak ele alınmayıp geleneksel kasidenin nesîb adı verilen giriş bölümünü oluşturmaktaydı. Şair, nesîb bölümünde göç edip giden sevgilinin terk ettiği yerde durur, kalıntılara bakarak tabiat unsurları üzerinden eski hatıralarını ve maceralarını yâdeder, gözyaşı döker, eski güzel günlere ve sevgiliye olan özlemini anlatır.<sup>1</sup> Arap şiirinde bu geleneğin öncüsü, Muallaka sahibi şairlerden İmrüülkays (ö. 540 [?]) olup bu yöntemle kendisinden sonra gelen pek çok şaire ilham kaynağı olmuştur.<sup>2</sup>

Sadru'l-İslâm (622-661), Emevî (661-750) ve diğer dönemlerde de özlem teması, şairlerin ilgisini çekmeye devam etmiş, pek çok şair bu konuda şiirler kaleme almıştır. Özlem teması, özellikle İslâmiyet'in ilk dönemlerinde artan fetihlerin bir sonucu olarak İslâm ordusuyla birlikte fethetilen şairlerin dillerinden düşürmedikleri temalardan biri olmuştur. Vatanlarından uzakta olan bu şairler savaş halinde oldukları için memleket, eş, dost ve çocuklarına kavuşamama korkusunu en derinden hissetmişler ve şiirleri aracılığıyla özlemlerini dile getirmişlerdir.<sup>3</sup> Arap dünyasında özlem şiirlerinin en fazla rağbet gördüğü yer Endülüs'tür. Endülüslü şairler, gurbet acısını derinden hisseden, çile dolu ruhlarının içinden gelen gerçek ve ince duygularla dokudukları özlem şiirleriyle bu temaya benzersiz bir boyut kazandırmışlardır.<sup>4</sup>

Endülüs özlem şiirleriyle ilgili yurt dışında Seyfu'l-İslâm Buflâka'nın *el-Ğurbetu ve'l-Hanîn fi'n-Naşı's-Şi'ri'l-Endelusî beyne's-Sâbit ve'l-Muteğayyir*, Mehâ Rûhî İbrahim el-Halîlî'nin *el-Hânîn ve'l-Ğurbe fi's-Şi'ri'l-Endelusî "Aşru Siyâdeti Ğirnata"*, Muhammed Huveydâ er-Rîh'in *Şûretu'l-Hanîn fi Şi'ri İbn Zeydûn Dirâsetun Fenniyye*, Luhaydân Nâsır Hamûd el-Luhaydân'ın *el-Hânîn ve'l-Ğurbe fi's-Şi'ri'l-Endelusî*, isimli çalışmaları tespit edilmiştir.

Ülkemizde ise *Endülüs Şiirinde Hz. Peygamber Methiyeleri* adlı makalede "Hz. Peygamber'e ve Kutsal Mekânlara Duyulan Özlem"<sup>5</sup> başlığının yanı sıra Ramazan Meşe tarafından hazırlanan *Endülüs Şiirinde Doğu'ya Özlem* isimli tek bir makale çalışması tespit edilmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere bu makalede Endülüs Emevîleri döneminde ortaya çıkan Doğu'ya özlem şiirleri ele alınmıştır.

<sup>1</sup> Örnek için bk. 'Abbâs b. Mirdâs es-Selemî, *Divân*, thk. Yahyâ el-Cebbûrî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1991), 45.

<sup>2</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi I Cahiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2009), 142-143.

<sup>3</sup> Mehâ Rûhî İbrâhim el-Halîlî, *el-Hânîn ve'l-ğurbe fi's-Şi'ri'l-Endelusî "aşru siyâdeti Ğirnata"* (Nablus: Câmî'atu'n-Necâhî'l-Vaţaniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 19.

<sup>4</sup> Fevzi İsa, *eş-Şi'ru'l-Endelusî fi aşri'l-Muwaħhidîn* (İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2007), 156; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Fi'l-edebî'l-Endelusî* (Dimaşk - Beyrut: Dâru'l-Fikr - Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 2000), 131.

<sup>5</sup> Harun Özel, "Endülüs Şiirinde Peygamber Methiyeleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 627-629.

Elinizdeki makaleyi bahsi geçen bu çalışmalardan ayıran özellik, sadece Endülüs'e özgü özlem şiirlerini ele alması ve dönemin siyasî, sosyal ve kültürel bağlamı içinde değerlendirmeye çalışmasıdır. Çalışmada, öncelikle Endülüs'teki özlem şiirlerinin gelişim süreci ve bu şiirlerin söylenmesine sebep olan faktörler hakkında genel bir bilgilendirme sunulacak. Daha sonra, özlem temasını işleyen ünlü Endülüslü şairlerin şiirlerinden örnekler ele alınacaktır. Endülüs özlem temasının farklı yönleri tespit edilen şiir ve beyitler üzerinden çeşitli başlıklar altında tahlil metoduyla incelenecektir. Bu analizler, özlem temasının derinliklerini ve çeşitliliğini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

### 1. Endülüs Şiirinde Özlem Teması

Endülüs 711 yılında Târik b. Ziyâd (ö. 720) komutasındaki İslâm ordusu tarafından fethedilmiştir. Fetih ordusunda yer alan Araplar fetihden sonra Endülüs'e yerleşmişlerdir. Endülüs siyasî tarihi açısından Valiler dönemi (711-755) olarak adlandırılan<sup>6</sup> bu süreçte mevcut toprakları daha da genişletmeye yönelik bir politika izlendiği için dönemin şairleri şiirle ilgilenmeye pek fırsat bulamamışlardır. Nihayet 756 senesinde iktidarı ele geçiren Abdurrahman ed-Dâhil'in Endülüs Emevî devletini kurup arzulan istikrar ortamını sağlaması, Endülüs Arap edebiyatının tarihini değiştiren önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönemde Arap edebiyatçıları ve şairleri kendilerine sunulan olanaklarla Arap yarımadasından farklı bir coğrafyada Arap şiirinin ilk örneklerini verme fırsatı bulmuşlar; medih, tasvir, gazel, hamaset ve diğer temalarla ilgili şiirler yazmışlardır. Bu dönemde ele alınan türlerden biri de özlem teması olup Arap şairler, Endülüs'ün büyüleyici doğasına rağmen Doğu'ya olan bağlılıklarından bir anda kopamamışlar, zaman zaman Doğu'ya özlemlerini dile getirdikleri beyitler kaleme almışlardır.

Endülüs'te özlem temasını ilk dile getiren kişi, Abbâsîlerin saldırısından kurtularak Endülüs'te kendi devletini kurmayı başaran Abdurrahman ed-Dâhil'dir.<sup>7</sup> Endülüs Emevî devletinin kurucusu olan Abdurrahman ed-Dâhil, Endülüs'te her türlü imkâna sahip olmasına rağmen bir gün Doğu'ya gitmek üzere yola çıkan bir kervan gördüğünde memleketi Şam'ı ve orada bulunan akrabalarını hatırlamış ve onlara özlemini dile getirdiği şu beyitlerle Endülüs'te özlem temasının ilk nüvelerini atmıştır:<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Harun Özel, *Endülüs Şiirinde Zühd* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 27-32.

<sup>7</sup> Muhammed 'Âdil Muhammed eş-Şuceyrî, "eş-Şevk ve'l-ĥanîn tecelliyen li't-tabîri'n-nefsî fî şi'ri resâi'l-müdüni'l-Endulusiyye", *Mecelletu'l-Fârâbî li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 2/2 (2023), 172.

<sup>8</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkârî, *Nefĥu't-ţîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), III, 38; Ramazan Meşe, "Endülüs Şiirinde Doğu'ya Özlem", *Artuklu Akademi* 9/1 (Haziran 2022), 27; Faruk Çiftçi, *Endülüs Arap Edebiyatı -Hilafet Dönemi-* (Konya: Dâru'l-Mirkât, 2022), 63; Luhaydân Nâsır

أَفْرِ مِنْ بَعْضِي السَّلَامَ لِبَعْضِي      أَيُّهَا الزَّكَاكِبُ الْمُيَّمُّ أَرْضِي  
 وَوُدِّي وَمَالِكِيهِ بَأَرْضِ      إِنَّ جَسْمِي كَمَا عَلِمْتَ بَأَرْضِ  
 وَطَلَوِي الْبَيْتُ عَنْ جُفُونِي عَمَضِي      قُلْدِرَ الْبَيْتِ نَيْنَا فَاغْتَرْنَا  
 فَعَسَى بِاجْتِمَاعِهِ سَوْفَ يَفْضِي      قَدْ قَضَى اللَّهُ بِالْفِرَاقِ عَلَيْنَا

*Ey memleketime doğru yönelen yolcu!  
 Benden selam ilet dostlarıma (sevgi dolu).*

*Gördüğün gibi bedenim Endülüs'te,  
 Kalbim ve sahipleri Halep'te.*

*Aramızda ayrılık takdir edildi birbirimizden ayrıldık,  
 (Onlara özlemimden) gözlerimdeki uykuyu bitirdi ayrılık.*

*Allah hükmetti ayrılığımıza birbirimizden,  
 Belki de kavuşmamıza hükmedecektir yeniden.*

Endülüslü şairler, anavatana olan uzaklık ve gurbetten dolayı Hilafet döneminin (929-1031) sonlarına kadar zaman zaman Doğu ile ilgili özlemlerini anlatan şiirler yazmaya devam etmişlerdir. Doğu'ya olan özlem, başlangıçta belirgin bir duygu olarak ortaya çıksa da zaman içinde Endülüs topraklarının bir vatan olarak benimsenmesiyle kendine özgü bir kimlik kazanmıştır. Bu dönemde Endülüslü Müslümanların ticaret, ilim tahsili veya hac ibadeti gibi nedenlerle Doğu'ya uzun süreli seyahatler yapmaları, Endülüs'e özgü özlem şiirlerinin ortaya çıkmasında en önemli etken olmuştur.

Mülûkü't-tavâif dönemiyle birlikte ise Endülüs'ün yirmiden fazla küçük devletçiğe bölünmesi, bu devletçiklerin düşmanla mücadele yerine birbirleriyle mücadeleye girişmeleri ve şehirlerin Hıristiyan krallıkların eline geçmeye başlaması gibi ardı arkası kesilmeyen siyasî olaylar, Endülüslü Müslümanların bir şehirden başka bir şehre göç etmelerine, ailelerinden ve sevdiklerinden ayrılmalarına yol açmıştır.<sup>9</sup> Yerlerinden edilen Endülüslülerden bir kısmı Mağrib'e bir kısmı da Doğu'ya gitmiştir. Endülüs'te meydana gelen bu siyasî olaylar ve yaşanan hayal kırıklıkları, Endülüs'ün içinde yer değiştirenlerin ayrıldığı o şehirle ilgili, Endülüs'ü tamamen terk edenlerin ise Endülüs ve Endülüs'te bıraktığı, dost, akraba ve güzel anılarla ilgili özlem, hasret ve ıstırap yüklü şiirler yazmalarına sebep olmuştur.<sup>10</sup>

Hamûd el-Luhaydân, "el-Ĥânîn ve'l-ğurbe fi'ş-şiri'l-Endelusi", *Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyyeti'l li'l-Benât bi-Demenhûr* 4/4 (2019), 467.

<sup>9</sup> Özel, *Endülüs Şiirinde Zühâ*, 131-132.

<sup>10</sup> Halîlî, *el-Ĥânîn ve'l-ğurbe*, 19-20; Ümeriye Râkîb - Eslâ Hayre, *Teymetu'l-ğurbe ve'l-ĥanîn fi'ş-şiri'l-Endelusi İbn Ĥâtîme unnuzeccen* (Cezayir: Mevlâye eĥ-Ṭâhir Üniversitesi, Lisans Tezi, 2018), 61.

Muvahhidler döneminin sonlarında, siyasi liderler arasındaki taht kavgaları ve Hıristiyan krallıklarının birleşerek Endülüs'e karşı savaş açmaları, Endülüs topraklarının çoğunun kaybedilmesine Endülüs'teki Arap varlığının güneyde Gırnata ve çevresindeki birkaç şehirle sınırlı kalmasına yol açmıştır. Endülüs İslâm devletinin parçalanmasıyla Endülüslüler, acı dolu bir sürgün hayatına mahkûm edilmişlerdir. Birçoğunun evleri yıkılmış, yaşadıkları yerleri ve yurtlarını terk etmek zorunda kalmışlardır. Ailelerini ve sevdiklerini geride bırakarak ülkeler ve şehirler arasında savrulmuşlardır. Kimi Mağrib'e göç etmiş, kimi de Doğu'ya göç etmiştir. Benî Ahmer dönemi (1232-1492) olarak bilinen bu dönemde, Endülüs'ün güneyinde sıkışıp kalan şairlerle gurbet yurduna düşen şairler, Arap edebiyatı tarihinde daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde özlem şiirlerine yoğunlaşmışlar, gerçek duygularla dokudukları özlem şiirleriyle bu temaya farklı bir boyut kazandırmışlardır. İbn Hâtîme (ö. 1369), İbn Zümrek (ö. 798/1395 [?]), Lisânüddîn İbnü'l-Hafîb (ö. 776/1374-75) ve İbn Sa'îd el-Mağribî el-'Ansî (ö. 685/1286) bu dönemin önemli özlem şairleridir.<sup>11</sup> Sonuç olarak, Endülüslü şairler ilk dönem özlem şiirlerinde Doğulu şairlerin izinden gitmiş olsalar da zamanla bu temayı genişleterek hem nitelik hem nicelik hem de daha güçlü duygularla ifade etme bakımından Doğulu şairleri geçmişlerdir.<sup>12</sup>

Endülüs'te söylenen özlem şiirleri şu başlıklar altında ele alınabilir:

### 1.1. Vatan Özlemi

Vatan özlemi, nedeni ne olursa olsun doğduğu topraklardan ayrılmak zorunda kalan insanlarda sıklıkla görülen bir duygudur.<sup>13</sup> Mülûkû't-tavâif döneminde İbn Zeydûn (ö. 463/1071), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Hafâce (ö. 533/1139) gibi dönemin önde gelen şairleri, iç bölünmeler ve siyasî huzursuzluklar nedeniyle yaşadıkları çaresizliği, ayrılığı ve özlemi dile getiren şiirler kaleme almışlardır. Bu şairlerden biri olan İbn Hafâce, doğal manzarası, gölleri ve nehirleriyle göz alıcı bir güzelliğe sahip olan Şukar (Jucar) kasabasında yaşamaktaydı. Söz konusu dönemde memleketinin Hıristiyan krallıklar tarafından işgal edilmesi nedeniyle şu an Fas sınırları içinde yer alan el-'Udve (El Adoua) şehrine göç etmek zorunda kalmıştı. Burada bir süre gurbet hayatı yaşayan şair, yemyeşil bahçelere, engin ovalara ve berrak nehirlerle sahip olan memleketi Şukar'da geçirdiği güzel günlerin özlemini çekmiştir. Hıristiyan krallıklar şehrin

<sup>11</sup> Fevzi İsa, *eş-Şiru'l-Endelusi*, 156; Râkîb - Hayre, *Teymetu'l-ğurbe*, 62.

<sup>12</sup> 'Abdul'azîz 'Atîk, *el-Edebu'l-Arabî fi'l-Endelus* (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1976), 273; Seyfu'l-İslâm Buflâka, "el-Çurbetu ve'l-Hanîn fi'n-Naşsi's-şiri'l-Endeleusî beyne's-Sâbit ve'l-Muteğayyir", *Mecelletu Buhûsi Câmîati'l-Cezâyir* 2/9 (Haziran 2016), 68.

<sup>13</sup> Yakup Göçemen, "Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin Şiirinde Özlem", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2020), 182.

güzelliklerini yok ettiklerinde ise bu yerlerin yasını tutmuştur. Tabiat tasvirleriyle ünlü olan şair, Endülüs'e duyduğu derin sevgi, özlem ve bağlılığı, doğanın güzellikleriyle harmanlayarak etkileyici bir şekilde dile getirmiştir. Zira onun için vatan, saba rüzgârı her estiğinde kokusunu aradığı ve özlemini duyduğu bir cennettir:<sup>14</sup>

إِنَّ لِلْجَنَّةِ بِالْأَنْدَلُسِ      مُجْتَلَى حُسْنِ وَرِيَاءِ نَفْسِ  
فَسَنَا صُوبَتْهَا مِنْ شَنِبِ      وَدُجَى لَيْلَتِهَا مِنْ لَعْسِ  
وَإِذَا مَا هَبَّتِ الرِّيحُ صَبَاً      صَحْتُ: وَاشْفُوقِي إِلَى الْأَنْدَلُسِ!

*Gerçekten cennetin güzelliğinin ortaya çıktığı yer,  
Ve hoş kokular Endülüs'tedir.*

*Onun sabahının aydınlığı, dışlerinin beyazlığından,  
Gecenin karanlığı dudakların içindeki siyahlıktandır.*

*Saba rüzgârı (her) estiğinde ben haykırdım:  
'Vah, benim Endülüs'e özlemim!'*

Endülüs özlemine verilebilecek en güzel örneklerden biri de Benî Ahmer dönemi (1238-1492) şairlerinden Ebu'l-Hasan Ali b. Sa'îd el-'Ansî'nin (ö. 1286) kasidesidir. Şair el-'Ansî, ilim tahsili için memleketi Endülüs'ü bırakıp Kahire'ye gitmeye karar vermiştir. Ancak umduğunu bulamadığı Kahire'de, yabancılik ve yalnızlık hissine kapılmış, bu durum gönlündeki memleket özleminin alevlenmesine yol açmıştır. O da Endülüs'te geçirdiği mutlu günleri ve keyif aldığı mekanları hatırlayarak, bir nevi memleket özlemini gidermeye çalışmıştır. Memleketi Hıms'daki nehirlerin şırlıtısı, gür ormanlarındaki kuşların sesleri ve eğlenceli zamanlar, şairin unutamadığı hatıralar arasındadır. el-'Ansî, Endülüs'ü sorarak başladığı bu kasidesinde vatan özlemini etkileyici beyitlerle dile getirmiştir:<sup>15</sup>

هَذِهِ مَضْرُوقَاتُ الْمَعْرَبِ؟      مُذُنَّأَى عَيِّي دُمُوعِي تَسْكُبُ  
فَارَقْتَهُ النَّفْسُ جَهْلًا، إِمَّا      يُعْرِفُ الشَّيْءَ إِذَا مَا يَذْهَبُ  
أَيَّنَ جَمْرًا؟ أَيَّنَ أَيَّامِي بِهَا؟      بَعْدَهَا لَمْ أَلْقَ شَيْئًا يُعْجِبُ  
كَمْ تَقْضَى لِي بِهَا مِنْ لَدَّةٍ      حَيْثُ لِلنَّهْرِ حَرِيرٌ مُطْرِبُ  
وَحَمَامُ الْأَيْكِ تَشْدُو حَوْلَنَا      وَالْمَمَائِي فِي ذَرَاهَا تَصْحَبُ

<sup>14</sup> İbn Hafâce el-Endelusi, *Divân*, thk. 'Umer Fârûk et -Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1994), 6; Dâye, *Fi'l-edebi'l-Endelusî*, 135; Muhammet Emin Uzunyaylalı, *Endülüs Arap Şiirinde Vatan Teması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 43.

<sup>15</sup> Makkarî, *Nefhu't-ţib*, 2/281-283; 'Atfık, *el-Edebu'l-'Arabî fi'l-Endelus*, 274; Dâye, *Fi'l-edebi'l-Endelusî*, 136-137.

أَيُّ عَيْشٍ قَدِ قَطَعْنَاهُ بِمَا      دَكْرُهُ مِنْ كَلِّ نُعْمَى أَطْيَبُ؟  
 كَمْ بِهِ مِنْ زُورِقٍ قَدِ حَلَّاهُ      قَمَرٌ سَاقٍ وَعُودٌ يُضْرَبُ!  
 لَدَّةُ النَّاطِرِ وَالسَّمْعِ عَلَى      شَمِّ زَهْرٍ وَكُؤُوسٍ تُشْرَبُ  
 مَلْعَبٌ لِلَّهِ مُمْدُ فَارِقَتُهُ      مَا تَنَانِي نَحْوَهُ لَوْ مَلْعَبُ

*Burası Mısır, Mağrib nereye (gizlendi)?  
 O, benden uzaklaştığından beri gözyaşlarım hiç dinmedi.*

*Onu cahilliğimden terk ettim,  
 Kıymetini elden gidince bildim.*

*Hıms nerede? Nerede oradaki (güzel) günlerim?  
 O günlerin ardından hoşuma giden bir şey görmedim.*

*Orada ne kadar da keyifli günler geçirdim,  
 Nehrin şarkı söyleyen şırlıtısıyla (kendimden geçerdim).*

*Gür ormanın güvercinleri etrafımızda şakırdı,  
 Ud en yüksek sesiyle yankılanırdı.*

*Orada geçirdiğimiz herhangi bir yaşantının zikri,  
 (Buradaki) tüm nimetlerden daha güzel(di).*

*Ay yüzlü sâkiyelerin olduğu nice sandallar gelirdi,  
 (Onun içinde dinleyenlere) ud ziyafeti verilirdi.*

*Göz ve kulağım zeoki,  
 Çiçek kokusu ve içilen içki kadehleri...*

*(Öyle bir) eğlence yeriydi ki oradan ayrıldığımdan beri,  
 (Hiçbir) eğlence yeri beni kendine cezbetmedi.*

Endülüs'ün büyüleyici doğası, özlem ve gurbet temasını işleyen şairler için daima duyguları tetikleyen ve şiirlerine ilham veren en önemli kaynaklardan biri olmuştur. Özlem temasını işleyen şairler, doğanın kollarında yaşadıkları anıları ve keyifli zamanları asla unutmamışlar, hayal güçleri memleketlerindeki güzelliklerden hiç ayrılmamıştır. Bu gerçeklik, Endülüs özlem ve gurbet şiirlerinde net bir şekilde görülmektedir.<sup>16</sup>

Endülüs özlem şiirlerinde dikkat çeken bir başka husus ise şairlerin gençliklerine göndermede bulunmalarıdır. Bu göndermeler, şairin kişisel deneyimlerini ve duygularını Endülüs'ün sembolik anlamlarıyla birleştirerek şiirin içsel zenginliğini arttırmakta ve okuyucuya daha güçlü bir duygu aktarımı sunmaktadır. Bu nedenle, özlem temalı şiirlerde gençlik dönemine yapılan

<sup>16</sup> Fevzi İsa, eş-Şiru'l-Endelusi, 157.

göndermeler sıkça karşılaşılan bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Somut bir örnek vermek gerekirse Benî Ahmer dönemi şairlerinden Ebü'l-Bekâ' er-Rundî'nin (ö. 1285) Endülü's'e özlemine dile getirdiği kasidesinde hem tabiat unsurlarından yararlandığı hem de gençliğine gönderme yaptığı gözlemlenmektedir:<sup>17</sup>

فلا وطنٌ لديهِ ولا حبيبٌ	غريبٌ كُلُّما يَلْقَى غريباً
وليسَ غريباً أن يثكبي غريبٌ	تذكرُ أصله فبكي اشتياقاً
جرى فجرى له الدَّمْعُ السَّكُوبُ	ومِمَّا هاجَ أشواقِي حديثٌ
ألم ترَ كيفَ تُثشقُ الفُلوبُ؟	ذكرتُ بهِ الثَّبابَ فشققَ قلبي
فَمَا زَمَنُ الصَّيْبِ إِلا عَجيبٌ	على زَمَنِ الصَّيْبِ فليبتك مثلي
وقدُ الشَّيْءُ يُعْرِفُ إِذ يغيِبُ	جهلتُ شيبِيَّتِي حتَّى تولتُ
بالأدا لا يضيغُ بها أديبٌ	ألا ذكرَ الإلهُ بكلِّ خيرٍ
وريحُ هوائِها مسكٌ رطيبٌ	بلادٌ ماؤها عذِبٌ زُلُ
يَكاذُ مِنَ الحَينِنِ لَهُ يَدُوبُ	بها قلبي الَّذِي قلبي المُعنى

*Bir garip başka bir gariple karşılaştıkça  
Onun ne vatanı olur ne de dostu.*

*(O garip ki) aslını hatırladı ve özlemle ağladı,  
Tuhaf bir şey değil, gurbette olanın ağlaması.*

*İşittiğim bir söz özlemlerimi depreştirdi,  
Ardından bir sel gibi gözyaşlarım dökülüverdi.*

*O söz bana gençliğimi hatırlattı, ardından kalbimi yarıdı,  
Görmedin mi kalplerin nasıl yarıldığını?*

*Gençliğine ağlasın benim gibi biri,  
(Çünkü) gençlik mükemmel bir şey(di).*

*Geçip gidene kadar bilemedim gençliğin kıymetini,  
Ancak elden gidince bilinir bir şeyin değeri.*

*Bilin ki Allah'ın her hayrı andığı bir ülkeyi,  
(Hiç) bir edebiyatçı zayi etmedi.*

*(O ülkenin) suları berrak ve içimi lezzetli,  
Havası yumuşak ve kokusu miskti.*

*Benim endişeli kalbim Endülü's'tedir,  
Oraya olan özlemimden erimek üzeredir.*

<sup>17</sup> Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğirnağa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 3/283-284.

Endülüslü Arap şairler, vatan özlemiyle ilgili şiirlerinde sadece anavatanlarına duydukları özlemi dile getirmekle kalmamışlar, aynı zamanda gurbetteki acılarını ve çaresiz durumlarını da memleket özlemiyle sentezleyerek yeni bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. İbn Zümrek Fas'ta sürgün olduğu dönemde ele aldığı aşağıdaki kasidesinde anavatanı Gırnata'ya ve ailesine duyduğu özlemi gurbet hayatında çektiği acılarıyla sentezlemiştir:<sup>18</sup>

أَكَابِدُ التَّسْوِقِ وَالْحَيْنِ	أَعْنَدُكُمْ أَتَيْ بِفَاسِ
وَالْيَوْمِ فِي الطُّولِ كَالْيَمِينِ	أَذْكَرُ أَهْلِي بِهَا وَنَاسِي
مِنْ وَحْشَةِ الصَّبْحِ وَالْبَيْتِ	اللَّهُ حَسْبِي فَكَمْ أَقَابِي
شَوْقًا إِلَى الْإِلْفِ وَالْحَمِيمِ	مُطَارِحًا سَاجِعَ الْحَمَامِ
وَقَدْ وَهَى عَقْدُهُ النَّظِيمِ	وَالدَّمْعُ قَدْ لَسَّ فِي أَنْسِجَامِ
أَسْكَنْتُمْ جَنَّةَ الْخُلُودِ	يَا سَاكِنِي جَنَّةَ الْعَرِيفِ

*Haberiniz var mı?*

*Fas'ta ben özlem ve hasret acısı çekiyorum.*

*Endülüs'teki ailemi ve halkımı anıyorum.*

*Bir gün(ü) yıllar gibi (uzun yaşıyorum).*

*Dostlarımdan ve çocuklarımdan uzakta,*

*Ne kadar acı çeksem de Allah yeter bana.*

*Sevgili ve dostun hasretinden,*

*Secili öten güvercinle dertleşirken,*

*Gözyaşları(m) ahenk konusunda ısrar etti,*

*(Ardından) dizilmiş inci gibi dökülüyordu.*

*Ey Cennetü'l-arîf sarayının sakinleri,*

*Sonsuzluk cennetine yerleştirildiğiniz (için kutlarım sizi).*

Endülüslü şairlerin vatanlarına olan bağlılığı ve özlemi, edebi eserlerine derin bir şekilde yansımıştır. Bu şairler, anavatanlarına olan sevgi ve bağlılıklarını ifade ederek, gerçek duygularla dolu şiirler kaleme almışlardır. Endülüs'ten uzakta olmalarına rağmen, edebi eserleriyle vatanlarına olan aşkı ve özlemi sonsuza kadar yaşatmışlardır. Onların şiirlerinde yankılanan hasret, özlem ve ayrılık duyguları, Endülüs'ün tarihî mirasında önemli bir yer tutmaktadır.

<sup>18</sup> Makkarî, *Nefhu 't-ţib*, 7/245-246; Halilî, *el-Hânîn ve'l-ğurbe*, 75.

## 1.2. Aile Özlemi

Endülüslü şairlerin özlem şiirlerinde, vatan özleminden sonra en yoğun işledikleri tema aile özlemidir. Bu durum, insanın doğası gereği sosyal bir varlık olmasıyla ilişkilidir. Aile ve dostlar, insanın kimliğini belirleyen, karakterinin şekillenmesinde önemli bir rol oynayan ve hayatın tüm anlarını birlikte paylaştığı yapı ve kişilerdir. Bu sebeple Endülüslü şairlerin özlem şiirlerinde aile özlemi sıkça işlenmekte ve derin duygularla ifade edilmektedir. Aile özlemiyle ilgili en etkili şiirlerden biri Mülûkû't-tavâif dönemi şairlerinden İbn Zeydûn'un şiiridir. Şair, vatan özlemini yansıtan şiirlerinde olduğu gibi ailesine duyduğu özlemi de sancılı gurbet ve sürgün günlerinde ailesinden uzakta geçirdiği bir bayram gününde dile getirmiştir. Bu beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla yalnızlık içinde sürgün yıllarını geçiren şair, ailesinden ve dostlarından gelecek haberlerin umuduyla yaşamaktadır. Hayatında onların varlığını hissederek kazandığı güçle, zorlukların üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Ayrıca bu şiir; aile, vatan, dostluk gibi değerlerin insan için ne kadar önemli olduğunu ve bu değerlerden uzak kaldığında nasıl bir boşluk hissedebileceğini göstermektedir:<sup>19</sup>

هَلْ تَذْكُرُونَ عَرِيْبًا عَادَهُ شَجْرٌ	مِنْ ذِكْرِكُمْ وَحَقًّا أَجْفَانَهُ الْوَسْنُ؟
يُخْفِي لَوَاعِجَهُ وَالشَّقَوقُ يُفْضَحُهُ	فَقَدْ تَسَاوَى لَدَيْهِ السِّرُّ وَالْعَلْنُ
يَا وَيْلَتَاهُ، أَيِّمِّي فِي جَوَانِحِهِ	فَوَادُهُ وَهُوَ بِالْأَطْلَالِ مُرْهَنُ؟
إِنْ كَانَ عَادَكُمْ عَيْدٌ فَرَبِّ فَيَّ	بِالشَّقَوقِ قَدْ عَادَهُ مِنْ ذِكْرِكُمْ حَزْنُ
وَأَفْرَدْتَهُ اللَّيَالِي مِنْ أَجْبَتِهِ	فَبَاتَ يُنْشِدُهَا مِمَّا جَنَى الزَّمَنُ
يَمُّ التَّعَلُّلِ؟ لَا أَهْلًا وَلَا وَطَنُ	وَلَا نَدِيمٌ، وَلَا كَأْسٌ، وَلَا سَكْنُ

*Hatırlıyor musunuz gurbette olan şu garibi ki,  
Sizi anmaktan uykusuzluk acısı çekti.*

*Özlemine gizlemek için çaba gösterdi,  
Ama özlemi onun gizli açık her şeyini ifşa etti.*

*Vay onun başına gelene! Kaburgalarının içinde sabit kalabilir mi?  
Hatıralara takılmışken kalbi.*

*Bayram neşe ve mutluluk getirse de size,  
Özlemi ona sadece hüzüün getirdi.*

*Geceler onu sevdiği kişilerden ayırdı,  
O da geceleri onlara şiirler söyleyerek geçirdi.*

*Hoşnut olacağı aile, vatan,  
Dost, kadeh ve konut yok(sa) neyle sabredebilir insan.*

<sup>19</sup> Râkib - Hayre, *Teymetu'l-ğurbe*, 65.

İbn Zeydûn'un hayatı, Vellâde bintü'l-Müstekfî'ye olan aşkı, Ebu'l-Hazm b. Cehver döneminde hapsedilmesi, hapisten kaçması ve hükümdarlara yakın olması arasında gidip gelmiştir. Bu inişli çıkışlı hayat, onun şiir tecrübesi üzerinde derin bir etki oluşturmuştur. Özellikle hapisten firar etmesi nedeniyle gençliğinin ve anılarının tüm detaylarına sahne olan Kurtuba'dan uzaklaşması, ailesi, dostları ve sevgilisi Vellâde bintü'l-Müstekfî'den ayrı düşmesi onun doğa ve tezahürleriyle harmanlanmış samimi duygularını ifade eden şiirler yazmasına neden olmuştur.<sup>20</sup>

İbn Zeydûn'un yine aile özlemiyle ilgili olarak vedalaşma sırasında hıçkırarak ağlayan annesini teselli etmeye çalıştığı ve sabırlı olmaya davet ettiği kasidesinden bir bölüm şöyledir:<sup>21</sup>

أَمْثَلُ لَوَّاءِ الْأَجْفَانِ! مَا لَكَ وَالِهَا؟	أَلَمْ تُرِكَ الْأَيَّامُ نَجْمًا هَوَى قَبْلِي؟
أَفَلَيْ بُكَاءٍ، لَسْتِ أَوْلَ حُورَةٍ	طَوْتُ بِالْأَسَى كَشْحًا عَلَى مَضَى الْكُلِّ
وَفِي أُمِّ مُوسَى عِبْرَةٌ إِذْ رَمَتْ بِهِ	إِلَى الْيَمِّ، فِي النَّابُوتِ، فَاعْتَبِرِي وَاسْلِي

*Ey gözleri solgun anne! Neden üzülürsün?*

*Benden önce zaman sana düşen bir yıldız göstermedi mi?*

*Ağlamayı azalt, ilk kadın sen değilsin,*

*Üzgün ve isteksizce (çocuğundan) ayrılan.*

*Musa'nın annesinin oğlunu suya atmasında bir ibret vardır:*

*Öyleyse düşün ve teselli bul ondan.*

Şair, bu şiirinde Musa'nın annesinin çocuğunu suya bırakmasını örnek göstererek, annesine ibret alması ve sabırlı olması gerektiğini belirtmektedir. Musa'nın annesi, oğlunu suya bırakarak onu korumaya çalışmış ve bu eylem sonucunda Musa, büyük bir peygamber olarak yetişmişti. İbn Zeydûn'da annesine, onun da sabır göstererek zorlukların üstesinden geleceğine ve sonunda her şeyin iyi olacağına inanması gerektiğini söylemektedir. Bu şiirde, aile bağlarına, sabra ve inanca vurgu yapılırken, annenin güçlendirilmesi ve teselli edilmesi ön plana çıkmaktadır.

Mülûkû't-tavâif döneminin bir başka şairi Ebûbekir Muhammed b. Zühr el-İşbîlî de (ö. 470/1078) Marakeş'teyken İşbiliye'de bıraktığı küçük oğluna olan yoğun özlemine dile getirdiği dizelerde onun kılıkuyruğu bağırtlak kuşunun yavrusunun

<sup>20</sup> Muhammed Huveydâ er-Rîh, "Şûretu'l-hanîn fi şi'ri İbn Zeydûn dirâsetun fenniyye", *Girga Arap Dili Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 5/21 (2017), 4455.

<sup>21</sup> İbn Zeydûn, *Divân*, thk. Yusuf Ferhât (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 240.

civcivi gibi küçük olduğunu belirtilerek, korunmaya muhtaç olmasından dolayı ayrılığın getirdiği duygusal yükü ve endişeyi vurgulamıştır:<sup>22</sup>

وَلِي وَاحِدٌ مِثْلُ فَخِ الْقَطَاةِ	صَغِيرٌ تَخْلَفُ قَلْبِي لَدَيْهِ
وَأُفِرْتُ عَنْهُ فِيمَا وَحْشَتِي	لِذَاكَ الشَّحِيصِ وَذَاكَ الْوَجِيهِ
تَشْتِ وَفَنِي وَتَشْتِ وَفَنِي	فَيَبْكِي عَلَيَّ وَأَبْكِي عَلَيْهِ
وَقَدْ تَعَبَ الشَّقُوقُ مَا بَيْنَنَا	فَمِنْهُ إِلَيَّ وَمِنْهُ إِلَيْهِ

*Kilkuyruğu Bağırtlak kuşunun civcivi gibi küçük bir yavrum var,  
Geride bıraktığım kalbim onun yanında atar.*

*Ondan ayrıldı(ğım için) ne kadar da yazık!  
Şu garibe ve o küçük yavrucağıza.*

*O beni özler ben de onu özlerim,  
O bana ağlar ben de ona ağlarım.*

*Ondan bana, benden ona,  
İkimizin arasında yorgun düştü sıla.*

Benî Ahmer döneminin ünlü şairlerinden Lisânüddin İbnu'l-Hafîb ise devlet içinde vezirliğe kadar yükselmeyi başarmış fakat kendisini çekemeyen bazı kimselerin sultanla arasını açmasından dolayı canını kurtarmak için Endülüs'ü terk etmek zorunda kalmıştı. Gurbet yurdu Mağrib'de zorlu koşullar altında yaşayan şair, içine düştüğü sıkıntılarla boğuşurken bir anda Gırnata'da bıraktığı küçük oğlu Abdullah'ı hatırlamış ve onun özlemiyle yeniden zorlukların üstesinden gelmeye çalışmıştır:<sup>23</sup>

وَحَالَفَ مِنِّي الْجُفْنَ طُؤُلُ سُهَادِهِ	نَبَا الْجُنُبِ مِنِّي عَنْ وَثِيرِ مَهَادِهِ
وَلَا غَرَوُ أَنْ تَشْتَمِي أَمْرُؤُ بِيَعَادِهِ	وَمِمَّا شَجَابِي، وَالشُّجُونُ كَثِيرَةٌ
دُمُوعِي تَهْمِي وَبَلَهَا لِأَنْفِرَادِهِ	تَذَكَّرْتُهُ فَوَجَّحَ الْقَطَاةَ فَأَسْرَعَتْ
تَخْضُكَ مِنْ قَلْبِي بِمَخْضِ وَدَادِهِ	سَبِيَّ الْأَبِّ الْأَحْيَى، وَأَيُّ وَسِيلَةٍ
رَمَى الصَّبْرُ مِنِّي لِلْأَسَى بِقِيَادِهِ	أَعْنَدَكَ عَبْدَ اللَّهِ عَلَّمُ بِأَتْنِي

*Rahat yatağımdan uzakta gözlerimi uyku tutmadı,  
Uzun süreli uykusuzluklar gözlerimin peşini bırakmadı.*

*Beni üzen pek çok sebep var(dı),  
Uzakta olan kişinin mutsuz olması doğal(dı).*

<sup>22</sup> 'Atîk, *el-Edebu'l-Arabi fi'l-Endelus*, 277; Buflâka, "el-Gurbetu ve'l-ħanîn", 70; Makkarî, *Nefħu't-ġib*, 2/248-249; Fevzi İsa, *eş-Şiru'l-Endelusî*, 161.

<sup>23</sup> Lisânüddin İbnu'l-Hafîb, *Divānu Lisānuddin İbni'l-Ĥafîb*, thk. Muhammed Miftah (b.y.: Dâru's-Sekâfe, 1989), 1/280-281.

*Onun bağırtlak kuşunun cıvıvı gibi olduğunu hatırladım,  
Yalnız oluşuna üzüntümden gözyaşlarımı tutamadım.*

*Ey şefkatli baba(mın) adaşı,  
Hangi amaç kalbimde senin sevgine yer ayırdı.*

*Ey Abdullah biliyor musun?  
Sabır beni kedere tutsak etti.*

### 1.3. Arkadaş Özlemi

Arkadaş özlemi, bir kişinin arkadaşlarıyla birlikte olma, onlarla zaman geçirme, paylaşma ve dayanışma arzusunu içerir. Arkadaş özlemi genellikle kişinin yalnızlık, eksiklik veya boşluk hissetmesiyle ilişkilendirilir. Bu duygu, uzaklık, göç, geçim, savaş ya da ilim tahsili nedeniyle dostlarından ayrılmak zorunda kalan kişilerde sıkça görülmektedir. Ayrılıkların en fazla yaşandığı yer olan Endülüs'te arkadaş özlemi, memleketlerini ve dostlarını unutmayan şairlerin kalplerinde derin bir etki bırakmıştır. Bu şairlerden biri olan İbnü'z-Zekkāk (ö. 529/1134), Endülüs'te bıraktığı arkadaşlarına duyduğu özlemi dile getirdiği şiirinde, dostlarının şarkılarını özlediğini ifade etmiş olsa da şarkıları sadece bir sembol olarak kullanarak asıl özleminin dostlarının kalpleri ve iç dünyaları olduğunu vurgulamıştır:<sup>24</sup>

وَقَفْتُ عَلَى الرُّبُوعِ وَلِي حَيْنٍ      لَسَاكِيهِنَّ لَمَسَ إِلَى الرُّبُوعِ  
وَلَوْ أَنِّي حَيَّنْتُ إِلَى مَعَانِي      أَجَبَّأِي حَيَّنْتُ إِلَى الضُّلُوعِ

*Özlemle meskenlerin üzerinde durdum,  
(Ancak) meskenlere değil, sakinlerindedir benim özlemim.*

*Dostlarımın şarkılarına olsa da özlemim,  
(Aslında) ben (onların) gönüllerini özledim.*

Endülüs'te arkadaş özlemini konu edinen şairlerden biri de Şâtibe doğumlu Ebu'l-Velîd b. el-Cennân el-Ensârî'dir. İbnü'l-Cennân el-Ensârî (öl. 650/1252), memleketinin Hıristiyan krallıkların kontrolüne geçmesinden sonra Doğu'ya doğru yönelerek Mısır, Şam ve Halep gibi yerlerde bir süre ikamet etmiştir. Doğu'da ikameti sırasında memleketi Endülüs'e ve orada bıraktığı arkadaşlarına vefasızlık ettiği yönünde haberlerin çıkması üzerine arkadaş özlemini dile getirdiği bir kaside yazmıştır. Kasidesinde, ülkesinden ve sevdiklerinden ayrılmış olsa da onları kalbinde taşıdığını, vatanına ve dostlarına sadık kaldığını ve hiçbir zaman onları

<sup>24</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/16; İbnü'z-Zekkāk el-Belensî, *Dîvân*, thk. Afife Mahmud Dirânî (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.), 198.

sevmekten vazgeçmeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca iftiracıların ve hasetçilerin sözlerinin kendisini etkilemediğine vurgu yapmıştır:<sup>25</sup>

وَأَنْتُمْ بَيْنَ ضُلُوعِي نُزُولُ	أَحْبَابُنَا وَدَعْنُكُمْ نَاطِرِي
يُقُولُ فِي دِينِ الْهَوَى بِالْحُلُولُ	حَلَلْتُمْ قَلْبِي وَهُوَ الَّذِي
بِأَنْبِيَاءٍ عَنِ حُبِّكُمْ لَا أُحْوَلُ	أَنَا الَّذِي حَدَّثَ عَنِّي الْهَوَى
وَلَيْثُلِ الْوَأَشِي لَكُمْ مَا يَقُولُ	فَلْيَزِدِ الْعَاذِلُ فِي عَذَابِهِ

*Dostlarım, kaburgalarımın arasına yerleşmişken,  
Gözlerime veda ettiniz.*

*Kalbim özlem yolunda eridiğini söylerken,  
Siz de benim kalbimi erittiniz.*

*Ben, özlemin hakkımda konuştuğu kişiyim:  
'Size olan sevgimden hiç vazgeçmeyeceğim'*

*(Öyleyse) kımayan kınamasını artırsın,  
Dedikoducular size istediğini söylesin.*

İbnu'l-Cennân, benzer bir şekilde başka bir kasidesinde arkadaşlarından ve dostlarından uzakta olsa da memleketi Şâtibe'ye ve Endülüs'te bıraktığı dostlarına bağlılığını hiçbir zaman yitirmeyeceğini ifade etmiştir. Yaşamı boyunca sevgi ve özleminin değişmeyeceğini vurgulayarak, bu bağların zaman ve mesafeyle zayıflamayacağını dile getirmiştir:<sup>26</sup>

لَا تَنْظُرُوا إِلَيَّ أَسْأَلُوا فَمَا مَذْهَبِي عَنْ حُبِّكُمْ يَنْتَقِلُ

*Sanmayın ki size olan özlemim bitecek,  
Benim size sevgim hiç değişmeyecek.*

Verilen örneklerden anlaşılacağı üzere genel olarak, Endülüs'teki özlem şiirleri zarafet, akıcılık, duyguların içtenliği, anlamların sadeliği ve üsluplarının harika oluşuyla nitelendirilebilir.

#### 1.4. Sevgiliye Özlem

Sevgiliye özlem şiirleri, ayrılık veya uzaklık gibi nedenlerle sevgiliden ayrı kalan kişinin duygularını ifade etmek için yazdığı şiirlerdir. Bu şiirlerde genellikle sevgilinin özlemi, onun yokluğunun yarattığı acı ve hüznün, birlikte geçirilen güzel anıların özlemlerle hatırlanması gibi temalar işlenir. Bu tür şiirlerde sıklıkla romantik

<sup>25</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/122.

<sup>26</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/121.

ve duygusal imgeler kullanılır, sevgilinin varlığı ve yokluğu arasındaki kontrast vurgulanır. Bu türe verilebilecek örneklerden biri Ebûbekir ez-Zübeydî'nin (ö. 379/988) cariyesine özlemini dile getirmek için yazdığı şiidir. Kurtuba'da Halifenin yanında sahip olduğu konuma rağmen memleketi İşbiliye'yi ve orada bıraktığı cariyesini özleyen şair, Halife el-Hakem el-Mustansir'den (ö. 366/976) izin alıp cariyesinin yanına dönmek istemiştir. Ancak Halifenin dönmesine izin vermemesi üzerine cariyesine duyduğu özlemi dile getirmek için şu beyitleri kaleme almıştır:<sup>27</sup>

لَا بُدَّ لِلْبَيْنِ مِنْ مَسَاعٍ	وَيُحْسِنُ يَا سُؤْلَمَ لَا تُرَاعِي
كَصَبْرِ مَيِّتٍ عَلَى التَّرَاعِ	لَا تَحْسِبِي صَبْرًا إِلَّا
أَشَدَّ مِنْ وَقْفَةِ الْوَدَاعِ	مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ عَذَابٍ
إِلَّا الْمُنَاحَاتِ فِي النَّوَاعِي	مَا بَيْنَهُمَا وَالْجَمَامِ فَرْقٌ

*Nedir bu yaşananlar, Selma umursamazsın!*

*Bir araya gelmemiz için uğraşmalısın.*

*Benim sabrettiğimi sanma sakın,*

*Özleminden ölmüş birinin sabrı kadardır sabrım.*

*Allah'ın yarattığı hiçbir acı olmadı,*

*Veda anındaki duruştan daha sancılı.*

*Bir fark yok veda duruşu ile ölüm arasında,*

*Cenazelerdeki yaslar dışında.*

Sevgiliye özlemi etkili bir şekilde dile getiren şairlerden biri de İbn Zeydûn'dur. Kurtuba'da Cehverîler (1031-1070) döneminde vezirliğe kadar yükselen İbn Zeydûn, daha sonra İbn Cehver'le arasının açılmasından dolayı hapse atılmıştı. Hapisten kaçıp kılık değiştirerek Kurtuba civarındaki ez-Zehrâ şehrine geri dönen şairi, mekânın güzelliği ve esintisinin yumuşaklığı büyülemişti. Eski günlerin anıları, keyif dolu eğlenceli günler ve sevgilisi Vellâde bintu'l-Mustekfî ile paylaştığı hatıralar zihninde canlanmış ve şu beyitleri kaleme almasına vesile olmuştur:<sup>28</sup>

وَالْأَفْئُقُ طَلَّقُوا وَمَرَأَى الْأَرْضِ قَدْ رَاقَا	إِنِّي ذَكَرْتُكَ بِالزُّهْرَاءِ، مُشْتَاتَا
كَأَنَّ رَقِي لِي، فَأَعْتَلَّ إِشْتِمَا	وَلِلنَّسِيمِ اغْتِيَالٌ، فِي أَصَاغِيلِهِ

<sup>27</sup> Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1900), 4/373; Şuceyrî, "eş-Şevk ve'l-ĥanîn", 173.

<sup>28</sup> Ahmed Balâfrîj - Abdulcelîl Halife, *el-Edebu'l-Endelusî* (Tatvan-Mağrib: Matba'atu'l-Vahdeti'l-Mağribiyye, 1941), 1/162; İbn Zeydûn, *Dîvân*, 194; Rih, "Şûretu'l-ĥanîn", 4470; Mehmet Ali Kılâz Araz, "İbn Zeydûn'un Şiirlerinde Vellâde İmajı", *Turkish Studies* 14/2 (2019), 204.

وَالرَّوْضُ عَنْ مَائِهِ الْفَضِّي، مُبْتَسِمٌ      كَمَا شَقَّقْتُ، عَنِ اللَّبَاتِ أَطْوَأَا

*ez-Zehrâ'da özlemle yanıp tutuşurken seni hatırladım,  
Ufuk apaçıktı, yeryüzü hoş bir görüntüye bürünmüştü.*

*Günbatımına doğru çıkan meltem dertli dertli esiyordu.  
Sanki o da bana acımış ve endişesinden yatağa düşmüştü.*

*Elbiseni açtığımda boynundaki incilerin beyazlığı gibi,  
Suları bembeyaz akmakta olan bahçeler gülümsüyordu.*

Şair, sevgilisine olan hasretini ve sevgisini vurgulayarak şiirine başlamıştır. Berrak gökyüzü ve yeryüzündeki büyüleyici güzellik, duygularını harekete geçirmiş, sevgilisine olan özlemini daha da derinleştirmiştir. ez-Zehrâ'da yaşadığı yalnızlığında kendisini teselli edecek bir dost arayan şair, nihayet aradığı dostları doğada bulmuş; meltemi kendisini teselli eden yumuşak kalpli bir insan, bahçenin durumunu gülen bir insan şeklinde ete kemiğe büründürmüştür.<sup>29</sup>

Endülüs'te, özlem temasıyla ilgili şiirler yazan kadın şairlerin varlığı da göz ardı edilmemelidir. Bu kadın şairler, şiirleriyle Endülüs Arap edebiyatının gelişimine önemli katkılar sağlamışlardır. Bu kadın şairlerden biri olan Vellâde bintu'l-Müstekfî, kendisine olan aşkıdan dolayı bazen hapse atılan bazen de hapisten kaçarak sürgün hayatı yaşayan İbn Zeydûn'a duyduğu özlemi şu beyitlerle dile getirmiştir:<sup>30</sup>

أَلَا هَلْ لَنَا مِنْ بَعْدِ هَذَا التَّفَرُّقِ      سَبِيلٌ فَيَشْكُو كُلُّ صَبٍّ بِمَا لَقِيَ  
وَقَدْ كُنْتُ أَوْقَاتَ التَّرَاوُرِ فِي النَّيْتَا      أَيْبْتُ عَلَى جَمْرٍ مِنَ الشَّقْوِ مُخْرِقِ  
فَكَيْفَ وَقَدْ أُمْسَيْتُ فِي حَالِ قِطْعَةٍ      لَقَدْ عَجَّلَ الْمَمْدُورُ مَا كُنْتُ أَتَّقِي  
تَمُرُ اللَّيَالِي لَا أَرَى الْبَيْنَ يَنْقُضِي      وَلَا الصَّبْرُ مِنْ رِقِّ الشَّقْوِ مُعْتَقِي

*Acaba bu ayrılıktan sonra bizim için bir çare var mı (ki),  
Her aşık başına gelenlerden şikayetçi.*

*Kışın ziyaret ettiğimizde birbirimizi,  
Yakıcı özlem ateşinden uykusuz geçirirdim geceyi.*

*Nasıl akşam ederdim ayrılık acısıyla,  
Kader korktuğum şeyi getirmişti başıma.*

*Ayrılık bitmiyor geceler aksa da  
Sabrın da niyeti yok özlem esaretinden beni azada.*

<sup>29</sup> Rîh, "Şûretu'l-ĥanîn", 4470-4471.

<sup>30</sup> Menekşe Aydın, *Endülüs Arap Edebiyatında Kadın Şairler: Vellâde Bint Müstekfî-Billâh Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 60-61; Ömer İshakoğlu, "Endülüs Arap Edebiyatının Gelişmesinde Kadın Şairlerin Rolü", *Nüsha* 47 (2017), 161-162.

### 1.5. Gurbetten Şikâyet

Endülüs Arap şiirinde özlemle bağlantılı olarak veya özlemin bir alt konusu olarak işlenen konulardan biri de gurbetten şikâyettir. Bu tür şiirlerde şairlerin öncelikle içine düştükleri kendi durumlarını anlatarak gurbetten yakındıkları görülmektedir. Örneğin; Benî Ahmer dönemi şairlerinden olan İbn Sa'îd el-Mağribî el-'Ansî, pek çok Endülüslünün bir gelenek haline getirdiği üzere ilim tahsili için Mısır'a gitmeye karar vermiştir. Fakat Mısır'a ulaştığı ilk günden itibaren bir türlü umduğunu bulamayan şair, yalnızlık içinde geçirdiği her gün gurbetin ağırlığını daha derinden hissetmeye başlamıştır. Endülüs'ü düşündükçe içindeki özlem daha da artmış ve bir müddet sonra bu özlem, yüreğinde tutuşan hasret ateşine dönüşmüştür. Yalnızlığın ve gurbetin ağırlığı altında kalan şair, gurbet ve özlemle karışık duygularını şiir kalıplarına dökerek bir nebze olsun rahatlamak için aşağıdaki beyitleri kaleme almıştır:<sup>31</sup>

أَصْبَحْتُ أَعْرَضُ الْوُجُوهَ وَلَا أَرَى	مِنْ بَيْنِهَا وَجْهًا لِمَنْ أُدْرِيهِ
عَوْدِي عَلَى بَدْنِي ضَالًّا بَيْنَهُمْ	حَتَّى كَأَنِّي مِنْ بَقَايَا النَّيِّهِ
وَيَحُ الْغَرِيبِ تَوَحُّشَتْ أَلْحَاظُهُ	فِي عَالَمٍ لَيْسُوا لَهُ بِشَيْبِهِ
إِنْ عَادَ لِي وَطَنِي اعْتَرَفْتُ بِحَقِّهِ	إِنَّ التَّعَرُّبَ ضَاعَ عُمْرِي فِيهِ

*Önüme çıkan yüzleri durdurmaya başladım,  
(Yine de) içlerinden tanıdık bir yüz bulamadım.*

*Sanki çölde kaybolan İsrailoğullarımdanım,  
(Zira) hep başladığım aynı yere ulaştım.*

*Kendisine benzemeyenlerin âleminde,  
Yazık gözleri yalnızlıktan sıkılan garibe.*

*Ülkeme dönersem hakkını itiraf edeceğim,  
Gurbette ömrümün boşa gitti(ğini söyleyeceğim).*

Görüldüğü üzere şairin tanıdık bir yüz aradığını fakat bulamadığını ifade etmesi içine düştüğü yabancılık ve yalnızlık duygularının yanı sıra karşılaştığı hayal kırıklığı ve içsel boşluğu ifade etmektedir. Kur'an'da, hikâye edilen "Çölde kaybolan İsrailoğulları"<sup>32</sup> metaforundan yararlanması ve devamında "Hep başladığım aynı yere ulaştım" dizesi, şairin gurbet ve yalnızlık arasında tekrarlayan bir döngü içinde olduğunu herhangi bir değişim veya ilerleme kat edemediğini göstermektedir. "Ülkeme dönersem hakkını itiraf edeceğim" dizesi ise şairin Endülüs'e geri dönme arzusunu ifade ederken, "Ona gurbette ömrümün boşa gittiğini

<sup>31</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/262; Buflâka, "el-Gurbetu ve'l-ĥanîn", 69; Rih, "Şûretu'l-ĥanîn", 4454.

<sup>32</sup> el-Mâide 5/26.

söyleyeceğim” ifadesi ise, uzun süreden beri bir arayış içinde geçen zamanının anlamsızlığını ve kaybettiği fırsatları ifade etmektedir.

Endülüs'ten Doğu'ya seyahat eden şairlerden biri de Baskenhâde ismiyle meşhur olan Ebûbekir Muhammed b. el-Kâsım el-Kâtib'dir. Aslen Vâdilhicâre (Guadalajara) şehrinde olan şair, yaşamını Kurtuba'da sürdürmekteyken meydana gelen siyasî karışıklıkların ardından Doğu'ya gitmeye karar vermiştir. Irak, Şam ve Halep gibi yerlerde bir süre dolaştıktan sonra tekrar Endülüs'e dönmüş ve Danye (Dénia) şehrine yerleşmiştir. Baskenhâde, Halep'teyken Endülüs'e olan özlemini ve gurbetteki durumunu şu beyitlerle izah etmiştir:<sup>33</sup>

أَمَلٌ فِي الْعَرْبِ مَوْصُولُ النَّعَبِ	أَبْنُ أَقْصَى الْعَرْبِ مِنْ أَرْضِ حَلَبِ؟
مَنْ جَفَاهُ صَبْرُهُ لَمَّا اغْتَرَبَ	حَنَّ مِنْ شَوْقِي إِلَى أوطَانِهِ
بَيْنَ شَوْقِي وَعَنْاءٍ وَنَصَبِ	جَالٌ فِي الْأَرْضِ لِسَجَاةٍ حَائِرًا
مُسْتَعِينًا بَيْنَ عَجْمٍ وَعَرَبِ	كُلُّ مَنْ يَلْفَاهُ لَا يَعْرِفُهُ

*Endülüs, Halep'in neresindedir,  
Batı'ya dönme umudu(m) sürekli (çaba içinde)dir.*

*Gurbete çıktığında sabrı tükenen kişi,  
Vatanı Endülüs'ü çok özledi.*

*Hasret, cefa ve yorgunluk içinde,  
Karanlıklarda yolunu kaybederek dünyayı gezdi.*

*Yardım isteyerek Arap ve acemlere çağırdı,  
(Ama) karşılaştığı hiç kimseyi tanıyamadı.*

Bu şiir, Endülüs'ü özlemle anlatan bir kişinin duygularını ve yaşadığı zorlukları dile getirmektedir. Şairin Endülüs'ten uzakta gurbette olması, derin bir özlem ve acının kaynağı olmuştur. Sabrının tükenmeye başladığı bir noktada, vatanı Endülüs'ü özlemeye başlamıştır. Ancak, yabancı bir yerde yaşadığı hasret, zorluklar ve yorgunluk kaybolmuş hissine kapılmasına neden olmuştur. Şairin, yardım isteyerek Arap ve Acemlere çağrıda bulunması, çaresizliğini ve onu kucaklayacak bir topluluğa ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Ancak, "Karşılaştığı hiç kimseyi tanıyamadı" ifadesiyle, aslında kendisini tam olarak anlayacak birini bulamadığı izlenimi vermektedir. Şair, bu şiirde Endülüs'ü sadece fiziksel bir mekân olarak değil, aynı zamanda bir özlem ve hasretin sembolü olarak da kullanmaktadır. Endülüs, bir vatanı temsil ederken, aynı zamanda umudu ve geri dönme arzusunu da simgelemektedir. Bu nedenle, şiir, bir yandan acı dolu bir özlemi anlatırken, diğer yandan da umut ve direnci temsil etmektedir.

<sup>33</sup> Makkarî, *Nefhu't-ṭîb*, 2/95.

Şair İbn Sa'îd el-Mağribî el-'Ansî, gurbette karşılaştığı zorlukları anlatırken, Endülüslülere gurbete çıkmamaları konusunda uyarılarda bulunmuştur:<sup>34</sup>

يَا أَجْبَائِ اسْمَعُوا بَعْضَ الَّذِي  
يَتَلَقَّاهُ الطَّرِيدُ الْمُعْتَرِبُ  
وَلْيَكُنْ زَجْرًا لَكُمْ عَنْ غُرْبَةٍ  
يَرْجِعُ الرَّأْسُ لَدَيْهَا كَالذَّنْبِ  
وَاحْمِلُوا طَعْنًا وَضَرْبًا دَائِمًا  
فَهُوَ عِنْدِي بَيْنَ قَوْمِي كَالضَّرْبِ

*Ey dostlarım! Kovulmuş olan gurbetçinin,  
Şu (perişan) haline kulak verin.*

*Bu halim, sizi gurbetten alıkoyan bir ibret olsun,  
Yoksa baş iken gurbette kuyruk gibi olursun.*

*Düşmana karşı şiddetle savunun vatanınızı  
Sanki baldır halkımın arasında savunmak vatanı.*

Şair bu şiirinde, “Ey dostlarım! Kovulmuş olan gurbetçinin, şu (perişan) haline kulak verin.” diyerek, gurbet yaşamının zorluğu konusunda önemli uyarılarda bulunmuştur. “Bu halim, sizi gurbetten alıkoyan bir ibret olsun.” sözüyle vatanlarını terk etmemeleri konusunda uyarırken, “Gurbette kuyruk gibi olursun” ifadesi, gurbetin insanı sıradan bir kişi haline getirebileceğine işaret etmiştir. Şair, son iki dizede ise “Düşmana karşı şiddetle savunun vatanınızı, sanki baldır halkımın arasında savunmak vatanı.” ifadeleriyle halkın arasında düşmana karşı vatanı savunmanın gurbete düşmekten çok da tatlı olduğunu belirterek, Endülüslülere gurbete çıkmak yerine birlik ve beraberlik içinde vatanları için mücadele etmeye teşvik etmiştir.

## Sonuç

Arap edebiyatında özlem temasının en fazla işlendiği yer Endülüs'tür. Endülüs'te özlem temasıyla ilgili ilk şiir nazmeden kişi, Endülüs Emevî devletinin kurucusu Abdurrahman ed-Dâhil'dir. Abdurrahman ed-Dâhil, Endülüs'te her türlü imkâna sahip olmasına rağmen Doğu'ya giden bir kervan gördüğünde memleketi Şam'ı ve orada bulunan dost ve akrabalarını hatırlamış, memleketine ve onlara olan özlemine etkileyici ve duygusal ifadelerle dile getirerek özlem şiirleriyle ilgili kendisinden sonra gelen Endülüslü şairlere öncülük etmiştir. Endülüs'te özlem şiirleri, ilk ortaya çıktığı dönemde genellikle Doğu'ya duyulan özlemi ifade etmek için yazılmıştır. Ancak zamanla, Endülüs'ün vatan olarak benimsenmesiyle birlikte, özlem şiirleri kendine özgü bir kimlik kazanmıştır. Bu kimlik, Endülüs'ün özgün kültürü, coğrafyası ve tarihinden beslenen duygu ve düşüncelerle şekillenmiştir.

<sup>34</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/95.

Endülüslü şairlerin şiirlerinde özlem duygusu; vatan özlemi, aile özlemi, arkadaş özlemi, sevgiliye özlem ve gurbetten şikâyet şeklinde sıralanabilecek beş ana temada yoğunlaşmıştır. Endülüslü şairler Mülûkû't-tavâif döneminden itibaren baş gösteren siyasî ve sosyal şartlar nedeniyle özlem temasına yoğun bir ilgi göstermişler ve sürekli olarak Arap şiirine kazandırdıkları örnekler sayesinde gerek nitelik, gerek nicelik, gerekse gerçek duyguları yansıtması bakımından doğulu şairleri geçmiştir. İbn Zeydûn, Ebu'l-bekâ' er-Rundî ve Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb gibi pek çok Endülüslü şairin divanlarından anlaşıldığı üzere Endülüslü şairler genel olarak özlem temasını müstakil olarak ele almışlardır.

Özlem ve gurbet temasını işleyen şairler için Endülüs'ün büyüleyici doğası, daima duyguları tetikleyen ve şiirlerine ilham veren en önemli kaynaklardan biri olmuştur. Şairler, doğanın kollarında yaşadıkları anıları ve keyifli zamanları asla unutmamışlar, ifade etmek istedikleri özlem duygularını çoğunlukla tabiatla sentezlemeyi tercih etmişlerdir. İbn Zeydûn'un Vellâde bintü'l-Müstekfî için yazdığı şiirinde görüldüğü gibi bazen de doğadaki tabiat unsurlarını ete kemiğe büründürerek kişileştirme sanatına başvurmuşlardır.

Endülüs özlem şiirlerinde dikkat çeken bir başka bir husus ise şairlerin gençliklerine göndermede bulunmalarıdır. Bu göndermeler, şairin kişisel deneyimlerini ve duygularını Endülüs'ün sembolik anlamlarıyla birleştirerek şiirin içsel zenginliğini artırmakta ve okuyucuya daha güçlü bir duygu aktarımı sunmaktadır. Bu nedenle, Ebu'l-bekâ' er-Rundî ve İbn Hafâce gibi bazı şairler, özlem temasını işledikleri bazı şiirlerinde gençliğe göndermelerde bulunarak, geçmişlerini gençlikleriyle özdeşleştirmişlerdir. Hayatlarının en parlak günlerini gençlik yıllarında yaşamaları, bunun ardındaki temel neden olarak görülmüştür.

Son olarak Endülüslü şairlerin şiirlerinde yankılanan hasret, özlem ve ayrılık duyguları, Müslüman hâkimiyeti altındaki dönemde yaşanan deneyimleri ve toplumsal dokuyu yansıtmaktadır. Şairlerin bu duyguları şiirlerinde işlemesi, sadece edebi açıdan değil, aynı zamanda tarihsel ve kültürel açıdan da büyük bir öneme sahip olduğu ifade edilebilir.

**Kaynakça/References**

- ‘Abbâs b. Mirdâs es-Selemî. *Dîvân*. thk. Yahyâ el-Cebbûrî. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1991.
- Araz, Mehmet Ali Kılay. “İbn Zeydûn’un Şiirlerinde Vellâde İmajı”. *Turkish Studies* 14/2 (2019), 199-2018. 10.29228/TurkishStudies.22786
- ‘Atîk, ‘Abdul‘azîz. *el-Edebu’l-Arabî fi’l-Endelus*. Beyrut: Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1976.
- Aydin, Menekşe. *Endülüs Arap Edebiyatında Kadın Şairler: Vellâde Bint Müstekfî-Billâh Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Balâfrîj, Ahmed - Halife, Abdulcelîl. *el-Edebu’l-Endelusî*. Tatvan-Mağrib: Matba’atu’l-Vahdeti’l-Mağribiyye, 1941.
- Buflâka, Seyfu’l-İslâm. “el-Ġurbetu ve’l-Hanîn fi’n-Naşşî’s-şîri’l-Endeleusî beyne’s-Sâbit ve’l-Muteğayyir”. *Mecelletu Buhûsi Câmi’ati’l-Cezâyir* 2/9 (Haziran 2016), 68-89.
- Çiftçi, Faruk. *Endülüs Arap Edebiyatı -Hilafet Dönemi-*. Konya: Dâru’l-Mirkât, 2022.
- Dâye, Muhammed Rıdvân. *Fi’l-Edebi’l-Endelusî*. Dimaşk - Beyrut: Dâru’l-Fikr - Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, 2000.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi I Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2009.
- Göçemen, Yakup. “Mahmûd Sâmî el-Bârûdî’nin Şiirinde Özlem”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2020), 167-202. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.768687>
- Halilî, Mehâ Rûhî İbrâhim. *el-Hânîn ve’l-ğurbe fi’s-şîri’l-Endelusî “aşru siyâdeti Ġrnata”*. Nablus: Câmi’atu’n-Necâhi’l-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü’l-a-yân*. thk. İhsân ‘Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.
- İbn Hafâce el-Endelusî. *Dîvân*. thk. ‘Umer Fârûk et-Tabbâ. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1994.
- İbn Zeydûn. *Dîvân*. thk. Yusuf Ferhât. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2. Basım, 1994.
- İbnü’l-Hatîb, Lisânüddin. *Dîvânü Lisânüddîn İbni’l-Hatîb*. thk. Muhammed Miftâh. 2 Cilt. b.y.: Dâru’s-Sekâfe, 1989.

- 
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin. *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- İbnü'z-Zekkâk el-Belensî. *Dîvân*. thk. Afife Mahmud Dirânî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.
- İsa, Fevzi. *eş-Şiru'l-Endelusî fî 'Aşri'l-Muvaahhidîn*. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2007.
- İshakoğlu, Ömer. "Endülüs Arap Edebiyatının Gelişmesinde Kadın şairlerin Rolü". *Nüşa* 47 (2017), 149-172.
- Luhaydân, Nâsır Hamûd. "el-Ĥânîn ve'l-ğurbe fi'ş-şiri'l-Endelusî". *Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyyeti'l li'l-Benât bi-Demenhûr* 4/4 (2019), 462-512.
- Makkarî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Meşe, Ramazan. "Endülüs Şiirinde Doğu'ya Özlem". *Artuklu Akademi* 9/1 (Haziran 2022), 23-38. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1052501>
- Özel, Harun. "Endülüs Şiirinde Peygamber Methiyeleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 621-645. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139450>
- Özel, Harun. *Endülüs Şiirinde Zühhd*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Râkîb, 'Ümeriye - Hayre, Eslâ. *Teymetu'l-ğurbe ve'l-ĥanîn fi'ş-şiri'l-Endelusî İbn Ĥâtîme unmunzecen*. Cezayir: Mevlâye et-Tâhir Üniversitesi, Lisans Tezi, 2018.
- Rîh, Muhammed Huveydâ. "Şûretu'l-ĥanîn fî şiri İbn Zeydûn dirâsetun fenniyye". *Girga Arap Dili Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 5/21 (2017), 4445-4502.
- Şuceyrî, Muhammed 'Âdil Muhammed. "eş-Şevk ve'l-ĥanîn tecelliyen li't-tabîri'n-nefsî fî şiri resâi'l-müdüni'l-Endulusiyye". *Mecelletu'l-Fârâbî li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 2/2 (2023), 170-184.
- Uzunyaylalı, Muhammet Emin. *Endülüs Arap Şiirinde Vatan Teması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 103-128.

Issue: 19, 2024, 103-128.

## Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin *Usulü'd-dîn* Adlı Eserinde Çocukların İmanı Meselesi

The Issue of Children's Faith in 'Abd al-qâhir al-Baghdâdî's *Uşûl al-dîn*

### Mehmet Taşdelen

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelâm Bölümü

Asst. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Kalâm, Gaziantep/Türkiye

[mehmet.tasdelen@gibtu.edu.tr](mailto:mehmet.tasdelen@gibtu.edu.tr) | ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3770-0847> ROR ID: [04nvp675](https://ror.org/04nvp675)

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
23 Mart 2024	23 March 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
20 Haziran 2024	20 June 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

#### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Taşdelen). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Taşdelen).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Taşdelen, Mehmet. "Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin *Usulü'd-dîn* Adlı Eserinde Çocukların İmanı Meselesi". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 103-128. DOI: [10.52886/ilak.1457596](https://doi.org/10.52886/ilak.1457596)

#### Atıf/ Cite as

Taşdelen, Mehmet. "The Issue of Children's Faith in 'Abd al-qâhir al-Baghdâdî's *Uşûl al-dîn*". *Theological Academia* 19 (June 2024), 103-128. DOI: [10.52886/ilak.1457596](https://doi.org/10.52886/ilak.1457596)

## Öz

İslâm inanç sisteminin ana konularından biri imandır. İman, temel anlamda Allah'ın Hz. Peygamber aracılığıyla gönderdiği her şeyi kalp ile tasdik etmektir. İmana muhatap olan kimseye sorumluluk sahibi yani mükellef denir. Dini bir emirle muhatap olmanın çeşitli merhaleleri bulunmaktadır. Teklifin yapıldığı muhatapın durumunun uygunluğu anlamında ehliyetli olması gerekir. Ehliyeti; temyiz, bulûğ ve rüşd olmak üzere üç temel kavramla ifade etmek mümkündür. İlk kavramdan üçüncüsüne doğru ehliyetin kemâle erdiği anlamında tam ehliyetli olan muhatap tüm dini emirleri ve ibadetleri yerine getirmekle mükelleftir. Bu kavramların bir kısmını taşımayan çocukların durumu ve iman etmekle sorumlu olup olmadıkları konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Yani çocuklarda iman etmenin farz oluşu ve iman etmekle mükellef olmaları durumu nasıl anlaşılmalıdır? Bu problem İslâm kelâmında daha çok teklif çerçevesinde istitâat ve kudret kavramlarıyla beraber ele alınmaktadır. Klasik kelâm kitapları incelendiğinde çocukların imanla sorumlu olmalarıyla ilgili detaylı bilgiler toplu bir halde ve net bir şekilde işlenmemektedir. Genelde dolaylı ve kıyaslama yoluyla olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin, *Usûlü'd-dîn* adlı eserine bakıldığında bu meseleyi ayrı iki başlık altında ele aldığı görülmektedir. Bağdâdî, diğer kaynaklarda pek geçmeyen bir şekilde çocukların iman etmesi üzerinde durmaktadır. Bağdâdî, iman bahsinde işlediği çocukların iman etmesinin vücûbiyeti ve çocukların iman etmelerinin durumu ile ilgili olarak önce muhalif görüşleri vermekte ardından kendi görüşlerini açıklamaktadır. Onun yaklaşımından ortaya çıkan sonuca göre öncelikle bir insanda imanun sıhhati ve marifet, aklın kemâline bağlanmaktadır. Akıl kâmil olursa iman ve marifetten söz edilebilir. Ardından imanın vacip olması zamanı ise akılla beraber bulûğunda olması gerektiğini şart koşmaktadır. Aklın tek başına yeterli olmayıp bulûğa ermenin de gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ikisinin bir arada olmasından sonra nassın devreye girmesiyle vücûbiyetin başlayacağı belirtilmektedir. Böylelikle akıl ve bulûğ tek başına yeterli olmayıp ancak şer'î bir dayanakla vacipliği söz konusu olur. Bu nedenle daha çok nakilci bir yaklaşımın ağırlık kazandığı söylenebilir. Bağdâdî, çocukların bulûğdan önce veya sonra iman edip etmemesini anne babasına göre değil de çocuğun kendi durumuna göre değerlendirmek gerektiğini savunmaktadır. Çocuk bulûğdan önce mü'min olarak vefatında Müslümanların gördüğü muameleyi görmesi gerektiği hatta vacip olduğunu belirtmektedir. Ancak bulûğdan sonra kendi tercihi ile ebeveyninin İslâm dışındaki dinini seçmesi durumunda ise dinden çıkacağını belirtmektedir. Bu şekilde imanda şahsiliğin olması gerektiği üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Tüm bu bilgiler ışığında Bağdâdî'nin iman konusundaki genel yaklaşımının, mensubu olduğu Eş'arî geleneğin bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür. Bağdâdî meseleleri işlerken önce muhaliflerinin görüşlerini vermekte ve delilleriyle doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Ardından müntesibi olduğu mezhebinin yaklaşımıyla beraber kendi görüşünü de vererek hem düşüncesini hem de mezhebine olan bağlılığı göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Teklif, İman, Çocukların İmanı, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Usûlü'd-dîn.

**Abstract**

One of the main subjects of the Islamic belief system is faith. In a basic sense, faith is to affirm with the heart everything that Allah has sent through the Prophet. The person who is the addressee of faith is called a responsible person, i.e. an obliged person. There are various stages of being addressed with a religious command. The addressee to whom the offer is made must be competent in the sense of the suitability of his condition. It is possible to express capacity with three basic concepts: appeal, puberty and *rushd*. From the first concept to the third, the addressee who is fully competent in the sense that the capacity has reached its maturity is obliged to fulfil all religious orders and worships. There are different approaches to the situation of children who do not have some of these concepts and whether they are responsible for believing. In other words, how should the obligatory belief in children and their obligation to believe be understood? In Islamic theology, this problem is mostly dealt with within the framework of the proposal together with the concepts of will and power. When the classical theological books are analysed, detailed information about the responsibility of children for faith is not treated in a collective and clear manner. It is generally understood to be indirect and by analogy. However, when we analyze 'Abd al-qâhir al-Bağhdâdî's, *Uşûl al-dîn*, we see that he deals with this issue under two separate titles. Al-Bağhdâdî emphasises the belief of children in a way that is not mentioned in other sources. Regarding the *wujûb* of children's belief and the status of children's belief, Bağhdâdî first presents the opposing views and then explains his own views. According to the results of his approach, first of all, the soundness of faith and knowledge in a human being depends on the perfection of the intellect. If the intellect is perfect, one can speak of faith and knowledge. Then, when faith becomes obligatory, he stipulates that it must be in puberty along with the intellect. It is emphasised that the intellect alone is not sufficient, but also the attainment of puberty is necessary. After the combination of these two, it is stated that *wujûbiyyah* will begin when the *nass* comes into play. Thus, reason and puberty alone are not sufficient, and *wujûbiyyah* can only be spoken of with a *sharî'ah* basis. For this reason, it can be said that a more transmissionist approach has become dominant. Bağhdâdî argues that whether children believe before or after puberty should be evaluated according to the child's own situation, not according to his parents. He states that if the child dies as a believer before puberty, he should be treated as Muslims are treated and even obligatory, but if he chooses his parents' religion other than Islam by his own choice after puberty, he will leave the religion. In this way, it is understood that he emphasises the necessity of individuality in faith. In the light of all this information, it is possible to say that Bağhdâdî's general approach to faith is a reflection of the Ash'arite tradition to which he belongs. While dealing with the issues, Bağhdâdî first presents the views of his opponents and shows that they are not correct with their evidences. Then, he gives his own opinion along with the approach of his sect, showing both his thought and his loyalty to his sect.

**Keywords:** Kalâm, Offer, Faith, Children's Faith, 'Abd al-qâhir al-Bağhdâdî, *Uşûl al-Dîn*.

## Giriş

İman meselesi, İslâm kelâmının en başta gelen konularındandır. İmanın tanımı, içeriği, iman-amel ilişkisi, imanda istisna, mukallidin imanı, iman etme veya etmeme bakımından insanların isimlendirilmesi gibi alt başlıklar en önemlileri arasında yer almaktadır.

İman etmede mükellefiyet ise iman konusunun en başında ele alınmaktadır. Kimler iman etmekle mükelleftir, bunun şartları var mıdır, varsa nelerdir? soruları aslında İslâm dini ile muhatap olan herkesi ilgilendirmektedir. Bu mesele öncelikle kelâm ve mükellefiyet açısından ele alınması yönüyle İslâm hukuku eserlerinde işlenmektedir. Kelâm ilminin bu meseleye yaklaşımı hem teorik hem de pratik alandadır. İnsanın teklife muhatap olan sorumlu bir varlık olması, hayata ve dünyaya bakışını şekillendirmektedir.<sup>1</sup> Bu insanın, kendisine teklif edilenleri gerçekleştirebilmek için belli yeterlilik ve yetkinliklere sahip olması gerekir.

Buradan hareketle iman etmekle mükellef tutulan insanlar henüz çocukken bundan sorumlu mudur veya iman kendisi de bir teklif olduğuna göre bunun muhatapları arasında çocuklar da var mıdır? Çünkü çocukluk maddi yapısı yanında ruhi ve psikolojik açıdan da gelişmesi henüz tamamlanmamış bir yapıya sahiptir. Kelâm ilminde iman edip etmemesi açısından bakıldığında değerlendirmenin genelde teklif ve istitâat kavramları çerçevesinde ele alınarak iman meselesine dâhil edildiği söylenebilir. Bu bilgiler ışığında çocukların imanı problemini anlayabilmek için bir kısım kavramlara da kısaca açıklık getirmek konunun anlaşılması açısından uygun olacağı düşünülmektedir.

Bu çalışma, çocukların iman etmek ile mükellef olup olmadıkları yönüyle ele alınmasını amaçlanmaktadır. Özellikle bu problemin Abdulkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-1038) tarafından *Usûlü'd-dîn*<sup>2</sup> adlı eserinde işlenmektedir. Aslında bu şekilde özel bir başlıkla çocukların imanının ele alınmasının pek alışılan bir durum olmadığını hatırlatmak gerekir. Klasik kelâm kitaplarında iman bahsi ele alınırken çocukların imanı ile ilgili hususların genelde teklif içerisinde bir iki cümle ile işlendiğini söylemek mümkündür. Kelâm literatüründe özellikle iman bahsi yerine daha çok istitâat ve teklif başlıkları içerisinde ileri sürülen şartlar, iman cihetiyle çocuklara uyarlanarak bir netice elde edildiği veya edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bağdâdî ise eserinde bu hususu ayrı bir başlık altında ele alması dikkatleri çekmektedir. Zaten literâtür taramasında, çocuklarda imana dair teferruatlı ayrı bir çalışmanın olmadığını söylemek mümkündür. Bu nedenle klasik kitaplardan olan Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde bu konuyu işleyişi ele almanın faydalı olacağı düşünülmektedir.

<sup>1</sup> Mahmut Ay, "Eş'ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 92.

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temûmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu'd-Devlet, 1928), 256-262.

## 1. Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Usûlü'd-dîn Adlı Eserinde Konuların İşleniş Tarzı

Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin eserleri incelendiğinde onun velûd bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmından mezhepler tarihine, fıkıhtan, edebiyata ve matematikten geometriye kadar çok geniş bir yelpazede ilmi yetkinliğinin olduğu görülmektedir. Bağdâdî, eserlerinde konuları belli bir düzen içerisinde ele almasında birçok alanda eser yazmasının<sup>3</sup> yanında matematikçi kişiliğinin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Diğer eserlerinde göstermiş olduğu düzenli üslupla belli bir sıra ve başlıklandırmayla meseleleri ele alma metodunu<sup>4</sup> bu eserine de yansıtmaktadır.<sup>5</sup>

Müellifin, *Usûlü'd-dîn* adlı eseri incelendiğinde konuları öncelikle temel başlıklara ayırdığı görülmektedir. Bu temel başlıkların toplam on beş olduğu ve asıl olarak isimlendirdiğini ardından her bir aslı da meseleler adıyla alt başlıklara ayırarak işlediği görülmektedir. Bu eserde ele aldığı meselelerin hemen hemen hepsinin başında ve giriş kısmında önce neleri işleyeceğini verdiği başlıklarda kısaca ifade ederek o alanla ilgili çerçeveyi çizmektedir. Başlıklar altında ele aldığı konuları da fazla dağıtmadan yeterli bilgiler vermekle yetinmektedir. Bu açıdan bakıldığında ele aldığı konuları özellikle de ehl-i sünnet akidesini açık, ayrıntılı ve titiz bir üslupla matematiksel bir sistem içinde açıklamakta, savunmakta ve muhaliflerini de aynı titizlikle eleştirmektedir.<sup>6</sup> Bu onun tertip ve tasnife son derece önem verdiğini göstermesi açısından önemlidir.<sup>7</sup>

Yukarıda belirtilen açıklama çerçevesine Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn*'de, on ikinci asılda ele aldığı iman konusunu şu şekilde başlıklara ayırdığı görülmektedir:

On ikinci Asıl: İmanın Aslı: Bu asıl on beş meseleyi kapsamaktadır. 1-İman ve Küfrün Hakikati, 2-Taata ve Ma'siyetin Hakikati, 3-İmanın Artıp-Eksilmesi, 4-İmanda İstisnanın Cevazı, 5-Taklidi İnanca Sahip Olanın İmanı, 6-Çocuğun (Sıbyanın) İman Etmesi ve İmanın Kendisine Vacip Olma Vakti, 7-Müşriklerin Zürriyetinden Vefat Edenlerin Hükmü, 8-İslâm Davetinin Kendisine Ulaşmadığı Kimsenin Hükmünün Beyanı, 9-İmanı ile İrtibatı Kesilenin Beyanı, 10-Küfre Delalet Eden Fiiller Hakkında, 11-Nübüvvet Öncesi Peygamberlerin Dini Hakkında, 12-Taati Sahih Olan İle Taati

<sup>3</sup> Diğer eserleri için bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Abdulkahir el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/245; Muhammed Aruçî, *Abdulkahir el-Bağdâdî ve el-Esma ve's-Sıfat Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 19-55.

<sup>4</sup> Meselâ *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eseri beş ana başlık altında ve birincisi hariç diğer her ana başlığı üç, beş, yedi, sekiz ve on dört gibi çeşitli alt başlıklarla işlemektedir. bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Höşt (Kahire: Mektebetü İbn-i Sînâ, 1988), 23-317.

<sup>5</sup> Mehmet Arıcı, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Nübüvvet ve Âhiret Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 9-11.

<sup>6</sup> Bağdâdî'nin kullanmış olduğu eleştiri metodu için bk. Hüseyin Doğan, *Abd El-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 83-141.

<sup>7</sup> Mustafa İrmaklı, *Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Ehl-i Sünnet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 4.

Sahih Olmayanın İzahı, 13-Taat ile Günahların Kısımları, 14-İmanın Şartı İle Öncülleri Hakkında, 15-Dârin Hükmü ile Dâru'l-Küfr ve Dâru'l-İmanın Ayrışmasının İzahı.<sup>8</sup>

Abdulkâhir el-Bağdâdî'de "çocuklarda iman" konusuna geçmeden önce bu alanla ilgili bazı kavramların bilinmesinde fayda vardır. Bunlar bir insanın çocukluk devresi ve daha sonrasının anlaşılması açısından başta temyiz, bulûğ, rüşd olmak üzere ehliyet ve teklif kavramlarıdır.

### 1. 1. Temyiz

Temyiz kelimesi "myz" den mastar olup lûgatta "bir kısmını diğerinden ayırmak, benzerler arasında ayırım yapmak, manaların kendisiyle istinbat edildiği aklî kuvve"<sup>9</sup> anlamına gelmektedir. Terim olarak iyi ile kötüyü, kötü ile çirkini, kâr ile zararı ayırt etmeye yarayan zihnî melekeler açısından yeterli kimseyi ifade eden bir kavramdır.<sup>10</sup> Kişinin ibadetlerle mükellef ve hukukî-cezaî ehliyetine sahip olabilmesi için temyiz gücüne sahip olması gerekir. Bu ehliyetine sahip olmayan küçük yaştakiler ve bulûğa ermemiş olanlar malî sorumluluk dışında herhangi bir dinî emirle yükümlü olmadıklarına dair Hz. Peygamber'in, "Üç kimseden kalem kaldırıldı (dinî yükümlülüklerden muaf tutuldu): Bulûğa erinceye kadar çocuktan, uyanuncaya kadar uyuyandan ve şifa bulununcaya kadar akıl hastasından."<sup>11</sup> anlamındaki hadisi delil olarak gösterilmektedir. İslâm hukuku açısından genel olarak yedi yaş temyiz başlangıcı kabul edilmektedir. Mümeyyiz olarak ifade edilen bu çocuklar eksik ehliyetli olup reşîd olarak bulûğa erince tam ehliyet sahibi olur. Kişi bulûğa erdiğinde reşîd değilse bile ibadetler, aile ve ceza hukuku açısından tam ehliyetli kabul edilmekte ancak malî muameleler bakımından ise eksik ehliyetli sayılmaktadır. Buradan hareketle temyiz anlamında akıllı olma yedi yaşına girildiğinde başlamakta, bulûğla gelişmekte ve rüşd ile de en olgun şeklini aldığı kabul edilmektedir.<sup>12</sup>

### 1.2. Bulûğ

Sözlükte "blğ" fiilinden mastar olan bulûğ "ulaşmak, sonlanmak" anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> Terim olarak çocuğun cinsî ve bünyevî ergenlik dönemine ulaşmasını ifade edip bu durumdaki kimseye de bâliğ denir. Ergenlikten asıl maksat kişinin aklî

<sup>8</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 247.

<sup>9</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119), "myz", 2/4307; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kurân*, thk. Muhammed Seyyid Kılanî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), "myz", 478; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 21.

<sup>10</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 562.

<sup>11</sup> Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nasuriddîn Elbânî (Riyad: Meketbetü'l. Ma'ârif, ts.), "Hudûd", 16 (No. 4398).

<sup>12</sup> Hamdi Döndüren, "Âkıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/247.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, "blğ", 2/345; İsfahânî, "blğ", 60

ve ruhî yönden ergen olması anlamında ise de bunun tespiti çok zor olup ölçüsü oldukça değişiklik gösterebilmektedir.<sup>14</sup> Ayrıca kişinin akî ve ruhî gelişmesiyle biyolojik gelişimi arasında kuvvetli bir paralellik de vardır. Bulûğ bir insanın yapması gerekli ibadetlerin ve hakların farkına varması ve bilmesidir. Bu sebeplerle bulûğda “çocuğun fiilen veya hükmen biyolojik-cinsî ergenlik kazanması” esas alınarak bu konuda açık ve objektif bir ölçü benimsenmektedir. Bulûğa ermekle insan beden ve ruh açısından belli ve yeterli bir asgarî olgunluğa eriştiğinden kural olarak edâ (fiil) ehliyetini kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, tıpkı illet-hikmet ilişkisinde olduğu gibi bedenî gelişme demek olan bulûğ akî yetişkinliğin de kuvvetli göstergesi durumundadır. Yoksa bulûğun edâ ehliyetini kazanmada tek başına yeterli hatta etkili olmayacağı açıktır. Bulûğla birlikte yeteri derecede akî yetişkinlik kazandığı var sayıldığı içindir ki aksini gösteren bir delil olmadıkça kişi akıl ve bulûğ ile hukuksal olarak tam edâ ehliyeti kazanır. Bulûğ, insanın edâ ehliyeti yönünden cenin, küçüklük ve temyiz devrelerinden sonra dördüncü dönemidir. Bâliğ olan kimse gerek iman esasları gerekse de ibadetler, haramlar ve hukukî mesuliyetler ile dinî, içtimâî ve hukukî düzenin sağladığı haklardan faydalanma yönünden tam ehliyet sahibi olup artık mükellef durumundadır. Böylelikle çocukluk sebebiyle tanınmış muafiyetler de bulûğa ermekle ortadan kalkmaktadır. Hadiste, kendisinden dinî ve cezaî mesuliyetin kaldırıldığı bildirilen üç grup şahıstan birisi de bulûğa ermemiş çocuk olduğu bilgisi de çocuğun bulûğdan önce mükellef olmadığına işaret etmektedir.<sup>15</sup>

### 1.3. Rüşd

“Rüşd” kelimesinden türemiş olan rüşd sözlükte “hidayete ermek, doğru yolu bulmak, bir işte veya yolda isabet etme, mâkul davranmak”<sup>16</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak, kişinin mallarını din, akıl, mantık ve iktisat prensiplerine uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluğa sahip olması anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> Şâfiî'ye göre bunun yanı sıra dinî ve ahlâkî açıdan adalet vasfını taşımasını ifade eder.<sup>18</sup> İmam Mâtürîdî de rüşd kelimesini akıl, kavrayış, vakar, malı muhafaza ve onu ıslah etmek<sup>19</sup> anlamlarında kullanmasının yanı sıra tarik-i

<sup>14</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *el-Muhtaşar İhtilâfî'l-ulemâ*; ihtisar, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 1417), 2/5-6; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbüri, *el-İknâ*; thk. Abdullah b. Abdülazîz el-Cibrîn (Riyad: y.y., 1408), 1/332; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 1/87.

<sup>15</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 1/87; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2005), 3/21-23; Ali Bardakoğlu, “Bulûğ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/414; Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/537.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, “rüşd”, 2/1649; İsfahânî, “rüşd”, 196.

<sup>17</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 485.

<sup>18</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 3/220, 224, 530.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/26.

müstakim<sup>20</sup> ve İslâm<sup>21</sup> anlamına da geldiğini ifade etmektedir. Bu vasfı taşıyana reşîd denir. Rüşdün karşısı sefeh kavramıdır. Bu durumdaki kişiye sefih adı verilir. Kur'ân-ı Kerîm'de hukukî tasarruflar bağlamında kullanıldığında rüşd kavramı, çocukluk çağını takiben cinsel gelişmenin ötesinde bir fikrî olgunluk düzeyine erişmeyi ifade eder. Aklî ve ruhî olgunluk demek olan rüşd genelde bulûğla birlikte gerçekleşirse de bazı durumlarda bulûğdan sonraya da kalabilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin"<sup>22</sup> buyrulur bu ayırma işaret edilmiştir. Bundan hareketle İslâm hukukçuları kişinin kendi şahsı üzerindeki velâyeti, dinî, cezaî ve hukukî ehliyeti için tek başına bulûğu yeterli görürken malî tasarruflarında tam serbestliğe kavuşması için bulûğun yanı sıra rüşdü de şart koşmuşlardır. Rüşde kadar kişi bu açıdan eksik ehliyetli hükmündedir. Rüşd, insan hayatının devreleri incelenirken kişinin kendi fiiliyle haklar ve borçlar meydana getirebilmeye ehil sayılması anlamına gelen edâ ehliyetinin tam olarak kazanılması aşamasını belirtmek için kullanılır. Kişi reşid olarak bulûğa erince iman, ibadet ve diğer hususlardaki şer'î mükellefiyetlerin muhatabı sayılmakta, yaptığı hukuka aykırı fiillerden sorumlu olmakta ve hukukî işlem ehliyetine tam anlamıyla sahip olmaktadır.<sup>23</sup>

#### 1.4. Ehliyet

Arapça'da "ehl" kökünden<sup>24</sup> türetilmiş yapma bir masdar olan ehliyet sözlükte "yetki, sahiplik, aidiyet, elverişlilik, liyakat ve yeterlilik" gibi anlamlara gelir.<sup>25</sup> Terim olarak ehliyet, kişinin lehine ve aleyhine olan şer'î tekliflerin teveccühüne ve vücûbüne salâhiyetli olmasıdır.<sup>26</sup> İnsanın akıl denilen anlama, düşünme ve ona göre davranma kabiliyetine sahip olması anlamındaki ehliyet ve sorumluluktan maksat, insanın dinî olan daveti anlayacak seviyede olmasıdır. Bu açıdan tartışılan dinî sorumluluk için aklın tek başına yeterli olup olmadığı veya akla ek başka ilâve şartlar arandığı gibi hususlar ehliyetin mahiyet ve kapsamını açıklama amaçlıdır. Kişinin dinî ödevlerle mükellef tutulması, hukukî işlem ve davranışlarının geçerliliği, toplumsal ve cezaî sorumluluk taşıyabilmesi, hak ve borçlarının sabit olması gibi farklı seviyedeki hak ve yükümlülükler onun şer'î hitaba muhatap olmasının değişik alanlardaki

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/155.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/160, 16/170.

<sup>22</sup> Kur'an Yolu (Erişim 20 Ocak 2024), en-Nisâ 4/6.

<sup>23</sup> Saffet Köse, "Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/298; Bardakoğlu, "Bulûğ", 6/414; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/537.

<sup>24</sup> Ehl kelimesinin anlamları için bk. İskender Şahin, "Kur'ân'da Ehl Kavramına Bakış", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 57-77; Orhan Atalay, "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 200-203; Faruk Tuncer, "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Grup İfade Eden Kelimelerin Nüzul Sürecindeki Değişimleri", *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 36-38.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, "ehl", 2/163; İsfahânî, "ehl", 29.

<sup>26</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 31

tezahürleridir. Bunların her bir türü farklı seviyede aklî ve bedenî yetişkinliği gerektirmektedir. Bunun için de ehliyet kişinin anlama, düşünme ve yapabileme kabiliyetinin inkişaf seyrine bağlı olarak tadrîcen gelişme gösteren itibarî bir sıfat şeklinde düşünülebilir. Bu ehliyetleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1-Vücûb Ehliyeti, 2-Edâ Ehliyeti: a) Temyiz Öncesi Dönem. b) Temyiz Dönemi. c) Bulûğ ve Rüşd Dönemleri.<sup>27</sup> Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında ehl kelimesi değişik anlamlarda kullanıldığı halde ehliyet kelimesi geçmemektedir.<sup>28</sup>

### 1.5. Teklîf

Bu çalışmanın üzerine bina edildiği temel kavramlardan biri de tekliftir. Özellikle kelâmcıların teklife getirdikleri anlam ve içerik konuyu anlama açısından önem taşımaktadır.

Sözlükte "klf" fiilinden türeyen teklif "birine yapılması zor bir işi yüklemek, bir şeye düşkün olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek" anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Terim olarak, İslâm'ın ehliyetli kimselere bir takım şeyleri yapmalarını, bir takım şeyleri de terk etmelerini emretmesidir.<sup>30</sup> Teklîf ile yükümlü tutulan kimseye de mükellef denir. Kulların dinen yapmakla veya kaçınmakla yükümlü buldukları işlere "ef'âl-i mükellefîn", bunlarla ilgili hükümlere "ahkâm-ı tekliyye" denmektedir. Mükellefiyetin temel şartı kişinin temyiz kudretine sahip olarak bulûğa ermesidir. Bir kimsenin mükellef olabilmesi için teklif hitabını anlayabilecek ve gereğini yerine getirebilecek güçte bulunması gerekir.<sup>31</sup>

Kelâmda teklif meselesinin mihenk noktası, Cenâb-ı Hakk'ın güç yetiremeyeceği bir şeyle kulunu yükümlü tutmasının (teklîf-i mâ lâ yutâk) aklen mümkün olup olmaması oluşturmaktadır. Bunun anlaşılması için teklifi, öncelikle kudret veya istitâat kavramları çerçevesinde değerlendirdikleri görülmektedir. Bu da Allah'ın kudreti, iradesi ve teklif edip etmemesi ile insanın kudreti, iradesi ve mükellef olup olmaması açısından değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Teklif ile ilgili olarak öncelikle Allah'ın kullarını bazı yükümlülüklerle mükellef tutmasının hikmeti üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede meseleye bakıldığında kelâm âlimleri teklifin şartlarına yönelik bir çerçeve belirlemeye çalışmaktadırlar. Açıklık getirilmesi açısından klasik kelâmcıların öncülerinden olan İmam Mâtürîdî'nin teklif ve çocukların iman ile mükellef tutulması hakkında şunlar söylenebilir.

<sup>27</sup> Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 61, 68, 417-420; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/534-537.

<sup>28</sup> bk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî, *el-Mu'cemü'l-müfrehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), "ehl", 121-123.

<sup>29</sup> İsfahânî, "klf", 439; İbn Manzûr, "klf", 2/3917.

<sup>30</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 561.

<sup>31</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Teklîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385.

Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserine bakıldığında, çocukların imanı problemine ayrı bir başlık açmadığı ancak istitâat ve teklifi işlerken güç yetirebilmenin şartlarından olan akıl edebilmeyi zikrederek teklifi işlediği görülmektedir. İş görebilme gücünden mahrum olan birisi için mükellef tutulmasının ise aklen muhal olduğunu belirtmektedir.<sup>32</sup> Çünkü bir şeyin olması için onun öncü sebeplerini Allah önceden musahhar kılmaktadır. Bu öncüllerin olmaması ayrı bir şey bu öncülleri kaybetmek veya yitirmek ise ayrı şeylerdir. Bir şeyi yitirmek onun olmaması anlamına gelmemektedir.<sup>33</sup> Böylelikle akletme durumuna gelenin mükellef olacağını belirttiği söylenebilir. Aksi takdirde güç yetirilemeyecek bir şeyle mükellef tutma durumu ortaya çıkmaktadır ki bu da akli bir şey olmayıp Allah'ın hikmetine uygun değildir.<sup>34</sup> İmam Mâtürîdî, teklif ve kudret ilişkisini istitâatın iki zıt fiili gerçekleştirmeye elverişli bulunduğu görüşünden hareketle ele almakta, bunun kabul edilmemesi durumunda kişinin yaptığı bir işin zıddını işleme kudretinden mahrum olması ve fiillerin iradî değil tab'an meydana gelme sonucunu doğuracağına söylemektedir.<sup>35</sup> Bu nedenle Allah'ın hikmetine uygun bir şekilde insanın güç yetirebileceği şeyleri emretmesi aklen gereklidir. Allah'ın kâinata koymuş olduğu genel geçer kurallar çerçevesinde bakıldığında güç yetirebilme durumunun sağlanması için öncüllerin oluşmasıyla teklifin olacağını, aksi durumda ise teklîf-i mâlâ yutak/güç yetirilemeyecek şeylerin teklif edilmesinin söz konusu olacağını ve bunun da Allah için aklen uygun olmayacağını belirtmektedir.<sup>36</sup>

Mâtürîdî geleneğe mensup âlimler de İmam Mâtürîdî'nin görüşünü benimseyerek insanın güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef olmayacakları yönünde görüş belirtmişlerdir. Onlara göre, tekliften önce güç yetirebilme hususunda öncüllerin olması ardından teklifle sorumlu tutulacağıdır. Bu nedenle teklifin yerine getirilebilmesinin şartı, teklifin imkân dâhilinde olmasına bağlıdır. Bu imkânda selim azalara (sağlıklı organlara) ve sâlih (elverişli) sebeplere bağlı olan istitâatledir. Yoksa mümkün olmayan bir şeyle teklifte bulunmak ise abes anlamına gelmektedir ki bu da Allah için caiz değildir.<sup>37</sup> Bu nedenle Allah'ın bir şeyi teklif etmesi hakkında konuşmak doğru değildir. Çünkü Allah'ın fiilini caiz ve mümkün olmamakla nitelemek doğru değildir. O bir şey emretmişse kişinin gücünün yettiğini teklif eder.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçî (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 418.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 425.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 420-425.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 426-437.

<sup>37</sup> Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *et-Tevhîd li-kavâ'id-i't-tevhîd*, nşr. Habibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru Tabaati'l-Muhammediyye, 1986), 257-258; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 141.

<sup>38</sup> Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâ'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 124.

Mâtürîdîler, teklifin sebep ve hikmetini de insanın yaratılış gayesinden hareketle açıklayarak, Allah'ın şuurlu bir canlı olarak yarattığı insanı sorumlu tutmamasının ve sorumlu tuttuğu halde ona yol göstermemesinin hikmetle bağdaşmayacağını belirtirler. Emir ve nehyin hikmeti bunların sahibini tanımaktır. Allah, kendi birliğine ve hikmetine işaret eden bir âlem yaratmıştır. O'nun, mükellefleri bunu anlamaktan mahrum bırakması ise düşünülemez; zaten bu takdirde âlemi yaratmasının da bir anlamı kalmamaktadır.<sup>39</sup>

Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki Mâtürîdîler'e göre insanın ilâhî emir ve nehiylere muhatap kılınması bilinçli oluşuna bağlıdır. Ancak bu, talep edildiğinde elde edilebilecek türden bir bilgi değildir. Sorumluluk açısından kudret de aynı konumdadır. Örneğin; âciz bir kişi kudretten, mecnun olanda şuurdan mahrum olduğu için mükellef değildir. İş görme gücünden yoksun bırakılan kişinin mükellef tutulması aklen imkânsızdır. Ancak sarhoş ise kudretini kendi istek ve iradesiyle kaybettiği için mükellef tutulur.<sup>40</sup> Ayrıca denilebilir ki mükellefiyeti için öncül şartları oluşmamış çocukların imanla mükellef tutulması Allah'ın hikmetine münafî olarak teklif-i mâlâ yutak anlamına geldiğinden İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler açısından uygun görülmemektedir. Çocuklarda imanın vücûbiyeti şart olmayıp ancak kendileri yetişkin biri gibi iman etmeleri ve ibadette bulunmaları teşvik açısından tavsiye edilmesi yeğlenmektedir.

İmam Eş'arî'de ve Eş'arîlikteki teklif ve çocukların iman ile mükellef olmaları konusuna bakıldığında öncelikle onların insan ve Allah tasavvurunu anlamak gerekir. Eş'arî geleneğe göre Allah, her şeye gücü yeten, onun emir ve iradesi dışında hiçbir şey yapılamayandır. İyi ve kötü her şey Allah'ın iradesiyle olup, kötülüğü irade etmesi ise emretmesi anlamında değildir. İnsan ise Allah'ın bu küllî ve şümullü irade, ilmi ve gücü karşısındaki konumu sadece kesp etmekle sınırlı olup bunun dışında herhangi bir etkisinden pek söz edilemez.<sup>41</sup> Buradan hareketle Eş'arî ve Eş'arî kelâmcıların çoğuna göre, "Rabbimiz, takat getiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme!"<sup>42</sup> âyetindeki "takat getiremeyeceğimiz" ifadesine göre insanların bu yönde bir taleplerinin olması, takat getirilemeyeceklerin olabileceğini ve bunun da caiz olduğunu göstermektedir. Bu nedenle insanın gücünü aşan şeylerle sorumlu tutulabileceğine bu âyeti de delil göstererek güç yetirilemeyen bir şeyle teklifin caiz olduğu görüşündedirler.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 157; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/53-54, 5/368-369.

<sup>40</sup> Sinanoğlu, "Teklif", 40/386.

<sup>41</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-Lüma' fi'r-red ulâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*; tsh. Hamudeh Garabeh (Kahire: y.y., 1975), 33-56; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Abdulkadir el-Arnâvud (Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1981), 118-119, 125; Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Temhîdü'l-evâil ve telhîşü'd-delâil*, thk. Şeyh İmaduddîn Ahmed Haydarî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb's-Sekâfiyye, 1987), 323-325.

<sup>42</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>43</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 119-121; Eş'arî, *el-Lüma'*, 98-107; Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîlâm* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.), 330-331.

Eş'arîlerin burada temel hareket noktası, Allah'ın mutlak hâkim olup her şeye hükmeden, iradesi ve gücü her şeyi kuşatandır. Allah için bunun dışında bir şeyin olmasını düşünmek bile ulûhiyetine halel getirilebilecek bir varlık anlamına geleceği düşüncesidir.<sup>44</sup> Bu nedenle Eş'arîler'e göre bütün ilâhî fiiller hikmet ve adalet sonucu olmakla birlikte bu fiillerde menfaat elde etme veya zararı ortadan kaldırma anlamında bir hikmet aramak gereksizdir.<sup>45</sup>

Buradan hareketle Eş'arî geleneğe göre çocukların imanla mükellef tutulması mümkündür sonucu çıkarılabilir. Yani iman etmek açısından çocuklar bulûğa ermeseler de imanla mükellef tutulabilmeleri aklen caizdir. İmanla mükellef tutulamazlar demek Allah'ın güç, emir ve iradesine bir sınırlama getirmek anlamına geleceğinden doğru değildir. Ancak Eş'arîlerin bir kısım şartlarla bunu söyledikleri ilerdeki konuda anlaşılacaktır.

Mu'tezileye bakıldığında "teklîf-i mâlâ yutak"ın caiz olmadığını belirterek Mâtürîdîlere yakın durduklarını söylemek mümkündür. Ayrıca Mu'tezileye göre, teklif edilen şeyin imkân dâhilinde olması, teklifin şartlarındanadır. Bunun yanı sıra akıl, bilgi ve güç gibi unsurlar da teklifin yerine getirilmesi için gerekli olan şartlar olup bunlar bulunmazsa sorumluluk da olmaz. Mu'tezile'nin meseleye bakışındaki hareket noktasının "aslah" görüşü çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Buna göre peygamber göndermek, sorumlu tutulabilmeleri için insanların önündeki her türlü engeli ortadan kaldırmak, itaat edenleri mükâfatlandırıp günah işleyenleri cezalandırmak, kullara teklif edilenleri yapabilecek güçte yaratmak gibi şartların hazırlanması Allah'a vaciptir.<sup>46</sup> Bu nedenle Mu'tezile'ye göre insanların sorumlu tutulabilmesi için ihtiyarî fiillerini hür bir irade ve kudretle yapabilmeleri gerekir. Böyle olmadığında kulları mükellef tutup cezalandırmak ise Allah'ın adaletine aykırı olmaktadır.<sup>47</sup> Mu'tezile'nin bu yaklaşımına göre çocukların iman ile mükellef tutulmalarının Allah'ın adaleti açısından uygun görmedikleri sonucu çıkarılabilir. Ancak Mu'tezile'nin de bu meseleyi bir kısım şartlara bağladıkları bir sonraki başlıkta izah edilecektir.

Özetle söylemek gerekirse teklife kudretle olan ilişkisi bağlamında yaklaşan kelâmcılar, Allah'ın mükellefleri güçlerinin yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmadığı noktasında ittifak etmiştir. Ancak Mâtürîdiyye ile Mu'tezile, Allah'ın kişiye güç yetiremeyeceği şeyi yüklemesi ve onu yükümlü tutmasının câiz olmadığını belirtirken, Eş'ariyye ve Cebriyye ise bunu aklen mümkün görmekte-dirler.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk* (Elazığ: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 58-59.

<sup>45</sup> Sinanoğlu, "Teklif", 40/386.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 510-515; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âd*, thk. Muhammed Ali Neccâr - Abdulhalim Neccâr (Kahire: y.y., 1965), 11/134.

<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/367-375.

<sup>48</sup> Sinanoğlu, "Teklif", 40/386.

## 2. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Usûlü'd-dîn'inde Çocukların İmanı Meselesi

### 2.1. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Usûlü'd-dîn'inde Çocukların İmanında Vücûbiyet Zamanı

Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* adlı eserinin iman bahsinde öncelikle iman ve iman ile ilgili tanımlamaları vermektedir.<sup>49</sup> Ardından bahsin alt başlıklarından olan beşinci sırada çocukların imanını ele almaktadır. Burada öncelikle çocuklar için imanın ne zaman vacip olacağını işleyerek konuya giriş yapmaktadır. Başlangıçta aynı zamanda imanın vacip olma zamanı ile ilgili Mu'tezile'nin görüşlerine yer vermektedir.<sup>50</sup>

Bağdâdî'nin ifade ettiğine göre Mu'tezile'nin bir kısmı imanı, ma'rifet kazanmakla yani neyin ne olduğu farkındalığının oluşması zamanında vacip olacağını ifade etmektedir. Onlara göre iman etmenin vücûbiyet vakti, imanın sıhhat vaktidir. İmanın sıhhat şartlarını yerine getirenler iman etmekle mükellef olur. Bu nedenle imanın sıhhat şartlarından biri de imanda ma'rifettir. Mu'tezile'ye göre marifetin yanında diğer bir şartta bu marifetin aynı zamanda istidlal ile desteklenmesi ve aklın da sıhhatinin tamam olması gerekir. Böylelikle imanla mükellef olma vaktinin oluştuğunu söylemektedirler. Ancak burada bulûğ çağına erme şartını ileri sürmedikleri görülmektedir. Marifetin istidlal ile desteklenmesini imanın sıhhat şartı olduğunu ileri süren Mu'tezlî âlimlerinden Nazzâm (ö. 231/845)<sup>51</sup>, İskâfî (ö. 240/854)<sup>52</sup>, Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51?)<sup>53</sup> ve Bişr b. Mu'temir (ö. 220/825)'den<sup>54</sup> örnek

<sup>49</sup> Müellif ilgili eserinde İmam Eş'arî ve Eş'arîler ile ehl-i sünnet dediklerinin iman kavramını, lügat anlamı temelinde ele alarak tasdik olduğu yaklaşımını benimsediği ve buna dair farklı görüşleri de aktarmak suretiyle onların doğru olmayıp kendi mezhebinin doğru olduğuna dair âyet ve hadislerden deliller getirerek ispat yoluna gittiği görülmektedir. Burada iman kavramı yanında ayrıca müslüm ve tasdik kavramlarını da açıklamaktadır. Müellifin iman, müslüm ve küfür kavramları ile ilgili geniş bilgi için bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 247-251. Ayrıca bk. Hüseyin Doğan, "Fırak Müellifi 'Abdulkâhir El-Bağdâdî'de "İman" Kavramı", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/2 (Güz 2012), 83-108.

<sup>50</sup> Mu'tezile'nin imana genel yaklaşımının "iman, marifet (kalp ile bilme), söz (dil ile ikrar) ve amellerde bulunmak" şeklinde tanımlanmakta ve ameli de imana dâhil etmektedir. Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabâkâtu'l-Mu'tezile*, nşr. S. Diwald Wilzer (Beyrut: y.y., 1960), 8; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 478; Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Mart 2015), 128-138.

<sup>51</sup> İsmi Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî' en-Nazzâm olup Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelimcilerinden ve Nazzâmiyye kolunun kurucusudur. (İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466.

<sup>52</sup> İsmi Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî olup Semerkant asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve ailesinin Irak'ta yerleştiği yere nispetle İskâfî diye anıldı. Bağdat Mu'tezilesi âlimlerindendir. bk. İsa Doğan, "İskâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/551.

<sup>53</sup> İsmi Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Harb el-Hemedânî olup ataları Güney Arabistan'daki Kahtân kabilesinden sonradan Hemedan'a yerleştikleri için Hemedânî nisbesiyle anılır. Bağdat Mu'tezilesi'ne bağlı kelâm ve fıkıh âlimi. bk. Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/549.

<sup>54</sup> İsmi Bişr b. el-Mu'temir el-Hilâlî el-Bağdâdî olup Bağdat veya Kûfe'de doğduğu rivayet edilir. Bağdat'ta Mu'tezile ekolünün kurucusu, tevellüd nazariyesini ortaya atan ve edip olduğu belirtilmektedir. bk. Muhammed Murtaza Çavuş - Hüseyin Esved, "Bişr el-Mu'temir'in Sahife'sinde Edebî Eleştiri ve Belâgate Dair Düşünceler", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 14 (Haziran 2022), 205.

vermektedir. Bunlar, Allah bir kimseyi akıllı olarak yarattıktan sonra kendisini ve âlemdeki başkalarını görüp bunları yaratanın Allah olduğunu bilmesiyle iman etmenin vacip olma zamanının başladığını söylemektedirler. Ayrıca Bağdâdî, Mu'tezile'ye göre imanın vacip olmasının ön şartı olan hatasız (istisnasız) olarak ma'rifetin ve imanın akılla bilinebileceğini söylediklerini belirtir. Bu ma'rifetin ise ancak nazar ve istidlal ile yerine getirileceğini aktarır. Bu şartları yerine getirip getirmediğine dair bir çocuğa şu sorgulamaların yapılmasını örnek verdiklerini belirtir. Saniin cisim olup olmadığı, görülebilmesinin caiz olup olmadığı, benzerinin olup olmadığı veya mahlûkatı bir menfaat için yaratıp yaratmadığı, isyan ederse cezalandırılıp bu cezanın devamlı olup olmayacağı gibi meselelerde aklen muhakemesinde hatalı olsa da düşünebilme yeteneğinden dolayı bir çocuğun imanla mükellef olma vakti anlamına geldiğini aktarmaktadır. Mu'tezile'ye göre bu şekildeki bir çocuk için nazar ve istidlalin gerekli olduğunu belirterek, eğer bir kasdîlik yoksa akli yaklaşımlarda isabet etmeyip hata etse de bu durumun onun için caiz olacağını ve aleyhine hüküm verilemeyeceği görüşünü nakleder.<sup>55</sup> Ancak Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49)<sup>56</sup>'in va'îd hariç olmak üzere (bu konuların) tümünde Nazzam'ın dediğine katıldığını belirtir. Va'îd meselesinde itiraz ettiği noktanın ise müfekkirin Rabbine isyan ettiğinde devamlı olarak isyanının akıbetini bilinemeyeceği fikrine katılmayarak va'îdin yani cezanın devamlılığının akılla bilineceğini söylemektedir. Böylelikle aklen tefekkürde bulunabilen çocukların imanla mükellef olmaya dair bir sorumluluk kazandırdığı belirtilmektedir.<sup>57</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere Bağdâdî, ilk önce Mu'tezile'den başlayarak bir çocuk hakkında bulûğ çağına şart olmadığını, aklını kullanarak muhakeme duygusunu kazanma ve bununla bilgi sahibi olma yaşının aynı zamanda imanında kendisine vacip olma yaşı olarak gördüklerini belirtmektedir. Böylelikle Mu'tezile'nin akli melekelerle (istidlal ve marifet kesp etme ile) yola çıkarak insanın sorumluluğu bağlamında çocukların iman etme zamanını tayin ettikleri anlaşılmaktadır.

Bağdâdî'nin bu ilk bilgilerden sonra Ebu'l-Abbas el-Kalânîsî (ö. 4./10. yüzyıl başları ?)<sup>58</sup> ve ashabımızdan ona tabi olanlar akıl cihetiyle yani nakli olmayıp da aklı açıdan bakıldığında, akli maariflerin (bilgilerin/verilerin) akla vacip olduğunu

<sup>55</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 256.

<sup>56</sup> İsmi Ebû Muhammed Ca'fer b. Mübeşşir b. Ahmed es-Sekafî el-Kasabî olup Bağdat ekolüne bağlı Mu'tezile kelâmcısı ve fakih. bk. Emrullah Yüksel, "Ca'fer b. Mübeşşir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 553.

<sup>57</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 256.

<sup>58</sup> İsmi Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdillâh el-Kalânîsî olup erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcısı. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte onun, bugünkü İran'ın başkenti Tahran'ın bir semti olan eski ilim ve kültür merkezi Rey'de doğmuş olduğu tahmin edilir. Kalânîsî, Selef akaidini kelâmî delillerle ve temel burhanlarla destekleyen bir kelâmcı olup, Selef anlayışı ile Ehl-i Sünnet kelâmı arasında bir köprü mahiyetinde olan İbn Küllâb (ö. 240/854) ve Muhasibî'nin (ö. 243/857) çağdaşı olduğu ve Allah'ın sıfatlarını kabul edip Mu'tezile'ye karşı tavır aldığı bir ehli sünnet kelâmcısı olarak anılmaktadır. bk. Tevfik Yücedoğru, "Ebu'l Abbâs el-Kalânîsî'nin Kelâmî Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 79-93; M. Sait Özervarlı, "Kalânîsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/223; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Esra Yayınları, 1992), 68.

söylediklerini belirtir.<sup>59</sup> Tabi buradaki akli cihetiyle vücûbiyeti, aklen gereklilik anlamında kullandığı düşünülmektedir. Çünkü devamında vücûbiyetin başlangıcının naklî olduğunu belirtmektedir. Daha sonra ise şöyle devam eder: “Şeyhimiz Ebu'l-Hasen (ö. 324/935-36)<sup>60</sup>, Dırar b. Amr (ö. 200/815 [?])<sup>61</sup> ve Bişr b. Gıyas (ö. 218/833)<sup>62</sup>'in ise imanın sıhhatinin ve ma'rifetin vakti, aklın kemale erdiği vakittir. İkisinin (iman ve marifetin) vücup vakti ise akıl ile bulûğun ictiması zamanı olup bu vücûbiyette ancak şer'î cihetle olacağını belirttiklerini söylemektedir”.<sup>63</sup> Müellif, Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî'ye yakın düşünen bir kısım Mu'tezile'nin de görüşlerini verdiği görülmektedir.

Burada iki durumun olduğu ortaya çıkmaktadır. Öncelikle bir insanda imanın sıhhat ve marifeti, aklın kemaline bağlanmaktadır. Akıl, kâmil olursa iman ve marifetten söz edilebilir. Ardından imanın vacip olması zamanı ise akılla beraber bulûğunda olması gerektiği şart koşulmaktadır. Akıl tek başına yeterli olmayıp bulûğa ermenin de gerektiği vurgulanmaktadır. Burada dikkati çeken şey kâmil olan aklın yanısıra, iman ve marifetten söz edilirken bulûğa ermenin de eklenmesi vücûbiyetin başlangıcı için yeterli görülmemektedir. Denebilir ki bu öncül koşulların yerine gelmesinden sonra şer'î bir dayanakla vacip olmanın başlayacağı üzerinde durularak daha çok nakilci bir yaklaşımın ağırlık kazandığı görülmektedir.

Bağdâdî'nin burada kendi mezhebinin, imanda vücûbiyetin vaktinin “aklın kemale ermesi ve bulûğla beraber şeriatın belirlediği vakittir” yaklaşımını şu hadis ile destekte bulunduğu görülmektedir: “Çocuktan baliğ oluncaya, mecnundan (bu durum geçinceye ve uyuyandan uyanıncaya kadar sorumluluk kaldırılmıştır.”<sup>64</sup> Bağdâdî, bu hadisin çocuğun mükellefiyet zamanının bulûğ ile başladığına dair delil olduğunu belirterek Eş'ârîlerin genel yaklaşımını kabullendiği görülmektedir.

Bağdâdî'nin bu konu çerçevesinde çok farklı yaklaşımı bulunan Kerrâmiyye'nin de görüşlerini naklettiği görülmektedir.<sup>65</sup> Kerrâmiyye'ye göre iman herkeste ilk zerre

<sup>59</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 256.

<sup>60</sup> Müellifin şeyhimiz Ebu'l-Hasen'den maksadının birçok yerde geçtiği gibi kendi mezhebi olan Eş'ariyye'nin kurucusu Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî olduğu anlaşılmaktadır. bk. Arıcı, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Nübüvvet ve Âhiret Anlayışı*, 9; İrmaklı, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Ehl-i Sünnet Anlayışı*, 8.

<sup>61</sup> İsmi, Ebû Amr Dırar b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî olup Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerindendir. bk. Mustafa Öz, “Dırar b. Amr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/274.

<sup>62</sup> İsmi, Ebû Abdîrahmân Bişr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî el-Bağdâdî olup Cehmiyye ile Mürcie'nin görüşlerini benimseyen kelâmci ve Hanefî fakihî. bk. Ahmet Saim Kılavuz, “Bişr b. Gıyâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/220.

<sup>63</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 256-257.

<sup>64</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 257.

<sup>65</sup> Kerrâmîler'in sık sık zikredilmesi o dönemde Şafîi/Eş'ârîlerle Kerrâmiyye arasındaki fikrî anlaşmazlığın etkin olduğundan dolayıdır. Öyle ki bu mücadele bazen karşılıklı tartışmalar halinde Bağdâdî'nin de bunda öncü olduğu görülmektedir. Meselâ, 370 (980-81) yılında Sâmânî Devleti'nin valilerinden Ebû'l-Hasan Muhammed b. Sîmcûr'un huzurunda Abdülkâhir el-Bağdâdî ile Kerrâmiyye'nin önde gelen âlimlerinden İbrâhim b. Muhâcir arasında Allah'a cisim denilip denilemeyeceği ile ilgili bir tartışma yapılmıştır. Nîşâbur'da meydana gelen bu karşılaşmadan sonra Şafîîler/Eş'ârîlerle Kerrâmîler arasındaki tartışmaların iki üç asır boyunca devam ettiği belirtilmektedir. bk. Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınlar, 2022), 25/294.

halinde iken bulunmaktadır.<sup>66</sup> Kerrâmilerin çoğuna göre zerrelere me'murîn/emredilenler olduğunu ve bu durumdaki zerrelere cevap vermesinin de taât olduğunu iddia etmektedirler.<sup>67</sup> Böylelikle Kerrâmiyye'nin genel yaklaşımına göre imanda mükellefiyet aslında daha dünyaya gelmeden "kalû belâ" da başlamaktadır. Oradaki sorguya mukabil verilen olumlu cevap, imanın o zamandan başladığına delil olduğuna kani oldukları görülmektedir.

Kerrâmiyye'nin bu yaklaşımının doğru olmadığına dair itirazda bulunan Abdulkâhir el-Bağdâdî: *"Şayet zerrelere "kalû belâ"daki bu cevabı iman olmuş olsa ve bununla doğarsalar o zaman Müslüman olanların, müşriklerin çocuklarını köle edinmeleri caiz olmaz çünkü ilk imandan sonra onların çocuklarından şirk ortaya çıkmamıştır"*<sup>68</sup> demektedir. Bu açıklamasında Bağdâdî, ruhlar âleminde "belâ" ile verilen olumlu cevabın "iman ehli oldular" şeklinde kabul edilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığını söylemektedir. Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin iman ile ilgili bu yaklaşımının tutarsızlığına iman kavramını açıklarken de değinmektedir. Öncelikle onların "kalû belâ"daki "evet" ifadesinin, sükûtiyle ve dilsizliğiyle beraber söyleyen herkes açısından kıyamet gününe kadar baki olup reddetmedikçe (mürted olmadıkça) iptal olmayacağını ve imanın herkes açısından ikrar anlamına geldiğini iddia ettiklerini nakleder. Aynı şekilde münafıkların gerçek mü'min, imanlarının da peygamberler, melekler ve diğer mü'minlerin imanı gibi olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Kerrâmiyye'nin iddiasının münafık bir kimsenin gerçek anlamda mü'min olduğu ancak cehennemde ebedî olarak kalacağını aynı şekilde gerçek anlamda kâfir olanında cennetlik olduğunu caiz gördüklerini nakleder. Buna örnek olarak da, münafıkların reisi Abdullah b. Übey ile sahabeden Ammar b. Yâsir'i örnek verdiklerini anlatır. Kerrâmîlerin bu tür yaklaşımlarının sebebi ise Kitap ve sünnetin zahirine göre tüm taatleri iman olarak kabul etmelerine dayandırdıklarını belirtir.<sup>69</sup>

Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin imanın ikrar oluşuna dair sadece nasların zahirine göre hareket etmesinin doğru olmadığını söylemektedir. Kerrâmiyye'nin görüşünün hilafına, imanın aslının kalpte olduğuna dair âyet ve hadislerden delil getirerek cevap

<sup>66</sup> Kerrâmîler'in ilk zerre olarak ifade ettikleri, dünyaya gönderilmeden önce tüm ruhların muhatap alınıp kendilerine sorulmasına "kalû belâ" diye cevap olarak bilinen ve şu âyette geçen zerre ifadesinden harekettedir. *"Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz: Yâhut, "Önce atalarımız Allah'a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen zerrelere (nesiliz). Şimdi bâtıla saptanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!" demeye kalkışmayasınız".* (el-A'râf 7/172-173).

<sup>67</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 257.

<sup>68</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 257.

<sup>69</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 250. Bağdâdî'nin bu eserinde örneği görüldüğü üzere Kerrâmiyye'nin imana dair görüşleri, genelde onlara muhalif olan kişilerce ortaya konulmuş ve bununla ilgili eleştiriler de o kişiler tarafından bağlı buldukları mezhebin iman anlayışından hareketle ileri sürülmüştür. Kerrâmiyye'nin imana dair görüşleri ve bunları nakledenlere örnekler için bk. İbrahim Bayram, "Kerrâmiyye Mezhebinin İman Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2016), 118-140; Mehmet Kenan Şahin, "Kerrâmiyye ve İman Kavramı", *Kader* 16/1 (2018), 16-24; Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/295.

vermektedir.<sup>70</sup> Bunun yanında ayrıca Kerrâmiyye'nin imanın ikrar oluşundan hareketle münafıklarında mü'min sayılacağını ifade etmelerinin isabetli olmadığına ve münafıkların mü'min olmadıklarına dair önce şu âyetleri delil getirir: "*Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir topluluğun, Allah'a ve peygamberine düşmanlık eden kimselere -babaları, oğulları, kardeşleri yahut diğer akrabaları da olsa- sevgiyle bağlandıklarını göremezsin..*"<sup>71</sup> Bağdâdî'ye göre, oysaki münafıkların, Allah'a ve Resulüne hiddetli olanı sevdiklerinden dolayı mü'min sayılamayacağını belirtmektedir. Başka bir âyette: "*Kim Allah'a iman ederse (Allah) kalbine hidâyet verir*".<sup>72</sup> Bunda da kalbinde hidâyet olmayanın rabbine iman etmediğine dair delil olduğunu belirtir. Ardından destek olması açısından delil olarak bir kısım hadislerden yola çıkarak münafıkların iman ehli olmadıklarına dair görüşünü teyid etmektedir.<sup>73</sup>

Sonuç olarak Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin imanın ikrar oluşuna dair görüşünün doğru olmadığını, bu nedenle de çocukların da imanının vücûbiyet zamanını kalû-belâyaya kadar götürmelerini kabul etmemektedir. İmanın sahihliği ile marifet, aklen kâmil olmaya bağlanırken, aklen kemalle beraber bulûğunda olması gerektiğini şart koşmaktadır. Bağdâdî'nin akıl ve bulûğun bir arada olmasıyla şer'î bir dayanakla vücûbiyetin başlayacağı fikrini benimsediği görülmektedir.

## 2.2. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Usûlü'd-dîn'inde Çocukların İmanının Durumu

Bağdâdî çocuklarda imanın zamanının tayini ile ilgili yaklaşımını verdikten sonra iman ana başlığı altında "çocuklarda imanın durumu" adıyla yeni bir alt başlık açarak bu konuda çeşitli alanlara değinmektedir. Bunlardan ilki ehl-i iman olan çocuklarda hangi şartlarla iman devam edeceği veya hangi sebeplerden dolayı imandan uzaklaşacaklarına dair farklı yaklaşımları zikretmektedir. Önce Kerrâmîler'in görüşünü şöyle aktarmaktadır: "*Çocukların imanı hakkındaki zikri geçen ihtilaflara gelince: Kerrâmiyye, ister mü'min ister kâfirden doğsunlar ilk zerre iken önceki ikrara binaen onların mü'min olarak doğduklarını iddia etmektedir. Onlardan biri bulûğa erip küfre girerse durumuna bakılır, eğer ebeveyni kâfir ise küfrüne karar kılınır, eğer ebeveyni veya birisi mü'min ise (o zaman) mürted olur.*"<sup>74</sup>

Kerrâmiyye'nin, çocukların dünyaya mü'min olarak geldikten sonra ebeveyninin ikisi veya birine göre değerlendirilmesinin Bağdâdî tarafından kabul edilmediği şu şekilde ifade edilmektedir: "*Bu sözlerine binaen onlara deriz ki eğer ebeveyni kâfir olan çocuk mü'min ise kable'l-bulûğ öldüğünde Müslümanların makberine defnedilmesi, yıkanması ve üzerine (cenaze) namazı kılınması mü'minlerin çocuklarına yapıldığı gibi vacip*

<sup>70</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 250.

<sup>71</sup> el-Mücâdele 58/22.

<sup>72</sup> et-Tegâbün 64/11.

<sup>73</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 251. Ayrıca Bağdâdî'nin iman ile ilgili Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirileri için bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 111-115, 187.

<sup>74</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 257.

olur. (Aynı şekilde) Malı kâfirlere değil Müslümanlara vacip olur. Ayrıca bulûğa erdikten sonra ebeveyninin dini üzere mürted olursa riddeti için öldürülmesi ve cizyesinin kabul edilmemesi vacip olur".<sup>75</sup>

Böylelikle Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin aksine, çocukların bu dünyadaki imanının ebeveyne göre değil çocuğun kendi durumuna göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çocuk bulûğdan önce mü'min olarak vefat ettiğinde Müslümanların gördüğü muameleyi görmesi gerektiğini hatta bunun vacip olduğunu belirtmektedir. Ancak bulûğdan sonra kendi tercihi ile ebeveyninin İslâm dışındaki dinini seçip mürted olduğunda mü'minin mürted olması gibi mürtede yapılan uygulamanın kendisi için de geçerli olacağını söylemektedir. Böylelikle Bağdâdî, çocukların bulûğa ermekle artık kendi kararlarını kendilerinin vermeleri gerektiğini savunarak imanda şahsîliği ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır.

Bağdâdî, çocukların bu dünyadaki imanı ile ilgili olarak eserinde farklı görüşleri savunan Kaderîlerin ğulat kısmının görüşünü şu şekilde naklederek meseleyi biraz daha açmaktadır: "Kaderilerin ğulat kısmı ise çocuk eğer âlemin hudusluğunu ve Saniin birliğini zarûreten bilir ve Allah'tan gelenleri ikrar ederse o mü'mindir. Eğer bunun zıddına inanır veya zıddını ikrar ederse (o zaman) o kâfirdir."<sup>76</sup> Kaderilerin ğulat kısmına göre akıllı ile Allah'ın varlığı, birliği, âlemin hudusluğunu bilip ikrar etmesiyle mü'min ancak âlemin hadis olmadığına, Saniin birliğini zarûreten bilmeyip ikrar da bulunmazsa kâfir olacağını söylediklerini nakletmektedir. Onların bu görüşleriyle önceden geçtiği üzere Mu'tezile'nin görüşlerinin örtüştüğü görülmektedir. Ayrıca Bağdâdî'nin, Kaderilerin ğulat kısmından maksadının Mu'tezile'nin aşırı kısmını kastettiğini söylemek mümkündür.

Bağdâdî daha sonra mü'min bir çocuğun ölmesi halinde iman açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Mu'tezile'nin bir kısmının çocuğun aklen kemalinden önce mü'min veya kâfir olmadığını ve bu halde ölmesi durumunda cennete gireceğini söylediklerini nakletmektedir. Bulûğdan önce aklen kemale erme hususunda ise Mu'tezile'nin, çocuğun akıl ile Allah'ı bulabilmesi ve iman edebilmesi ile ilgili farklı yaklaşımlarını vermektedir. Mu'tezile'nin bir kısmının, adl ve tevhid bilgilerinin tümüyle içine alacak şekilde nefsinin ma'rifetine bağladıklarını aktarır. Eğer marifet ile yani akıl ile bilmezse Ebu'l-Hüzeyl'e (ö. 235/849-850 ?) göre Allah'a düşman ve kâfir olma durumunun ortaya çıktığını ancak Bişr b. Mu'temir'e göre bunun da sem'iyât ile gelen haberlerden şer'an bilmesiyle bu özrü ortadan kalkabileceğini söylediklerini belirtir. İskâfî, Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir ise istidlale imkân olsun diye hemen karar verilmeyip mühlet verilmesi gerektiğini nakletmektedir.<sup>77</sup>

Bağdâdî daha sonra kendi mezhebinin önceki başlıkta geçen görüşlerini şu şekilde tekraren nakleder: "Bizim ashabımızın usulüne göre ise çocuğun bulûğ ve aklının

<sup>75</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 257.

<sup>76</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 258.

<sup>77</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 258.

*tamam olmasından önce herhangi bir şey vacip değildir.*"<sup>78</sup> Burada kable'l-bulûğ ile aklının kemale ermesi olmadan herhangi bir mükellefiyet olmayacağını tekrar ifade etmektedir. Görülmektedir ki Bağdâdî önceden geçen bulûğ ve kemal şartını tekrarlamakla kendi Eş'arî geleneğin görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bağdâdî, çocukların imanı bahsinde Müslümanlardan sonra halkayı biraz daha genişleterek ğayr-ı müslim çocuklarının iman durumu ile ilgili görüşlere de yer vermektedir. Bu konuda şunları söylemektedir: *"Şayet müşriklerin çocuklarından biri İslâm kelimesini izhar edip de (Müslüman olduğuna dair) bu halde vefat ederse: Ebu Hanîfe, onun Müslüman olarak öldüğünü söyler."*<sup>79</sup> Burada Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını verdikten sonra bağlı olduğu Eş'arî geleneğin görüşünü şu şekilde belirtir: *"Ashabımız ise onun durumunun Allah'a kalmış olduğunu lakin Müslümanların makberine defnedileceğini söyleriz. Onun ile ebeveyni arasını ölmeden önce dinden nefyetmelerine tahvil ederiz. Lakin onun malı ebeveynindedir (deriz). Şayet ölmeyip balığ olup ebeveyninin dinini seçerse biz onu mürted saymayız. Ebu Hanîfe ise mürted sayar."*<sup>80</sup> Böylelikle bulûğa erip de ebeveyninin dinini seçen çocuk için, herhalde baştan itibaren mü'min sayılmadığından mürted olarak değerlendirilmemektedir. Çünkü mürted kavramı İslâm'dan çıkan için kullanılan bir ifade olduğundan bu çocuk zaten mü'min değildi. Hangi inanış üzere ise onun üzerine vefat etmiş olur. Ancak Ebû Hanîfe'nin kable'l-bulûğ vefat eden çocuğun mü'min, bulûğdan sonra ebeveyninin dinini seçtiği içinde mürted sayıldığı anlaşılmaktadır. Daha sonra da, *"Müslüman evlatlarından bir çocuk şayet riddet kelimesini izhar ederse mürted olmayacağına ve bu durum üzerine ölürse Müslüman ebeveyni ona mirasçı olacağına ve Müslümanların makberine defnedileceğine dair fukaha icmâ etmişlerdir"*<sup>81</sup> sözüyle çocuğun kable'l-bulûğda riddete götüren kelimeleri kullanmasıyla mürted olmayacağını ve Müslüman gibi muamele göreceğini belirtir. Daha sonra ise değişik alternatifleri de göz önünde bulundurarak şunları nakleder: *"Ebeveyni kâfir olup da onlardan biri sonradan Müslüman olması halinde ise çocuğun durumunda ihtilaf vardır. Ashabımız o çocuğun ebeveyninden birinin Müslüman olmasından dolayı Müslüman olacağını söylemektedir. Bunu da Şafî ve Ebu Hanîfe söylemektedir. Malik ise nasıl ki nesep de babaya itibar edilir dinde de babaya itibar edileceğini (belirtmektedir)."*<sup>82</sup> Burada görülmektedir ki ebeveyninden birinin Müslüman oluşuna göre Müslüman sayılmasının esas alındığını, babanın durumu ne ise o şekilde değerlendirmenin ise ekalliyette kaldığını

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 258.

<sup>79</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 258.

<sup>80</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 258. Her ne kadar direkt olmasa da dolaylı yönden konumuzla ilgili olmasından burada şunu da hatırlatmakta fayda vardır. İmam Eşarî'nin, teklif karşısında müşrik çocukların ahiretteki durumlarına ilişkin onların ahirette yeniden imtihan edilerek teklife muhatap olacaklarını zikretmektedir. Bu çerçevede mü'minlerin çocukları cennete, inanmayanların çocukları ise teklife verecekleri cevaba göre cennet veya cehenneme gireceklerdir. Eş'arî'nin bu fikirlerinde daha çok çeşitli hadislerden yola çıkarak bu sonuca vardığını bu nedenle de haberî bilgilere dayandığını söylemek mümkündür. Harun Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 55. Ayrıca bk. Eş'arî, *el-İbâne*, 28, 142-143.

<sup>81</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 259.

<sup>82</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 259.

nakletmektedir.<sup>83</sup> Böylelikle Bağdâdî, çocukların iman etmeleri halinin değerlendirmesini yaparken yine kendi mezhebî yaklaşımının ağırlıkta olduğu bir bakış açısı sergilediği ve ardından çeşitli değerlendirmeleri sıraladığı görülmektedir.

Bağdâdî'nin buraya kadar olan kısımlardan şunun da anlaşılması mümkündür. Bağdâdî, bağlı olduğu ehl-i sünnetin Eş'arî geleneği çerçevesinde görüşleri verirken bir taraftan da karşı görüşleri, kabul etmediği düşünceleri vermek suretiyle kendi fikirlerini tahkim ettiği görülmektedir. Adetâ ötekinin vurgusuyla kendisinin ve bağlı olduğu düşünce yapısının yerini belirlemektedir. Kendi görüşlerinin kabulü ötekinin ise kabul edilmeyişini, örneklerini verdiği değişik mezheplerin yaklaşımlarıyla göstermektedir. Bu şekilde, karşı fikrin doğru olmadığı ortaya çıkarılmakla kendi görüşünün doğruluğu ispatlanma yolunun izlendiği gözlemlenmektedir.<sup>84</sup> Bu yaklaşımın hem bu eserde hem de diğer eserlerinde kendini hissettirdiği kitapları incelendiğinde görülecektir. Bu yönüyle de müellifin hem kendi mezhebine hem de ehl-i sünnete olan bağlılığında belki de kimi zaman aşırılıkların ve taassubun olduğu hissini verdiğini de belirtmek gerekir. Bu bağlılık, yaşadığı ortamların ve zamanın bir yansıması veya gereksinimi şeklinde de görülebilir.

### Sonuç

İman, kelâmın temel konularındandır. İşleniş tarzı İslâm kelâmcıları arasında dört ana eksende gelişmiştir. Birincisi imanın sözlük anlamından hareketle tasdik olduğu ile ilgili Mâtürîdî ve Eş'arîler'in genelinin kabulüdür. İkincisi imanın, tasdikin yanında ikrar ve amelinde bulunması gerektiği ile ilgili Haricî, Mu'tezilî ve Şia'nın genelinin yaklaşımıdır. Diğerleri de imanı ikrardan ibaret sayan Kerrâmîler ile imanı ma'rifetten ibaret sayan Cehmiyye ve Mürciyye'nin genel görüşleridir.

İman meselesi işlenirken mükellefiyet vücûbiyetinin ne zaman başlayacağı da önemlidir. Özellikle çocuk yaşta olanlara yönelik iman teklifinin tayin zamanı tartışmalıdır. Klasik kelâm literâtüründe iman konusuna alt bir başlık atmak suretiyle detaylı işleyenlerin başında Abdulkâhîr el-Bağdâdî gelmektedir. Çünkü klasik dönem kelâmcıları genelde bu meseleyi teklif ve istitâat çerçevesinde ele alarak karma bir şekilde işledikleri görülmektedir. Ancak Bağdâdî'nin iman, özellikle de çocukların imanının vücûbiyet zamanı ile imanının durumu diye iki alt başlık halinde işlemesi dikkatleri çekici bir metot olduğu görülmektedir.

<sup>83</sup> Çocukların ahiretteki durumları hakkında kelim ekollerinin görüşleri için bk. Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu", 50-58; İbrahim Bayram, "Mu'tezile'de Çocukların Dinî Konumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Ocak-Haziran 2020), 213-217; Hafizullah Genç - Osman Aydın, "Hadis ve Kelâm İlimleri Açısından Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumları II "Cehennem ve Tevakkuf Görüşleri Özelinde", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Güz 2021), 976-982.

<sup>84</sup> Mehmet Sever, "Abdulkâhîr Bağdâdî'nin El-Farğ'ında "Öteki"'nin Karakter Özellikleri", *e-makâlât* 12/1 (Bahar 2019), 148, 151.

Bağdâdî'nin bu eserinden yola çıkarak imanun sıhhatinin aklın kemâlîne bağlı olduğu imanun vücûbiyetinin ise aklın kemâlîyle beraber bulûğa ermekle yani olgun bir seviyeye gelmesini ön şart olarak kabul etmektedir. Ancak bunlar tek başına yeterli değildir. Bir şer'î nas emrettikten sonra iman vacip olur. Yoksa akıl tek başına iman etmekle mükellef değildir. Bağdâdî'nin bu yaklaşımının tıpatıp Eş'arî ile Eş'arîlerin genelinin yaklaşımı olduğu ve Bağdâdî'nin burada müntesibi olduğu mezhebinin görüşünü takip ettiği anlaşılmaktadır.

Bağdâdî'nin müşriklerin çocuklarının imanını ile ilgili olarak imanını izhar ettikten sonra vefatı anında durumunun Allah'a havale edildiği, ölmeyip baliğ olup da ebeveyninin inancını benimsediğinde hangi inanç üzere ise onun ile olacağını belirtir. Müslüman çocuklarının riddet etmesi durumunda ise bunun geçerli olmayacağına dair ekseriyetin görüşüne katılmaktadır. Ancak ebeveyn kâfir olup sonradan onlardan biri Müslüman olursa o çocuğun Müslüman olarak değerlendirilmesi yönündeki görüşü kabul etmektedir. Böylelikle Bağdâdî, kable'l-bulûğ vefat eden çocuklar için ebeveyne bağlı olarak onları değerlendirmek yerine şahsiliği ön plana çıkararak çocukların kendilerinin kable'l-bulûğ iman edip etmemelerine göre değerlendirilmesinin daha isabetli olduğuna yönelik yaklaşımıyla farklı düşündüğü görülmektedir.

Burada şunu da belirtmek gerekir. Bağdâdî'nin ashabımız tabirinden genelde kendi bağlı olduğu Eş'arî geleneği kastederken bazen de Ebu Hanîfe gibi ehli sünnet çizgisinde olanları da zikrederek ashabımız kavramı içerisinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Böylelikle bir konuda aynı düşünüldüğü veya Eş'arîlikle aynı düşünceyi taşıyan diğer ehli sünnet çizgisinde yer alanlar için de ashabımız kavramını kullandığı söylenebilir.

Burada şunu vurgulamak gerekir. Bir insanın bulûğa ermesi sadece yaşla olmayıp, aklın fonksiyonel olarak kemâle ermesine bağlıdır. Bu nedenle yaş olarak her ne kadar belli bir seviyeye gelirse de akîl olarak da kemâl denilen bir noktanın yakalanması durumunda çocuklarda imanun vücûbiyetini aramak gerektiği ve teklîfi sorumluluğun bundan sonra olabileceği görüşü daha uygun görünmektedir. Çünkü buna bir de şu açıdan yaklaşmak mümkündür. Yaş olarak bulûğa erip de aklen kemale eremediğine dair günümüzde birçok çocukta örneklerini görmek mümkündür. Bunun sebeplerini coğrafi konum ile çağımızın getirdiği birçok şeye bağlanabilir. Ayrıca kişisel gelişim geriliği, otizm ve down sendromu gibi dezavantajlı çocuklarda iman meselesini de ayrıca değerlendirmek gerekir. Çünkü dezavantajlı durumlarında kendi içerisinde birçok seviye farklılığı olduğu güncel tıbbın ve psikolojinin araştırmalarıyla ortaya çıktığı görülmektedir. Bu nedenle bir yaş belirleyerek salt bir çizgide imanun vücûbiyet vaktini ve mükellefiyeti ele almak geleneksel bakış açısıyla belli noktaların anlaşılması ve çerçevesinin oluşturulması açısından uygunsuz da günümüz bilimsel çalışmalar açısından yeterli bir yaklaşımı yansıtmamaktadır. Çünkü böyle bir tarz belki de "teklîf-i mâlâ yutak" olabilecek zorlamaların ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Bu nedenle iman gibi önemli bir hususta insanları ve özellikle de çocukları belli kalıplar içerisinde değerlendirmeye tabi tutmak yeterli görünmemektedir. Bunun yerine

---

güncel bilimsel gelişmelerden de yararlanarak naslardan hareketle geleneksel yaklaşımların tekrar gözden geçirilip imanın şahsîliği, uygulanabilir ve yerli yerinde bir teklifi sorumluluğun oluşturulması, meselenin anlaşılmasında daha uygun bir yaklaşım geliştirilmesine yardımcı olacağı düşünülmektedir.

**Kaynakça/References**

- Abdulgâhî, Muhammed Fuâd b. Sâlih el-Mısrî. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ad*, thk. Muhammed Ali Neccâr - Abdulhalîm Neccâr. 11. Cilt. Kahire: 1965.
- Arıcı, Mehmet. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Nübüvvet ve Âhiret Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Aruçî, Muhammed. *Abdulkahir el-Bağdâdî ve el-Esma ve's-Sıfat Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Atalay, Orhan. "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 197-231.
- Ay, Mahmut. "Eş'ari Kelâmında İnsanın Sorumluluğu". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 91-107.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-Devlet, 1928.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Höşt. Kahire: Mektebetü İbn-i Sînâ, 1988.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Temhîdü'l-evâil ve telhîşü'd-delâil*, thk. Şeyh İmaduddîn Ahmed Haydarî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafiyye, 1987.
- Bardakoğlu, Ali. "Bulûğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bayram, İbrahim. "Kerrâmiyye Mezhebinin İman Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2016), 115-146.
- Bayram, İbrahim. "Mu'tezile'de Çocukların Dinî Konumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Ocak-Haziran 2020), 209-250.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* 1. Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Çağlayan, Harun. "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 399-424.

- Çavuş, Muhammed Murtaza - Esved, Hüseyin. "Bişr el-Mu'temir'in Sahife'sinde Edebî Eleştiri ve Belağate Dair Düşünceler." *Mîzânü'l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 14 (Haziran 2022), 203-226.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ el-Hanefî. *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl-fıkh*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Döndüren, Hamdi. "Âkıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/247. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Doğan, Hüseyin. *Abd El-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Doğan, Hüseyin. "Fırak Müellifi 'Abdülkâhir El-Bağdâdî'de "İman" Kavramı". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/2 (Güz 2012), 83-108.
- Doğan, İsa. "İşkâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, thk. Muhammed Nasuriddîn Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lüma' fi'r-red ulâ ehlî'z-zeyğ ve'l-bida'*. tsh. Hamudeh Garabeh. Kahire: y.y., 1975.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-İbâne an uşûli'd-diyâne*, thk. Abdulkadir el-Arnâvud. Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1981.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Abdülkâhir el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Genç, Hafizullah - Aydın, Osman. "Hadis ve Kelâm İlimleri Açısından Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumları II "Cehennem ve Tevakkuf Görüşleri Özelinde". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Güz 2021), 957-989.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi*. Konya: Esra Yayınları, 1992.
- Irmaklı, Mustafa. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Ehl-i Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 2. Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1119.

- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. en-Nîsâbûrî. *el-İknâ*; thk. Abdullah b. Abdülazîz el-Cibrîn. Riyad: y.y., 1408.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlanî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr b. Gıyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Köse, Saffet. "Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçî. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Ķur'ân*. İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *et-Temhîd li-Ķavâidi't-tevhîd*, nşr. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru Tabaati'l-Muhammediyye, 1986.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146.
- Öz, Mustafa. "Dirâr b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/274-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özervarlı, M. Sait. "Kalânîsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhya-i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1963.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn/Maturidiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Sever, Mehmet. "Abdülkâhir Bağdâdî'nin El-Farğ'ında "Öteki"'nin Karakter Özellikleri". *e-makâlât* 12/1 (Bahar 2019), 147-179.

- 
- Sinanoglu, Mustafa. "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şahin, İskender. "Kur'ân'da Ehl Kavramına Bakış". *Mîzânü'l-Hak: İslâmi İlimler Dergisi* 13 (2021), 55-81.
- Şahin, Mehmet Kenan. "Kerrâmiyye ve İman Kavramı". *Kader* 16/1 (2018), 14-37.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *el-Muhtaşar İhtilâfi'l-ulemâ*: ihtisar, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşairu'l-İslâmiyye, 1417.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Tuncer, Faruk. "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Grup İfade Eden Kelimelerin Nüzul Sürecindeki Değişimleri". *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 1-24.
- Tunç, Cihat. "Ca'fer b. Harb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/549-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yar, Erkan. *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*. Elazığ: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Yücedoğru, Tefvik. "Ebu'l Abbâs el-Kalânîsî'nin Kelâmî Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 77-95.



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 129-147.

Issue: 19, 2024, 129-147.

## Yezîd b. Ebî Süfyân (ö. 18/639) ve Bilâdü'ş-Şâm Fetihlerindeki Rolü

Yazîd b. Abî Sufyân (d. 18/639) and His Role in the Conquest of Bilâd al-Shâm

### Cuma Karan

Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları,  
Assoc. Prof. Dr., Gaziantep Islam Science and Technology University, Faculty of Islamic Science, Islamic History and Arts,  
Gaziantep/Türkiye

[cumakaran@hotmail.com](mailto:cumakaran@hotmail.com) | ORCID: [0000-0001-9917-7903](https://orcid.org/0000-0001-9917-7903) | ROR ID: [04nvp675](https://ror.org/04nvp675)

### Berat Takı

Yüksek Lisans Öğrencisi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü  
Graduate Student, Harran University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts,  
Şanlıurfa/Türkiye

[berat.taki@gmail.com](mailto:berat.taki@gmail.com) | ORCID: [0009-0000-9541-6153](https://orcid.org/0009-0000-9541-6153) | ROR ID: [057qfs197](https://ror.org/057qfs197)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

##### Geliş Tarihi Date Received

20 Şubat 2024 20 February 2024

##### Kabul Tarihi Date Accepted

24 Mayıs 2024 24 May 2024

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

##### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin  
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

##### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaları kaynağında belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles  
(Cuma Karan – Berat Takı). have been followed while carrying out and writing  
properly cited (Cuma Karan – Berat Takı).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Karan, Cuma – Takı, Berat. "Yezîd b. Ebî Süfyân (ö. 18/639) ve Bilâdü'ş-Şâm Fetihlerindeki Rolü". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 129-147. DOI: [10.52886/ilak.1440324](https://doi.org/10.52886/ilak.1440324)

#### Atıf/ Cite as

Karan, Cuma – Takı, Berat. "Yazîd b. Abî Sufyân (d. 18/639) and His Role in the Conquest of Bilâd al-Shâm". *Theological Academia* 19 (June 2024), 129-147. DOI: [10.52886/ilak.1440324](https://doi.org/10.52886/ilak.1440324)

## Öz

Yezîd b. Ebî Süfyân, Mekke'nin fethiyle beraber Müslüman olmuş sahâbilerdendir. Arabistan Yarımadası'nda önemli bir konuma sahip Benî Ümeyye ailesine mensuptur. Babası Ebû Süfyân, Mekke'nin ileri gelenlerindedir. Bununla beraber Ebû Süfyân, Müslüman olmadan önce, İslâm'a karşı olup Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesini engellemeye çalışan düşmanlar arasında yer almıştır. Mekke'nin fethine kadar bu düşmanlığı devam ettiren Ebû Süfyân, Mekke'nin fethedildiği gün ailesiyle beraber İslâmiyet'e girmiş ve müellefe-i kulûb'dan sayılarak, Hz. Peygamber tarafından kendilerine büyük miktarda ganimet verilmiştir. Ebû Süfyân'ın büyük oğlu ve "Yezîdü'l-hayr" olarak anılan Yezîd b. Ebî Süfyân, ahlakıyla ön plana çıkmış ve Ebû Süfyân'ın en hayırlı evlatlarından biri olarak kabul edilmiştir. Müslüman olduktan sonra Huneyn Savaşı (8/630) dahil gerçekleşen bütün savaşlara iştirak etmiş ve bunların birçoğunda komutanlık yapmıştır. Hz. Peygamber döneminde başta Teymâ ve Negrân valiliği olmak üzere farklı görevlerde yer almıştır. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra hulefâ-yı râşidîn döneminde gerçekleşen fetih hareketlerine de katılarak bir asker, bir komutan ve vali olarak önemli vazifeler üstlenmiştir. Yezîd b. Ebî Süfyân, ilk halife Hz. Ebû Bekir tarafından, içinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Şurahbîl b. Hasene ve Hâlid b. Saîd b. Âs'ın bulunduğu orduda başkumandan olarak Şam'ın fethini gerçekleştirmesi amacıyla görevlendirilmiştir. Buna mukabil hicri 13. yılda cereyan eden ve Müslümanların galibiyetiyle son bulan Ecnâdeyn Savaşı'nda yer almıştır. Hicretin 14. yılında başa geçen ikinci halife Hz. Ömer döneminde de fetih hareketlerine devam eden Yezîd b. Ebî Süfyân, aynı yıl içinde gerçekleşen Dımaşk'ın fethinde önemli bir rol oynamış, Şam'ın fethinden sonra da Dımaşk'a vali olarak tayin edilmiştir. Böylelikle Dımaşk'a atanan ilk Müslüman vali olmuştur. Vali olduktan sonra da komutanlık vazifesini devam ettiren Yezîd b. Ebî Süfyân, başta Mercu'r-Rûm Savaşı olmak üzere birçok savaşa iştirak ederek önemli başarılar elde etmiş, birçok şehri ve bölgeyi fethetmiştir. Özellikle Bizans'a karşı gerçekleştirilen Yermük Savaşı'nda ordunun dağıldığı, bazı asker ve komutanların kaçtığı esnada babası Ebû Süfyân ile birlikte ordunun merkezinde yer alarak savaşa devam etmiş ve savaşın kazanılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Savaşçı kişiliğinin yanında ilme de önem veren Yezîd b. Ebî Süfyân, Şam valiliği esnasında dönemin halifesi Hz. Ömer'den Şam halkına Kur'ân-ı Kerîm ve fıkıh öğretecek kimseler istemiş, bunun üzerine Hz. Ömer de Mu'âz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit ve Ebü'd-Derdâ'yı Şam'a göndermiştir. Tüm bu gelişmelerden kısa bir süre sonra Yezîd b. Ebî Süfyân, Hz. Ömer döneminde gerçekleşen ve ashaptan birçok kimsenin hayatını kaybetmesine sebep olan Amvâs Vebası (17/638) sonucu vefat etmiştir. Hz. Peygamber'den naklen hadis rivayetleri de bulunmaktadır. Araştırmamızda Yezîd b. Ebî Süfyân'ın nesebi, ailesi, Müslüman oluşu, Hz. Peygamber döneminde katıldığı gazveler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemindeki faaliyetleri incelenmiştir. Bu çalışmada birden fazla kaynaktan yararlanılmış, özellikle tabakât, fütûhât ve şehir tarihi türündeki eserler esas alınmış, çağdaş araştırma kaynaklarından da faydalanma yoluna gidilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Sahâbî, Yezîd b. Ebî Süfyân, Fetih, Bilâdü's-Şâm, Şam, Vali.

## Abstract

Yazîd b. Abî Süfyân was one of the Companions of Prophet Muhammad (pbuh) who became a Muslim with the conquest of Mecca. He belonged to the family of Benû Umayya, which had an important position in the Arabian Peninsula. His father Abû Süfyân was one of the prominent people of Mecca and before he became a Muslim, he was a fierce enemy of the Prophet (pbuh) who tried to prevent the Prophet (pbuh) from preaching the message. Abû Süfyân, who continued this enmity until the conquest of Mecca, converted to Islam with his family on the day Mecca was conquered, and afterwards he was counted among the mu'allafa qulûbuhum and was given a large amount of loot by the Prophet (pbuh). Yazîd b. Abî Süfyân, the eldest son of Abû Süfyân who was known as "Yazîd al-Khayr" (Yazîd the Good), stood out with his morals and was considered one of the best sons of Abû Süfyân. After becoming a Muslim, he participated in all the battles including the Battle of Hunayn (8 A.H./630 A.D.) and served as a commander in many of them. In addition, Yazîd b. Abî Süfyân took part in many administrative duties during the Prophet's (pbuh) reign, especially as the governor of Taymâ' and Nadjrân. After the passing of Prophet (pbuh), he also participated in the conquest movements that took place during the period of the khulafâ' al-râshidîn (Rashidun Caliphate) and assumed important duties as a soldier, commander and governor. Yazîd b. Abî Süfyân was appointed by the first caliph Hazrat Abû Bakr as the commander-in-chief of an army that included Abû 'Ubayda b. al-Djarrâh, Khâlid b. Sa'îd b. al-'Âs, and Shurahbîl b. Ḥasana to carry out the conquest of Damascus. On the other hand, he took part in the Battle of Adjnâdayn, which took place in the 13 A.H. and ended with the victory of the Muslims. Yazîd b. Abî Süfyân, who continued his conquest movements during the reign of the second caliph, Hazrat 'Umar, who came to power in the 14 A.H., played an important role in the conquest of Damascus in the same year, and after the conquest of Damascus, he was appointed as the governor of Damascus. Thus, Yazîd b. Abî Süfyân became the first Muslim governor appointed to Damascus. Yazîd b. Abî Süfyân, who continued to serve as a commander after becoming governor, participated in many wars, especially the Battle of Mardj al-Rûm, and achieved important successes and conquered many cities and regions. Especially in the Battle of Yarmouk against Byzantium, when the army was dispersed and some soldiers and commanders fled, he continued to fight in the centre of the army with his father Abû Süfyân and played an important role in the victory. Yazîd b. Abî Süfyân, who attached importance to knowledge in addition to his warrior personality, asked the caliph of the time, Hazrat 'Umar ibn al-Ḥattâb, for people who would teach the people of Damascus the Qur'ân and Fiqh during his governorship of Damascus, and upon this, Hazrat 'Umar sent Mu'âdh b. Djabal, 'Ubâda b. al-Şâmit and Abû'l-Dardâ' to Damascus. Shortly after all these developments, Yazîd b. Abî Süfyân died as a result of the Amwâs Plague (17 A.H./638 A.D.), which took place during the reign of Hazrat 'Umar and caused the death of many Companions. He also narrated hadiths from the Prophet (pbuh). In our research, Yazîd b. Abî Süfyân's ancestry, his family, his conversion to Islam, the battles he participated in during the Prophet's (pbuh) reign, and his activities during the reigns of Hazrat Abû Bakr and Hazrat 'Umar are analysed. In this study, multiple sources have been utilized, especially works in the genres of ṭabaqât, futûḥât and urban history, and contemporary research sources have also been benefited.

**Keywords:** Islamic History, Şahâbî, Yazîd b. Abî Süfyân, Conquest, Bilâd al-Shâm, Damascus, Governor.

## Giriş

İslâm, “Kur’ân-ı Kerîm” ve Hz. Peygamber’in fiilleriyle hayat bulan “sünnet” olarak iki temel kaynağa sahiptir. Bu iki temel kaynağın günümüze kadar ulaşması, Hz. Peygamber’in eğitiminden geçmiş yol ve dava arkadaşları sahâbiler tarafından nakledilmesiyle sağlanmıştır. Bilindiği gibi sahâbî, “Hz. Peygamber’e mü’min olarak erişen ve Müslüman olarak ölen kimse” olarak tanımlanmıştır.<sup>1</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de de sahâbiler, Allah’a ve resûlüne yardım eden sadık mü’minler,<sup>2</sup> ihtiyaç içinde bulunmalarına rağmen başkalarını kendilerine tercih eden ve kurtuluşu hak eden kimseler<sup>3</sup> olarak gösterilmiştir.

Sahâbîlerin her birinin fazileti farklı olmaktadır. Örneğin Bedir Savaşı’na katılan sahâbiler, Kur’ân-ı Kerîm tarafından özel olarak anılmış; hulefâ-yi râşidîn döneminde maaşlar, Hz. Peygamber’e yakınlık ve İslâm’a giriş önceliği esas alınarak ödenmiştir. Buna binaen her bir sahâbî, İslâmiyet’teki faziletine göre tabakât eserlerinde yer almıştır.

Sahâbî sayısı hakkında net bir rakam verilememekle beraber Hz. Peygamber’in veda hutbesini 100 bin kişiye irâd ettiği, Vedâ Haccı’nda ise 114 bin kişinin hazır bulunduğu rivayet edilmiştir.<sup>4</sup> Bu rakamlara oranla hakkında bilgi bulunan sahâbî sayısı oldukça azdır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de sahâbîlerin tespiti ve biyografileri hakkında çalışmalar yapılmaktadır. Ne yazık ki eldeki kısıtlı veri sebebiyle kimi çalışmalar birkaç sayfayı geçememektedir. Tarihin tozlu sayfalarında kaybolmaması için sahâbîlerin hayatına yönelik yapılan çalışmalar büyük bir önemi haizdir. Bununla beraber sahâbîlerin hayatlarını temel kaynaklara dayalı bir şekilde öğrenmek önemlidir. Doğru bilgiye ulaşmanın önündeki engellerden bir tanesi de gerçeklerden uzak ve fantastik öğeler içeren tarihî metin ve anlatılardır. Bu tür anlatılar, kişiler ve olaylar hakkında gerçek bilgileri gölgeleyerek hakikate ulaşmayı olanaksız hâle getirmektedir. Hayatının doğru bir şekilde anlaşılmasıyla birlikte İslâm’ın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak isimlerden birisi de Mekke’nin fethiyle beraber Müslüman olan Yezîd b Ebî Süfyân’dır.

Yezîd b. Ebî Süfyân, Hz. Peygamber’in rahle-i tedrisinden geçen sahâbîlerden biri olup sahâbî kişiliğinden çok komutanlık rolüyle öne çıkmış ve askerî alanda önemli başarılarla sahip olmuştur. Buna rağmen hayatı üzerinde yeterince kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Yaptığımız araştırma neticesinde Yezîd b. Ebî Süfyân’ın hayatı hakkında var olan çalışmaların Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nin

<sup>1</sup> Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi’s-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1989), 1/8.

<sup>2</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Haşr 59/8.

<sup>3</sup> el-Haşr 59/9.

<sup>4</sup> Mehmet Efendioğlu, “Sâhâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/492.

Yezîd b. Ebî Süfyân maddesiyle ilgili bir sayfalık metinle sınırlı olduğu,<sup>5</sup> onun hayatı hakkında tez veya makale çalışmalarının yapılmadığı görülmüştür. Bu değerli sahâbînin hayatı hakkında yeterli bir çalışmanın olmayışı, böylesi bir çalışmayı önemli kılmıştır.

Bu çalışmamızda temel/klasik kaynakları esas alarak Yezîd b. Ebî Süfyân'ın hayatına ışık tutmayı ve İslâm tarihindeki yeri hakkında bilgi sunarak, bir nebze de olsa bir boşluğu doldurmayı hedeflemekteyiz.

## 1. Nesebi, Ailesi ve Kabilesi

Yezîd b. Ebî Süfyân, Kureyş'in Benî Ümeyye koluna mensuptur. Benî Ümeyye'nin ismi, Ümeyye b. Abdüşems'ten gelir. Ümeyye, amcası ve Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim'i kıskanması<sup>6</sup> sonucu onu münâfereye (üstünlük yarışına) davet etmiş, bunun sonunda yenilerek Şam'da on yıl boyunca ikamet etmek zorunda kalmıştır.<sup>7</sup> Sonrasında Mekke'ye geri dönen Benî Ümeyye ailesi, Mekke'de önemli bir konuma gelerek sözü geçer bir aile olmuştur. İslâm davetinin başladığı dönemlerde bu aileden Hz. Osman gibi önemli şahsiyetler İslâmiyet'i kabul ederken birçok kimse de sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Dönemin Benî Ümeyye ailesinin lideri ve aynı zamanda Yezîd'in babası olan Ebû Süfyân, İslâm'a en şiddetli şekilde karşı çıkanlardan biridir. Mekke'nin fethine kadar bu karşıt tavrını devam ettiren Ebû Süfyân, Mekke'nin fethi sırasında ailesiyle beraber İslâmiyet'e girmiş ve müellefe-i kulûb'dan sayılmıştır.<sup>8</sup> Yezîd b. Ebî Süfyân'ın da dâhil olduğu Benî Ümeyye ailesi,

<sup>5</sup> İrfan Aycan, "Yezîd b. Ebû Süfyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/520.

<sup>6</sup> Hâşim, kıtlık yıllarında Şam'dan Mekke'ye ekmecek getirtmiş ve develer kestirerek halkı bu zor durumdan kurtarmıştı. Bunun üzerine halk Hâşim'e karşı büyük bir sevgi göstermiş ve Ümeyye de Hâşim'e gösterilen bu sevgiye karşı haset etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/57-58.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/57-58; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Muhammed Bakır el-Mahmudi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/61.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Esemî el-Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A1âmî, 1989), 2/811; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî, *Sîretü İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd (Mısır: Şeriketü Mektebeti Matba'ati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 1955), 2/492; Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Şam, Beyrut: Daru'l-Kalem ve Müessesetü'r-Risale, 1977), 76; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1988), 47; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l Fazl İbrâhim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 3/54; Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî es-Sicistânî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, thk. Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî (Beyrut: Kütübü's-Sekâfiyye, 1996), 1/329; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *ed-Dürer fi'htisâri'l-meğâzi ve's-siyer*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1982), 216; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 2/118;

İslâmiyet'ten önce olduğu gibi İslâmiyet'ten sonra da konumunu korumuş, İslâm tarihinde bir dönüm noktası olan Emevî devletinin kurucusu olmuştur.

Yezîd b. Ebî Süfyân'ın soyu şöyledir: Yezîd b. Ebî Süfyân b. Harb b. Ümeyye b. Abdîşems b. Abdîmenâf b. Kusay; Annesi, Zeyneb bt. Nevfel b. Halef b. Kavvâle b. Cezîme b. Alkame b. Firâs b. Ganm b. Mâlik b. Kinâne'dir.<sup>9</sup> Soyu Abdümenâf'ta Hz. Peygamber ile birleşir. Aynı zamanda kız kardeşi Ümmü Habîbe aracılığıyla Hz. Peygamber'in kayınbiraderidir. Rivayetlere göre Yezîd b. Ebî Süfyân, Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği de yapmıştır.<sup>10</sup> Bir diğer rivayet ise onun Teymâ'nun fethedildiği gün Müslüman olduğu yönündedir.<sup>11</sup> Tarihi kaynaklar açısından konuya bakıldığında onun Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olduğunu söylemek mümkündür. Yine kaynakların aktardığına göre çocuğu olmadığı için nesli devam etmemiş;<sup>12</sup> dul kalan eşi Ümmü Ebân bt. Utbe, Talha b. Ubeydullah ile evlenmiştir.<sup>13</sup>

## 2. Resûlullah Döneminde Yezîd b. Ebî Süfyân

Yezîd b. Ebî Süfyân, Mekke'nin fethinden hemen sonra Hevâzin kabilesine karşı gerçekleştirilen Huneyn Savaşı'na babasıyla beraber katılmıştır. Savaş sonucunda babasıyla beraber müellefe-i kulûb'dan sayılmış, ona Huneyn Savaşı sonucu ele geçirilen ganimetten kırk ukıyye<sup>14</sup> ve 100 deve verilmiştir.<sup>15</sup> Hz. Peygamber tarafından Teymâ'ya vali olarak atanan Yezîd,<sup>16</sup> daha sonra yine Hz.

---

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşar Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 2/200-201; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkı el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Fıkhü's-sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1965), 329; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Dâru'l-Hicr, 1997), 6/537.

<sup>9</sup> İbn Sa'd, et-*Tabakât*, 6/13; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/102; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/82.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cevâmiu's-sîre*, thk. Seyyîd el-Cemîli (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 22.

<sup>11</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 44.

<sup>12</sup> İbn Sa'd, et-*Tabakât*, 6/13; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 9/368.

<sup>13</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 9/368.

<sup>14</sup> 28,3 grama tekabül eden eski bir ağırlık ölçü birimi. Detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Ukıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/68.

<sup>15</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 3/944; İbn Sa'd, et-*Tabakât*, 6/13; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîâb fi marifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed El Becavi (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 4/1575; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/103.

<sup>16</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî, *el-Muhabber* (Hindistan: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1942), 126; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 44; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Darü's Sadır, 1995), 1/134; İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre*, 20; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/82; Şalâhuddîn Hâlib b. İzziddîn b. Aybek b. Abdullâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Aşmed el-Arnâût - Turkı Muştâfâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 1/81; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 499.

Peygamber'in emriyle Necran'a tayin edilmiştir.<sup>17</sup> Ayrıca Benî Firâs'ın zekâtını toplamakla da görevlendirilmiştir.<sup>18</sup> Geç bir dönemde İslâm'a girmesi sebebiyle Hz. Peygamber dönemindeki faaliyetleri sınırlıdır. Ancak Hz. Peygamber tarafından vali ve zekât âmili olarak görevlendirilmiş olması, onun değerini göstermesi açısından önemlidir.

### 3. Hulefâ-yı Râşidîn Döneminde (632-661) Yezîd b. Ebî Süfyân

Yezîd b. Ebî Süfyân'ın faaliyetleri, ilk iki halife, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde yoğunlaşmıştır. Devletin kurumsallaşmaya, ordunun sistematik hale gelmeye başladığı hulefâ-yı râşidîn dönemi, fetih hareketlerinin sıklaştığı ve İslâmiyet'in adının en ücra yerlerde dahi duyulduğu bir dönem olmuştur. Bu fetih hareketlerinde Yezîd b. Ebî Süfyân da yer alarak başarılı işler ortaya koymuştur.

#### 3.1. Hz. Ebû Bekir Döneminde (632-634) Yezîd b. Ebî Süfyân

Henüz yeni kurulmuş olan İslâm devletinin liderinin seçilmesi için Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Sakîfetü Benî Sâide'de Ensar tarafından bir toplantı düzenlendi. Toplantı esnasında Ensar, Sa'd b. Ubâde üzerinde anlaşma sağladı. Tam bu esnada Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yetişmesiyle Hz. Ebû Bekir'e biat edildi ve Hz. Ebû Bekir, İslâm devletinin Hz. Peygamber'den sonraki ilk halifesi oldu.<sup>19</sup> Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan Ridde Hareketlerini bastırıp içteki sorunları hallettikten sonra fetih hareketlerine başladı. Bu dönemde İslâm devleti hem Bizans hem de Sâsânî Devletlerine karşı savaş verdi. Yezîd b. Ebî Süfyân, bu dönemde birçok savaşı komuta etmekle beraber Şam<sup>20</sup> valiliğiyle görevlendirildi.

#### 3.1.1. Bilâdü'ş-Şâm Seferleri

Hz. Ebû Bekir, başkomutan olarak seçtiği Hâlid b. Saîd b. Âs liderliğinde, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Yezîd b. Ebî Süfyân ve Şurahbîl b. Hasene'yi Şam'a gönderdi ve

<sup>17</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/530.

<sup>18</sup> Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer b. Çarâme el-Umrevi (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995), 65/240; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/516.

<sup>19</sup> İbn Hişâm, *Siretü İbn Hişâm*, 2/660,661; İbn Hibbân, *es-Siretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*, 2/422; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/189.

<sup>20</sup> Şam seferlerine geçmeden önce, şu bilgiyi paylaşmayı gerekli görmekteyiz: Dımaşk, Bilâdüşşam'ın önemli merkezlerinden birinin ismidir. Bu isim Türkçede değişerek yerini, Arapça kaynaklarda Suriye bölgesinin tamamını ifade eden "Şam" kelimesine bırakmıştır. Dımaşk kelimesi, günümüzde Suriye'nin başkentini ifade etmektedir. Bu ayrıntıya dikkat edilmesi, çalışmanın daha iyi anlaşılabilmesi açısından önem arz etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Cengiz Tomar vd., "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311-315.

onlara Tebük yolunu takip ederek Şam'ın yukarılarına doğru gitmelerini buyurdu. Daha sonrasında Hz. Ömer, Hâlid b. Saîd'in övünmeyi seven birisi olduğunu ileri sürerek onun başkomutanlık görevinden azledilmesini istedi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir Hâlid b. Sa'îd'i azledip yerine Yezîd b. Ebî Süfyân'ı başkomutanlığa getirdi ve sancak Yezîd b. Ebî Süfyân'a verildi.<sup>21</sup> Bir başka rivayette Hz. Ebû Bekir, Şürahbîl b. Hasene ve Amr b. Âs'ı Yezîd b. Ebî Süfyân'ın başkomutanlığında Şam'a göndermiştir.<sup>22</sup>

Şam'a doğru yola koyulacağı esnada Yezîd b. Ebî Süfyân bineği üzerinde, İslâm halifesi Hz. Ebû Bekir ise yaya olarak yürüyor ve ona nasihatlerde bulunuyordu. İslâm savaş hukuku ve ahlaki açısından önemli bilgiler ihtiva eden bu tavsiyeler, o gün olduğu gibi bugün de bütün yönleriyle canlılığını korumaktadır:

Ey Yezîd! Siz ülkelere varacaksınız. Yemek yemezden önce Allah'ın adını anın ve yemeğin sonunda da Allah'a hamededin! Kendilerini manastırlara kapamış/adamış insanlar göreceksiniz; bu kimseleri ve uğruna kendilerini hapsedmiş oldukları dinlerini baş başa bırakın! Şeytanın başları üzerinde oturaklar edindiği kişiler göreceksiniz; bunların başlarını vurun! Kadını, çocuğu, kocamış ve zayıf yaşlıyı öldürmekten sakın! Amaç dışında, dört ayaklı, eti yenen hayvanları asla öldürme! Sakın yapılara zarar verme, onları yıkma! Amaç dışında, sakın su yollarını kesme! Ganimeti çalma! Verdiğin sözden geri dönme! Sakın ihanet etme! Allah kendi dinine yardım edenlere ne olursa olsun yardım edecektir. (...)<sup>23</sup>

Bu tavsiyelerden sonra Hz. Ebû Bekir, Yezîd b. Ebî Süfyân'ın yanından ayrıldı. Şürahbîl b. Hasene ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh da Yezîd'in peşinden gitti.<sup>24</sup> Bir başka rivayete göre ise Hz. Ebû Bekir, Yezîd b. Ebî Süfyân'ı Dımaşk'a vali olarak atadığında onu yanına çağırarak şu nasihatlerde bulundu:

Ey Yezîd! Sen hayırla zikredilen, görüşü alınan akıllı ve ihtiyatlı bir gençsin. (...) Bu görevlendirme ile seni denemek ve seni ailenin arasından uzaklaştırmak, böylece senin ve yönetiminin durumunu anlamak ve sana bildirmek istedim. İşini iyi yaparsan sana olan inayetimi artırırım; eğer işini kötü yaparsan, seni görevinden alırım. Seni Hâlid b. Saîd'in yerine vali olarak atadım.

<sup>21</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 119; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/387; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*, 2/446; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/976; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Umrevî (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995), 16/80; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/543.

<sup>22</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/14-15; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1575; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/82.

<sup>23</sup> Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Beşşâr 'Avvâd Marûf, Maĥmûd Ĥalîl (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 1/357; Ebû 'Abdullâh Muĥammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/8; Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezzâk, *el-Muĥannef*, thk. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 4/498; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Muĥannef fi'l-eĥâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ĥût (Riyad: Mektebetü'r-Ruĥd, 1988), 6/483; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*, 1996, 2/446-447; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî (ed-Dammâm: Rimâdî li'n-Neşr, 1997), 1/162.

<sup>24</sup> İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*, 2/447.

Sonrasında yönetimi esnasında uygulaması gereken şu konuları bizzat yüzüne söyledi:

“Sana Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı tavsiye ederim. Onun İslâm'daki yerini biliyorsun. Resûlullah (s.a.s.) onun hakkında, ‘Her ümmetin bir emini vardır. Bu ümmetin emini de Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tır.’ buyurmuştur.” Ebû Bekir, Ebû Ubeyde'nin üstünlüğünü, erdemini ve İslâm'a hizmetlerini anlattı. Sonra sözlerine devamla Yezîd b. Ebî Süfyân'a şöyle dedi:

“Muâz b. Cebel'e de bak! Herhâlde onun Resûlullah (s.a.s.) ile birlikteliğini biliyorsun. Allah Resûlü onun hakkında, ‘O, kıyamet gününde âlimlerin bir adım önünde olacaktır.’ dedi. Sakın hiçbir işi o ikisinin berisinde tutma! Şüphesiz onlar seni hayırda beride bırakmazlar.”<sup>25</sup>

Aktardığımız bu rivayetler, Yezîd b. Ebî Süfyân'ın sahâbe arasındaki konumunu ve ona verilen önemi, özellikle de Hz. Ebû Bekir'in ona verdiği değeri ifade etmektedir.

Yezîd b. Ebî Süfyân başkomutan olarak Şam'a doğru yola çıktığında, Filistin bölgesinde Vâdilarabe'de düşman askerlerinin toplandığını haber aldı. Bunun üzerine bir birliği onların üzerine gönderdi ve düşmanı bozguna uğrattı. Rivayetlere göre Vâdilarabe'de gerçekleşen bu savaş, Hicâz dışında gerçekleşen ilk savaştır.<sup>26</sup>

Yukarıda da değinildiği gibi Yezîd b. Ebî Süfyân'ın komutasında olan Amr b. Âs, Filistin sınırına gelince Hz. Ebû Bekir'den takviye istedi. Bunun üzerine Şam bölgesine, o esnada Irak cephesinde Sâsânîlerle çarpışan Hâlid b. Velîd gönderildi.<sup>27</sup> Büyük zorluklar aşan Hâlid b. Velîd,<sup>28</sup> Dımaşk'ın güneyinde yer alan Mercirâhit'e vardı. Burada giriştiği savaş sonucunda Bizans'ı yenilgiye uğrattı ve Busrâ'ya yönelerek Yezîd b. Ebî Süfyân, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Şurahbîl b. Hasene ile buluştu ve şehri muhasara altına aldı. Daha fazla dayanamayacağını anlayan halk, teslim olmak zorunda kaldı ve cizye ödemeye razı oldu.<sup>29</sup> Bir başka rivayete göre savaşın kumandanlığını Yezîd b. Ebî Süfyân yapmıştır. Çünkü o şehir Şam'a aitti ve Şam, Hz. Ebû Bekir tarafından Yezîd b. Ebî Süfyân'ın valiliğine verilmişti.<sup>30</sup>

Busrâ'nın fethinden sonra Ezriât'ın idarecisi Müslümanların yanına gelerek Busrâ halkıyla yapılan antlaşmaya göre barış yapılmasını istedi. Yapılan antlaşma üzerine Yezîd b. Ebî Süfyân harekete geçerek şehre girdi ve Busrâ halkıyla barış yaptı. Böylece Havran ve el-Beseniyye şehirleri de İslâm topraklarına dâhil oldu.

<sup>25</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/14.

<sup>26</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 113.

<sup>27</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 113; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahabâru'l-hulefâ*, 2/448; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2/68.

<sup>28</sup> İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahabâru'l-hulefâ*, 2/449; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/253; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/549.

<sup>29</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 115-116; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahabâru'l-hulefâ*, 2/450; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2/80.

<sup>30</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 116.

Daha sonra Yezîd b. Ebî Süfyân, Amman'a gitti; orasını, Busrâ barış şartlarına göre fethetti. Belkâ topraklarına da hâkim oldu.<sup>31</sup>

### 3.1.2. Ecnâdeyn Savaşı (13/634)

Hz. Ebû Bekir'in emri üzerine, Amr b. Âs'a yardıma gitmek için yola çıkan Hâlid b. Velîd; Şûrahbîl b. Hasene ve Yezîd b. Ebî Süfyân ile birleşerek Amr b. Âs'ın yanına Filistin'e gitti. Amr b. Âs, Filistin'e ait bir vadi olan Gamrûlarabât'daydı. Burada birleşen İslâm ordusunda dört tane kumandan vardı ve bunlardan biri de Yezîd b. Ebî Süfyân idi.<sup>32</sup> İslâm ordusunun Amr'a yardım için geldiğini duyan Bizans ordusu, yola çıkarak Remle ile Filistin'deki Beytülcibrîn arasında bulunan Ecnâdeyn'e<sup>33</sup> geldi. Bunun üzerine İslâm ordusu da harekete geçerek Ecnâdeyn'e doğru ilerledi. Hicretin 13. yılında<sup>34</sup> taraflar arasında çok çetin bir savaş meydana geldi. Gerçekleşen savaşta Bizans ağır kayıplar vererek mağlup olurken, İslâm ordusu muzaffer oldu.<sup>35</sup>

### 3.2. Hz. Ömer Döneminde (634-644) Yezîd b. Ebî Süfyân

Hz. Ebû Bekir vefat etmeden hemen önce hilafet için Hz. Ömer'i tayin etmiş, halktan buna yönelik biat almıştı. Hz. Ömer başa geçtiğinde İslâm ordusu hem Bizans hem de Sâsânî'ye karşı iki cephede savaş vermekteydi. Buna binaen Hz. Ömer fetih hareketlerine büyük bir ihtimam göstermiş ve fetih hareketlerini hızlandırmıştır. Onun döneminde başta Şam olmak üzere birçok bölge ve şehrin fethi gerçekleştirilmiştir. Özellikle Şam bölgesinin fethinde Yezîd b. Ebî Süfyân'ın önemli katkıları bulunmaktadır.

#### 3.2.1. Bilâdü's-Şam'ın Fethi (14/635)

Hz. Ömer'in hilafetinde yapmış olduğu ilk iş, eskiden beri bazı uygulamalarından rahatsızlık duyduğu Hâlid b. Velîd'i komutanlıktan azletmek oldu.<sup>36</sup> Ebû Ubeyde b. Cerrâh Şam valiliğine tayin edilirken Hâlid b. Saîd ve Yezîd b. Ebî Süfyân da onun emrine verildi.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 128.

<sup>32</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 16/84.

<sup>33</sup> Detaylı bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Ecnâdeyn Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/385.

<sup>34</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 117.

<sup>35</sup> İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 2/451.

<sup>36</sup> Hacı Ataş, "Hâlid b. Velîd'in Komutanlığı ve Azledilmesi", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/34-50 (2020), 42.

<sup>37</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/435.

Yezîd b. Ebî Süfyân, Hz. Ebû Bekir devrinde olduğu gibi Hz. Ömer devri fetih hareketlerinde de etkin bir şekilde yer almış, hicri 14. yılda gerçekleşen Dımaşk'ın fethinde önemli bir rol oynamıştır.<sup>38</sup>

Dımaşk'ın muhasarası esnasında Hâlid b. Velîd, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın emrine verdiği beş binden fazla askerle şehrin doğu kapısına; Amr b. Âs, Tûma kapısına; Şürahbîl b. Hasene, Ferâdîs kapısına; Yezîd b. Ebî Süfyân ise komuta ettiği birliğiyle beraber Keysân adlı şehrin bir diğer kapısına indi.<sup>39</sup> Bazı rivayetler Yezîd b. Ebî Süfyân'ın Bâbu's-Sağîr<sup>40</sup> veya Câbiye kapısına<sup>41</sup> indiği yönündedir. Yezîd b. Ebî Süfyân, doğu kapısından barış yoluyla Dımaşk'a girdi ve diğer komutanlarla Miksellat'ta buluştu.<sup>42</sup> Şehir, hicretin 14. yılında fethedildi. Şehrin fethinden sonra yapılan antlaşmanın şahitlerinden biri de Yezîd b. Ebî Süfyân olmuştur.<sup>43</sup> Bir rivayete göre Yezîd b. Ebî Süfyân'ın Şam'ı fetheden komutan olduğu da söylenmiştir.<sup>44</sup> Şam bölgesinin fethedilmesinde önemli bir rol oynayan Yezîd b. Ebî Süfyân, muhtelif kaynaklara göre Şam'ın fethinden sonra Dımaşk komutanlığına ve valiliğine atanan ilk Müslüman olmuştur.<sup>45</sup>

Dımaşk şehri fethedildiği esnada Ebû Ubeyde b. Cerrâh Şam bölge valisiydi. Onun komutanlığı esnasında Yezîd b. Ebî Süfyân, barış yoluyla Arandel'i fethetti ve Şerât'ın topraklarına hâkim oldu. Dımaşk'ın fethinden sonra Yezîd b. Ebî Süfyân, sahil şehirleri olan Saydâ, Irka, Cübeyl ve Beyrut üzerine yürüdü. Öncü kuvvetlerinin başına atadığı kardeşi Muâviye b. Ebî Süfyân ile beraber buraların fethini kolayca gerçekleştirdi. Irka'nın fethini ise Yezîd b. Ebî Süfyân'ın başkumandanlığı altında, bizzat Yezîd b. Ebî Süfyân'ın kardeşi Muâviye gerçekleştirdi. Yezîd b. Ebî Süfyân, Trablus hariç olmak üzere, Muâviye'yi Şam sahillerine gönderdi ve önemli bir kısmının fethini sağladı. Ancak Hz. Ömer'in halifelığının son, Hz. Osman'ın halifelığının ilk günlerinde, Rumlar bu sahilleri tekrardan ele geçirmişlerdir.<sup>46</sup>

<sup>38</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2/110.

<sup>39</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 123; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 34/384.

<sup>40</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2007), 1/284; Ebû Aḥmed Ḥamîd b. Maḥled b. Kuteybe el-Ḥorasânî İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zeyb Feyyâd (Riyad: Merkezu'l-Melik Fayşal, 1986), 430; bû Yûsuf Yaḳûb b. Sufyân el-Fârisî Yaḳûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Marîfe ve't-târîh*, thk. Ekrem Dîyâ el-Umerî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981), 3/303; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 1995, 2/116,117,122.

<sup>41</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/578.

<sup>42</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 126.

<sup>43</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 126; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2/118; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/588.

<sup>44</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/580; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2/117.

<sup>45</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/602.

<sup>46</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 129.

Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Dımaşk'ın fethini tamamladıktan sonra, yerine Yezîd b. Ebî Süfyân'ı vekil olarak bıraktı.<sup>47</sup> Yezîd b. Ebî Süfyân da fetih için gerekli ortamı hazırlamaları amacıyla Ebû Zehra el-Kuşeyrî'yi Besine ve Havran'a, Dihye b. Halîfe'yi ise bir müfreze ile Tedmür'e gönderdi.<sup>48</sup>

### 3.2.2. Mercu'r-Rum Vakası (15/635-636)

Hâlid b. Velîd ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh, komuta ettikleri askeri birlikle Fihl'den ayrılıp Humus yoluna koyulmuşlardı. İslâm ordusunun Zu'l-Kela'a denilen bölgede konakladığını duyan Herakleios, komutanı Teodor'u onların üzerine gönderdi. Teodor da Dımaşk'ın batısında yer alan "Mercu'r-Rum" denilen yere gelerek orada ordugâhını kurdu ve daha sonra hareket ederek Dımaşk'a doğru ilerledi. Bizans ordusunun üzerine gelmekte olduğunu haber alan Yezîd b. Ebî Süfyân, hicretin 15. yılında Teodor'un karşısına çıktı ve aralarında çetin bir savaş başladı. Onlar çarpışma halindeyken Hâlid b. Velîd yetişti ve savaş, Müslümanların zaferiyle sonuçlandı. Savaş sonunda çok fazla Bizans askeri öldürülmüş ve büyük bir ganimet elde edilmişti. Yezîd b. Ebî Süfyân, elde edilen ganimetleri İslâm ordusu arasında dağıttıktan sonra Dımaşk'a geri döndü.<sup>49</sup>

### 3.2.3. Yermük Savaşı (15/636)

İslâm ordusu karşısında ağır kayıplar veren ve otoritesi sarsılan Bizans İmparatoru Herakleios, Müslümanlara karşı Cezîre, İrminiyye; Şamlı Araplardan da Lahm, Cüzam ve diğer kabilelerden müteşekkil büyük bir ordu hazırladı.<sup>50</sup> Her bir komutanına, İslâm ordusundaki komutanların karşısına çok fazla askerle çıkmasını emretti. Bu savaş esnasında Hâlid b. Velîd, Yezîd b. Ebî Süfyân'ı sol cenahın komutanlığına getirdi.<sup>51</sup> İki ordu Yermük denen bölgede karşı karşıya gelince Yezîd b. Ebî Süfyân'ın de içinde bulunduğu sahâbeden oluşan bir grup, savaşın hemen öncesinde Bizans komutanıyla görüştü ve onu İslâm'a davet edip barış teklifinde bulundu.<sup>52</sup> Ancak bu teklif kabul edilmedi ve bunun üzerine hicretin 15. yılında<sup>53</sup> taraflar arasında çetin bir savaş başladı.

Savaş esnasında bazı komutanlar geri çekilip kaçmak zorunda kalırken o esnada ordunun merkez kısmında yer alan Yezîd b. Ebî Süfyân, kendi emri altında

<sup>47</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1962), 39; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 133; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/270.

<sup>48</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/441; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2/132; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/75; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/588.

<sup>49</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/598; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/321; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/648.

<sup>50</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 136; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2/144.

<sup>51</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/553.

<sup>52</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/557.

<sup>53</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 138; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/322-323; Mustafa Fayda, "Yermük Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 486.

savaşan babasının da sözlü desteğiyle yerini terk etmeyip sebat ederek şiddetli bir şekilde savaştı.<sup>54</sup> Gerçekleşen savaş sonucunda Müslümanlar galip gelirken, Bizans ordusu ağır kayıplar vererek mağlup oldu. Bir rivayete göre Bizans ordusundan 70 bin kişi<sup>55</sup>, bir diğer rivayete göre ise 120 bin kişi<sup>56</sup> öldürülmüştü. Yermük Savaşı'nın gerçekleştiği tarih hakkında muhtelif rivayetler vardır<sup>57</sup>

### 3.2.4. Diğer Fetihler

Hiz. Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın vefatı üzerine yerine Yezîd b. Ebî Süfyân'ı vali olarak atadı ve Kaysâriye halkı ile savaşmasını emreden bir mektup yazdı.<sup>58</sup> Buna binaen Yezîd, 17 bin kişilik bir orduyla şehrin üstüne yürüdü ve savaş sonunda şehri kuşatma altına aldı. Hicri 18 yılı sonunda hastalanan Yezîd b. Ebî Süfyân, Dımaşk'a döndü ve yerine kardeşi Muâviye b. Ebî Süfyân'ı bıraktı. O da şehri fethetti ve bir mektupla durumu Yezîd b. Ebî Süfyân'a bildirdi.<sup>59</sup> Şehrin fethinin hicri 19 yılında, Muâviye'nin valiliği döneminde gerçekleştiğine dair rivayetler de mevcuttur.<sup>60</sup> Bazı rivayetlere göre Hiz. Ömer, Yezîd b. Ebî Süfyân'ı Ürdün'e ve Filistin'e; Ebü'd-Derdâ'yı Dımaşk'a; Ubâde b. Sâmit'i de Humus'a vali tayin etmiştir.<sup>61</sup>

Hiz. Ömer, Kudüs şehrini fethetmek için yola çıktığında içinde Yezîd b. Ebî Süfyân'ın da olduğu komutanlarına haber göndererek kendisiyle Câbiye'de buluşmalarını istedi. Onlar da aynı gün birleşerek Hiz. Ömer ile Câbiye'de buluştular. Kendisine doğru gelen komutanlarını ipek elbiseler içinde gören Hiz. Ömer, yerden taş toplayarak onlara fırlatmaya hazırlandı. Ancak komutanların bu elbiseleri savaşta kolaylık sağladığı ve ihtiyaçları olduğu için kullandıklarını söylemesi üzerine Hiz. Ömer bu davranışından vazgeçti.<sup>62</sup>

## 4. Yezîd b. Ebî Süfyân'ın Şahsiyeti, Rivayetleri ve Vefatı

Ebû Süfyân'ın en faziletli evladı ve "Yezîdü'l-hayr" olarak tanınan Yezîd b. Ebî Süfyân,<sup>63</sup> kendi kabilesinin önde gelenlerinden biri olmuştur. Savaşlarda

<sup>54</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2/155; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/565.

<sup>55</sup> İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*, 2/466.

<sup>56</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/258; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/564.

<sup>57</sup> İbnü'l-Esîr, Yermük Savaşı'nı hicretin 13. yılında meydana gelen olaylar silsilesi içinde aktarır. bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/248.

<sup>58</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/327.

<sup>59</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 142; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/604.

<sup>60</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 144; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/85.

<sup>61</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 141-142; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1575; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 10/74.

<sup>62</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/658.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/13; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1575; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvad vd. (Beyrut: Dârü'l-

gösterdiği başarılar, onun ölünceye dek önemli vazifelerde bulunmasını sağlamıştır. İslâmiyet'ten önce de okuryazar birkaç kişiden biri olan Yezîd b. Ebî Süfyân,<sup>64</sup> savaşçı kişiliğinin yanında eğitime de önem vermiştir. Şam valisiyken o dönemin halifesi Hz. Ömer'e şehrin nüfusunun arttığını, halkın kendilerine Kur'ân-ı Kerîm ve fıkıh öğretecek kimselere ihtiyaç duyduğunu söylediği bir mektup yazmıştır. Bunun üzerine Muâz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit ve Ebû'd-Derdâ bu konuda görevlendirilmiştir.<sup>65</sup>

İslâmiyet öncesinde yaşanan bir olay, Yezîd b. Ebî Süfyân'ın gözü pekligi, atılğanlığı ve cesaretine örnek teşkil etmektedir:

Yezîd b. Ebî Süfyân, bir gün Ebû Süfyân'ın müttetiklerinden birinin, Benî Mahzûm kabilesine mensup birisi tarafından öldürülmesi üzerine Benî Abdüşems ve Benî Abdümenâf'tan adamlar toplayıp silahlandı ve Benî Mahzûm'a karşı harekete geçti. Yezîd b. Ebî Süfyân'ın kararlılığını gören Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'e karşı birlik oldukları bu dönemde bir kabile savaşının patlak vermesinin kendilerine zarar vereceğini anlayarak olaya hemen el attı ve savaşın çıkmasını engelledi.<sup>66</sup>

Yezîd b. Ebî Süfyân hakkında şöyle bir olay anlatılır: Yezîd b. Ebî Süfyân, bir savaşa katıldı.<sup>67</sup> Savaş sonucunda güzel bir cariye bir adamın payına düştü. Bunun üzerine Yezîd b. Ebî Süfyân onu gasp ederek (adamın hakkına) tecavüz etti. Bunun üzerine Ebû Zer ona geldi ve "Adamın cariyesini ona geri ver!" dedi. O da tereddüt etti. Ebû Zer de: "Resûlullah'ın (s.a.s.) 'Sünnetimi değiştirecek ilk kişi, Benî Ümeyye'den Yezîd adında bir kimsedir.' buyurduğunu işittim." dedi. Yezîd b. Ebî Süfyân, "Allah aşkına, ben de onlardan mıyım?" diye sordu. Ebû Zer, "Hayır" dedi. Bunun üzerine Yezîd b. Ebî Süfyân, adama cariyesini geri verdi.<sup>68</sup>

Yezîd b. Ebî Süfyân'ın rivayet ettiği bir diğer hadis de şu şekildedir:

"Sünnetimi bozacak ilk kişi, Benî Ümeyye'den bir adamdır."<sup>69</sup>

Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/456; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 2/102; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/82; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/517.

<sup>64</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 453.

<sup>65</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/307; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihu'l-evsâf*, thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed (Kahire: Mektebetu'd-Dâri't-Turâs, 1977), 1/41; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 26/194; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 2/229; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/507.

<sup>66</sup> İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, 1/413; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/135; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/263.

<sup>67</sup> Kaynaklarımızda hangi savaş olduğu hakkında bilgi verilmemiştir.

<sup>68</sup> İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 1995, 65/250; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 2/103.

<sup>69</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî İbn Ebî 'Asım, *el-Evâ'il*, thk. Muhammed b. Nâsir el-Acmî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, 1984), 77 Kimi araştırmacılar Yezîd b. Ebî Süfyân'ın bir cariyeyle zorla el koyduğuna dair hadislerin uydurma olduğunu beyan etse de bu iki hadis, Yezîd b. Ebî Süfyân'ın savaşlara katılımı ve savaşlardaki durumu hakkında bilgi vermesi açısından tarihi bir belge niteliğinde olup çalışmamız açısından önem arz etmektedir. İlgili hadisin değerlendirmesi için bk. Kevser Özdoğan, "Rivayetten İktidara Bir Temel: Emevîlere Atfedilen Evâil Haberleri", *Darulfunun İlahiyat* 34/1 (2023), 38-39.

Resûlullah'tan ve Hz. Ebû Bekir'den hadis rivayetinde bulunan Yezîd b. Ebî Süfyân'dan Ebû Abdullah el-Eş'arî, İyâz el-Eş'arî ve Cünâde b. Ebî Ümeyye el-Ezdî rivayette bulunmuştur.<sup>70</sup>

Ebû Abdullah el-Eş'arî'nin Yezîd b. Ebî Süfyân'dan rivayet ettiği hadis şu şekildedir: "Resûlullah (s.a.s.) buyurdu ki: Namaz kılıp da rükûunu ve secdesini tam olarak yapmayan kimsenin hâli, sadece bir iki hurma yiyen aç kimse gibidir ki, bu ona pek bir fayda sağlamaz."<sup>71</sup>

Yezîd b. Ebî Süfyân'ın vefat tarihi hakkında çeşitli rivayetler vardır. Yezîd b. Ebî Süfyân'ın, hicri 18 yılı sonunda Dımaşk'ta, Amvâs veba salgınında hayatını kaybettiğine dair rivayetler olduğu gibi,<sup>72</sup> Kaysâriye'nin fethinden sonra hicri 19 yılında vefat ettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.<sup>73</sup> Kendisinden sonra Şam valiliğine baba bir kardeşi olan Muâviye b. Ebî Süfyân getirilmiştir.<sup>74</sup> Yezîd b. Ebî Süfyân'ın ne zaman doğduğuna dair bir bilgiye rastlamadığımız için onun vefat ederken kaç yaşında olduğunu aktaramıyoruz.

## Sonuç

Kur'an-ı Kerîm ve sünnetin günümüze ulaşmasını sağlayanlar, Hz. Peygamber'in yol ve dava arkadaşı sahâbîleridir. Sahâbîler, İslâm'ın ilk fertleri olup hayatlarına İslâmî ilkelerce yön vermişlerdir. Bu sebeple sahâbîlerin hayatını bilmek, İslâm'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Buna mukabil yapılan bu çalışma, Hz. Peygamber'in değerli ashâbından Yezîd b. Ebî Süfyân'ın hayatına ışık tutmayı amaçlamaktadır.

İslâmiyet'ten önce de zekâsı ve cesaretiyle öne çıkan Yezîd b. Ebî Süfyân, Ebû Süfyân'ın en hayırlı evladı olarak anılırken aynı zamanda "Yezîdü'l-hayr" olarak da adlandırılmıştır. Yezîd b. Ebî Süfyân, Mekke'nin ileri gelen ailelerinden Benî Ümeyye ailesine mensuptur. Her ne kadar İslâmiyet'i benimseyen mensupları bulunsa da Benî Ümeyye, İslâm'ın ilk dönemlerinde İslâm'a en fazla karşı çıkan aileler arasında yer almıştır. Yezîd b. Ebî Süfyân da ailesinin yanında yer alarak İslâm'ın karşısında

<sup>70</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/60; Aycan, "Yezîd b. Ebû Süfyân", 43/520.

<sup>71</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/83.

<sup>72</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/15; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 144; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/289; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahabâru'l-hulefâ*, 2/477; Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî eş-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 22/231; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1576; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, 2/376; İbnü'l Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/456; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/82.

<sup>73</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1576; Ebû'l-Abbâs Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḥallikân el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İḥsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Şâdir, 1994), 214. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/103; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/82,85; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/517.

<sup>74</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 155; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 172; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/289; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/1187; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/399, 414.

durmuştur. Ancak Mekke'nin fethinden sonra İslâmiyet'i kabul etmiş ve müellefe-i kulûb'dan sayılmıştır.

Henüz Hz. Peygamber hayattayken önemli vazifeler üstlenmişse de bu dönemdeki faaliyetleri sınırlıdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemindeki fetih hareketlerine katılan ve Şam'ın fethinde etkin bir şekilde rol oynayan Yezîd b. Ebî Süfyân, bir komutan olarak giriştiği savaşlarda önemli başarılar elde etmiştir. Hz. Ebû Bekir tarafından Dımaşk valiliğine getirilmiş, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın vefatından sonra ise Hz. Ömer'in emriyle Şam genel valiliğine tevdi edilmiştir. Ancak bu görevde fazla bir süre kalamamış, hicretin 18. yılında Şam valisiyken Amvâs Veba Salgını'nda hayatını kaybetmiştir. Kendisi Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'den rivayette bulunurken, ondan da birçok kimse rivayette bulunmuştur.

Son olarak biz, Yezîd b. Ebî Süfyân gibi önemli bir sahâbî-komutan hakkında yeterli çalışmanın olmamasını, onun İslâmiyet'e geç girmesine, hayatının savaşlarda geçmesine ve Amvâs veba salgınında erken yaşlarda vefat etmesine bağlıyoruz.

#### **Yazarların Katkıları/Authors Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması/ Conceiving the Study: CK (%50), BT (%50)

Veri Toplanması/Data Collection: CK (%50), BT (%50)

Veri Analizi/Data Analysis: CK (%50), BT (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu/ Submission and Revision: CK (%50), BT (%50)

#### **Finansman/ Grant Support**

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. The author(s) declared that this study has received no financial support.

#### **Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. The authors have no conflict of interest to declare.

**Kaynakça/References**

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-Şan'ânî. *el-Muşannef*. thk. Heyet. Kahire: Dâru't-Teşîl, 2015.
- Ataş, Hacı. "Hâlid b. Velîd'in Komutanlığı ve Azledilmesi". *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/34-50 (2020).
- Aycan, İrfan. "Yezîd b. Ebû Süfyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/520. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1988.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Muhammed Bakır el-Mahmudi. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-evsaf*. thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed. Kahire: Mektebetu'd-Dâri't-Turâs, 1977.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Yaḳûb b. İbrâhîm el-Ensârî. *Kitâbü'l-Harâc*. Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1962.
- Ebû 'Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2007.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sâhâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Fayda, Mustafa. "Yermük Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Umeri. Şam - Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1977.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 5. Basım, 2019.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *ed-Dürer fi'htisâri'l-megâzî ve's-siyer*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1982.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstîâb fi marifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed El Becavi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Umrevi. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

- İbn Ebî 'Asım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *el-Evâ'il*. thk. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Kitâbü'l-Muşannef fi'l-eĥâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ĥût. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1988.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed el-Hâşimî. *el-Muhabber*. Hindistan: Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1942.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Ĥallikân, Ebû'l-Abbâs Aĥmed b. Muĥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İĥsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cevâmiu's-sîre*. thk. Seyyîd el-Cemîli. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed et-Temîmî el-Büstî es-Sicistânî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aĥbâru'l-hulefâ*. thk. Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî. 2 Cilt. Beyrut: Kütübi's-Sekâfiyye, 2. Basım, 1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *Sîretü İbn Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti Matba'ati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 2. Basım, 1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Aĥkâmu ehli'z-zimme*. thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî. 3 Cilt. ed-Dammâm: Rimâdî li'n-Neşr, 1997.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Fıĥu's-sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1965.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hicr, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Baĥdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 9 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbn Zenceveyh, Ebû Aĥmed Ĥamîd b. Maĥled b. Ĥuteybe el-Ĥorasânî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Şâkir Zeyb Feyyâd. Riyad: Merkezu'l-Melik Fayşal, 1986.

- İbnü'l Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvad vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- Kallek, Cengiz. "Ukiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/67-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh el-Medenî. *el-Muvaţta*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Maḥmûd Ḥalîl. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Şafedî, Şalâhuddîn Ḥalîl b. İzziddîn b. Aybek b. 'Abdullâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Aḥmed el-Arnâ'ût - Turkî Muştafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâs, 2000.
- Ṭaberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1967.
- Tomar, Cengiz vd. "Şam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vâkidî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Vâkid el-Eslemî. *Futûhu's-Şâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Vâkidî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Vâkid el-Vâkidî el-Eslemî. *Kitâbü'l-Meğâzi*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lâmi, 3. Basım, 1989.
- Ya'qûb b. Sufyân el-Fesevî, bû Yûsuf Ya'qûb b. Sufyân el-Fârisî. *el-Marife ve't-târîh*. thk. Ekrem Dîyâ el-Umerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî. *Târîhu'l-Yakûbî*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ecnâdeyn Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/385. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.





# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 149-164.

Issue: 19, 2024, 149-164.

## Antik Dönem İskenderiye Okulunun Fikri Bileşenleri: Antik Mısır Dini ve Hermetizm

Intellectual Components of the Ancient Alexandria School: Ancient Egyptian Religion and Hermeticism

**Nesim Aytepe**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of National Education

Ankara, Türkiye

[naytepe@gmail.com](mailto:naytepe@gmail.com) | ORCID: [0000-0001-9373-6495](https://orcid.org/0000-0001-9373-6495) | ROR ID: [025y36b60](https://ror.org/025y36b60)

### Makale Bilgisi Article Information

#### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

#### Geliş Tarihi Date Received

20 Mart 2024 20 March 2024

#### Kabul Tarihi Date Accepted

31 Mayıs 2024 31 May 2024

#### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Nesim Aytepe).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nesim Aytepe).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Aytepe, Nesim. "Antik Dönem İskenderiye Okulunun Fikri Bileşenleri: Antik Mısır Dini ve Hermetizm." *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 149-164. DOI: [10.52886/ilak.1455811](https://doi.org/10.52886/ilak.1455811)

### Atıf/ Cite as

Aytepe, Nesim. "Intellectual Components of the Ancient Alexandria School: Ancient Egyptian Religion and Hermeticism". *Theological Academia* 19 (June 2024), 149-164. DOI: [10.52886/ilak.1455811](https://doi.org/10.52886/ilak.1455811)

**Öz<sup>1</sup>**

M.Ö. 332’de Büyük İskender tarafından fethedilen ve sonrasında Ptolemaios Hanedanı’nın yönetimi altında Mısır’ın başkenti olarak önem kazanan İskenderiye, kültür, bilim, ticaret ve eğitim açısından dikkate değer bir merkez haline gelmiştir. Bu dönemin dikkat çekici gelişmelerinden biri, bu şehirle bilinen İskenderiye Okulu’nun kurulmasıdır. İskenderiye şehrinin zengin kültürel ve bilimsel atmosferinin bir yansıması olarak ortaya çıkan İskenderiye Okulu, şehirde yaşayan neredeyse bütün kesimlerin ortak bir kültürel değeri hâline gelmiş ve farklı düşünce çevrelerine hizmet eden bir kurum olma vasfı kazanmıştır. Şehirdeki çeşitli etnik, dinî ve felsefi grupların, İskenderiye Okulu’nun gelişimine katkıda bulunduğu, ancak bu etkilerin çeşitlilik gösterdiği belirtilmektedir. Bu çalışma, Büyük İskender sonrası dikkate değer bir kültür, bilim ve eğitim merkezi haline gelen İskenderiye ve bu şehirde kurulan İskenderiye Okulu’nun fikri yapısını şekillendiren temel akımlardan olan antik Mısır dini ve Hermetizm üzerine yoğunlaşmaktadır. İskenderiye’nin çeşitli etnik, dinî ve felsefi grupların katkılarıyla bu iki akımın okulun düşünce yapısında nasıl belirleyici bir rol oynadığı ve okulun Helenistik düşünceyle olan bağının nasıl güçlendirildiği merak konusudur. İskenderiye Okulu’nun üzerinde kayda değer etkiler bırakan antik Mısır dininin, felsefe, bilim ve edebiyat alanlarında önemli bir tesire sahip olan Hermetizm’in, okulun yüzyıllar boyunca sürdürdüğü özgün karakterin temelini oluşturduğu düşünülmektedir. Bu çalışma, antik Mısır dininin ve Hermetizm’in İskenderiye Okulu’na nasıl ve hangi yollarla katkıda bulduklarını ele alarak, okulun fikri mirasının daha iyi anlaşılmasını ve antik dünya tarihindeki kültürel ve felsefi etkileşimlerin geniş bir perspektiften değerlendirilmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Antik Mısır dininin ve Hermetik metinlerin, İskenderiye Okulu’nun politeistik yapısı ve Helenizm ile olan ilişkisi, İskenderiye’deki dinî, etnik ve kültürel çeşitliliğe uygun biçimde antik dönemde çeşitli topluluklar tarafından model olarak alınmasını sağlamıştır. İskenderiye Okulu’nu bir örnek olarak benimseyen Hıristiyan düşünürlerin, erken dönemlerde antik Mısır’ın pagan inançlarına ve Hermetik metinlere hâkim oldukları düşünülmektedir. Bu durum, erken Hıristiyanlık teolojisinin yorumlanmasında kritik öneme sahip ipuçları sağlamaktadır. Bu kapsamda, antik Mısır’ın pagan inançları ve Hermetik metinlerin, İskenderiye Okulu’nun politeist yapısı ve Helenizm ile ilişkisi yanı sıra Hıristiyanlık doktrinlerine etkileri incelenecektir. Bu, okulun bilim, felsefe ve edebiyat alanlarında merkezi bir rol oynamasının yanı sıra, inançlar ve felsefi akımlar arasındaki etkileşimleri açığa çıkarması açısından da önemlidir. Bu bağlamda araştırmamızda, antik Mısır dininin ve Hermetizm’in, İskenderiye Okulu’nun düşünsel yapısını şekillendirmekle kalmayıp, İskenderiye Hıristiyanlarını da düşünsel anlamda beslediği düşüncesine yer verilecektir. Ancak buradaki temel problem, bu etkileşimin nasıl ve hangi yollarla meydana geldiği yönündedir. Dolayısıyla çalışma, özellikle Hermetik metinlerin ve antik Mısır’ın dinî öğretilerinin, İskenderiye’de Hıristiyan düşüncenin şekillenmesinde nasıl bir rol oynadığı, Hıristiyan doktrinlerine nasıl etki ettiği ve bu sürecin dinamiklerinin nasıl işlediği üzerinde duracaktır. Çalışma, bu etkileşimlerin nasıl ve hangi yollarla meydana geldiğine dair bir perspektif sunmayı amaçlayarak, söz konusu süreçlerin daha iyi anlaşılmasını hedeflemektedir. Bu çalışmada, betimsel ve analitik yöntemler işlevsel bir şekilde kullanılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Antik Dönem, İskenderiye, İskenderiye Okulu, Antik Mısır Dini, Hermetizm.

<sup>1</sup> Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Osman Kurt danışmanlığında hazırlanan “İskenderiye Okulu ve Hıristiyanlık Üzerindeki Etkisi” (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2024) adlı doktora tezinden üretilmiştir. / This study is derived from the PhD dissertation entitled “The Alexandrian School and Its Impact on Christianity” (Social Sciences University of Ankara, 2024), prepared under the supervision of Prof. Dr. Ali Osman Kurt.

### **Abstract**

Alexandria, which was conquered by Alexander the Great in 332 BC and then gained importance as the capital of Egypt under the rule of the Ptolemaic Dynasty, became a remarkable center in terms of culture, science, trade and education. One of the remarkable developments of this period is the establishment of the Alexandria School, which is known with this city. The Alexandria School, which emerged as a reflection of the rich cultural and scientific atmosphere of the city of Alexandria, became a common cultural value of almost all segments living in the city and gained the characteristic of being an institution serving different circles of thought. It is stated that various ethnic, religious and philosophical groups in the city contributed to the development of the Alexandria School, but these influences varied. This study focuses on Alexandria, which became a remarkable cultural, scientific and educational center after Alexander the Great, and on Ancient Egyptian Religion and Hermeticism as the main movements that shaped the intellectual structure of the Alexandria School founded in this city. It is a matter of curiosity how these two, movements, with the contributions of Alexandria's various ethnic, religious and philosophical groups, played a decisive role in the school's thought structure and how the school's connection with Hellenistic thought was strengthened. It is believed that Ancient Egyptian Religion, which had a significant impact on the Alexandria School, and Hermeticism, which had a significant influence on the fields of philosophy, science and literature, formed the basis of the unique character of the school over the centuries. This study aims to provide a better understanding of the intellectual heritage of the school and to evaluate the cultural and philosophical interactions in the history of the ancient world from a broad perspective by addressing how and in what ways Ancient Egyptian Religion and Hermeticism contributed to the Alexandrian School. The relationship between the Ancient Egyptian Religion and Hermetic texts with the polytheistic structure of the Alexandria School and Hellenism enabled it to be taken as a model by various communities in ancient times, in accordance with the religious, ethnic and cultural diversity in Alexandria. Adopting the Alexandrian School as an example, Christian thinkers are thought to have mastered the pagan beliefs of Ancient Egypt and Hermetic texts in the early periods. This provides critically important clues in the interpretation of early Christian theology. In this context, the relationship between Ancient Egypt's pagan beliefs and Hermetic texts with the polytheist structure of the Alexandrian School and Hellenism, as well as their effects on Christian doctrines, will be examined. This is important because the school plays a central role in the fields of science, philosophy and literature, as well as revealing the interactions between beliefs and philosophical movements. In this context, our research will include the idea that Ancient Egyptian Religion and Hermeticism not only shaped the intellectual structure of the Alexandria School, but also nourished the Alexandrian Christians intellectually. However, the main problem here is how and by what means this interaction occurs. Therefore, the study will especially focus on how Hermetic texts and the religious teachings of Ancient Egypt played a role in the shaping of Christian thought in Alexandria, how they influenced Christian doctrines, and how the dynamics of this process worked. The study aims to provide a perspective on how and in what ways these interactions took place and aims to provide a better understanding of these processes. In this study, descriptive and analytical methods were tried to be used in a functional way.

**Keywords:** History of Religions, Antiquity, Alexandria, Alexandria School, Ancient Egyptian Religion, Hermeticism.

## Giriş

M.Ö. 332 tarihinde Mısır'ı ele geçiren Büyük İskender,<sup>2</sup> bu bölgede gelişmiş bir şehir inşa etme amacıyla harekete geçmiş ve böylece İskenderiye'nin imarı için girişimlere başlamıştır.<sup>3</sup> Büyük İskender'in ölümünün ardından, Ptolemaios hanedanının<sup>4</sup> yönetimi altına giren İskenderiye, Mısır'ın başkenti ilan edilerek kültür, ticaret, eğitim ve bilim gibi alanlarda önemli bir merkez olmuştur.<sup>5</sup> Bu dönemin kültürel zenginliğine en büyük katkılardan biri, İskenderiye şehriyle özdeşleşen akademik kurumların tesis edilmesi olmuştur.<sup>6</sup> I. Ptolemaios döneminde temelleri atılan kütüphane, müze gibi yapılar, pek çok bilim insanını şehre çekmiş ve buranın kültürel zenginliğine katkıda bulunmuştur.<sup>7</sup> Bu kurumlar, bilgi ve fikirlerin yayılmasında merkezi roller üstlenmiş ve İskenderiye'yi antik dünyanın önde gelen bilim ve kültür merkezlerinden biri haline getirmiştir. Bu bağlamda bu merkezin en kapsamlı temsili İskenderiye Okulu'dur. Sözü edilen bu yapılar, birçok düşünürü göre İskenderiye Okulu'nu oluşturan temel bileşenlerdir.<sup>8</sup>

Birçok kurumun bir araya gelmesiyle oluşan İskenderiye Okulu'nun, kentin dinamik bilimsel ve kültürel atmosferinin bir yansıması olarak ortaya çıktığı öne sürülebilir. Bu bağlamda, İskenderiye'nin kozmopolit demografik yapısı, şehrin ve dolayısıyla okulun çok kültürlü karakterini belirginleştirirken, okulun çeşitli düşünce akımlarına hizmet eden bir kurum olarak öne çıkmasını sağlamıştır. Bu çok katmanlı yapının içerisinde, İskenderiye'deki her etnik, dinî ve felsefi grubun okula doğrudan veya dolaylı olarak etki etmiş olabileceği düşünülmektedir.<sup>9</sup> Bu çalışmada, İskenderiye'nin kültürel çeşitliliğinin, okulun eklektik yapısının

<sup>2</sup> Carol G. Thomas, *Alexander the Great in His World* (Malden, Mass: Blackwell Publishing, 2007). 1-14. M.Ö. 356 yılında Makedonya Kralı 2. Philip'in oğlu olarak dünyaya gelen Büyük İskender, hocası Aristoteles tarafından eğitilerek entelektüel anlamda yetişmiş ve daha sonra orduya katılarak genç yaşta ordu komutanlığı görevini üstlenmiştir. Babasının ölümünden sonra tahta geçmiştir.

<sup>3</sup> Thomas, *Alexander the Great in His World*, 16.

<sup>4</sup> Edward Morgan Forster, *Alexandria: A History and a Guide* (North Carolina: University of North Carolina, 2018), 30. Ptolemaioslar, M.Ö. 305 yılından M.Ö. 30'a kadar Mısır'ı yöneten Makedonya kökenli helenistik hanedandır. Bu hanedan, VII. Kleopatra'nın ölümüne egemenliğini sürdürmüştür. Hanedanın kültür, bilim ve ticari faaliyetlerinin en fazla arttığı dönemler özellikle I. Ptolemaios Soter olarak bilinen I. Ptolemaios (M.Ö. 367-283) ile Philadelphus olarak bilinen II. Ptolemaios (M.Ö. 306-246) dönemleridir.

<sup>5</sup> James Drummond, *Philo Judaeus the Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion* (London: Williams And Norgate Company, 1888), 1/3. Makrizi'ye göre İskenderiye'nin başkent olması Büyük İskender döneminde olmuştur. Takiyyüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ali Makrizî, *Kitâbü'l-mevâiz ve'l-ittibâr bi-zikri'l-hutati ve'l-âsâr* (Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, ts.), 1/145.

<sup>6</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 1/230.

<sup>7</sup> Roy MacLeod, *İskenderiye Kütüphanesi: Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi*, çev. Elif Büke (Ankara: Dost Kitabevi, 2006), 207.

<sup>8</sup> Iris Habib Masri, *The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt* (California: St. Anthony Coptic Orthodox Monastery, 1978), 11; Jean Matter, *Histoire De L'école D'alexandrie Comparée Aux Principales Écoles Contemporaines* (Paris: Libraire De L'universite De France, 1840), 3.

<sup>9</sup> Fr. Tadros Y. Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen* (Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church, 1994), 8.

oluşumuna nasıl katkıda bulunduğu ve bu yapı içinde antik Mısır dininin ve Hermetizm'in nasıl öne çıkan bileşenler haline geldiği ele alınacaktır. Ancak, antik Mısır dini ve Hermetizm'in İskenderiye Okulu üzerindeki etkilerinin tam olarak nasıl gerçekleştiği ve bu etkilerin okulun düşünce yapısı üzerindeki uzun vadeli etkileri konusunda mevcut literatürde belirsizlikler bulunmaktadır. Bu çalışma, söz konusu etkileşimlerin detaylarını ortaya koymayı ve İskenderiye Okulu'nun fikri mirasının daha net bir şekilde anlaşılmasını amaçlamaktadır.

İskenderiye Okulu'nun fikri bileşenleri arasında yer alan antik Mısır'ın köklü dinî inançları ve Hermetizm'in zengin felsefi öğretileri, bu kurumun entelektüel mirasını şekillendiren önemli faktörler arasında bulunmaktadır. Antik Mısır dini, Büyük İskender'in fetihlerinden çok daha eski bir tarihe dayanarak, İskenderiye'nin kültürel ve entelektüel yaşamına antik bir geleneğin mirasını taşımıştır.<sup>10</sup> Bu kadim inanç sistemi, şehrin düşünsel ve kültürel çeşitliliğine zengin bir katman eklerken, Hermetik öğretiler de felsefe, bilim ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda mitolojik unsurlarla harmanlanmış özgün bir perspektif sunarak, İskenderiye Okulu'nun entelektüel yapısını zenginleştirmiştir. Ancak, bu iki düşünsel akımın İskenderiye Okulu'nun gelişimine ve eklektik yapısına katkılarının boyutları ve dinamikleri üzerine yapılan çalışmalarda çeşitli belirsizlikler mevcuttur. Antik Mısır dininin, Büyük İskender'in fetihlerinden çok daha öncesine dayanan derin tarihçesi ile İskenderiye'nin kültürel ve entelektüel yaşamına taşıdığı miras, nasıl bir etkileşim içerisinde olmuştur? Bu kadim inanç sistemi, şehrin düşünsel ve kültürel çeşitliliğine nasıl bir katkı sağlamıştır? Öte yandan, Hermetik öğretilerin, felsefe, bilim ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda sunmuş olduğu mitolojik unsurlarla harmanlanmış özgün perspektiflerin İskenderiye Okulu'nun entelektüel yapısına etkileri nelerdir? Bu çalışma, bu iki önemli düşünce akımının İskenderiye Okulu üzerindeki etkileşimlerini ve bu etkileşimlerin İskenderiye Okulu'nun antik dünyanın önde gelen bilgi ve kültür merkezlerinden biri olarak şekillenmesine nasıl katkıda bulunduğunu inceleyerek bu soruları daha detaylı bir şekilde araştırmayı amaçlamaktadır.

Araştırmamız, antik Mısır'ın dinî inançları ve Hermetik öğretilerin İskenderiye Okulu üzerindeki etkilerinin yanı sıra, bu etkileşimlerin İskenderiye'deki Hıristiyan düşüncesi üzerindeki yansımalarını da kapsamlı bir şekilde incelemeyi hedeflemektedir. Araştırmanın özellikle odaklanacağı noktalar arasında, Hermetik metinlerin ve antik Mısır'ın dinî öğretilerinin, erken dönem Hıristiyan doktrinlerine ve düşünsel yapısına sağladığı katkıların boyutları da bulunmaktadır. Bu kapsamda, antik Mısır inancındaki İsis, Osiris, Horus üçlüsünün Hıristiyanlıktaki Teslis doktrinine ve Hermetizm'in Baba Tanrı figürünün Hıristiyanlıkta nasıl anlaşıldığına ve yorumlandığına özel bir ilgi gösterilecektir. Araştırmada ele alınacak temel problem, bu kültürel ve dinî

<sup>10</sup> De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (London: Assyrian International News Agency, 1949), 16.

etkileşimlerin antik dönemde nasıl ve hangi mekanizmalar aracılığıyla gerçekleştiğidir. Bunun yanında, araştırma İskenderiye Okulu'nun fikri mirasını şekillendiren bu iki düşünce akımının, Hıristiyan teolojisi ile kurduğu diyalogun derinliklerine inmeyi öngörmektedir. Dolayısıyla, çalışmanın temel öngörülerinden birisi, antik Mısır'ın dini ve Hermetik öğretilerin okulun düşünsel yapısına nasıl katkıda bulunduğunu açıkça ortaya koymak ve bu kültürel akımların Hıristiyanlıkla olan etkileşiminin boyutlarını aydınlatmaktır.

Çalışmada "antik" ifadesine bilinçli olarak yer verildiğini belirtmek gerekir. Farklı dinî ve felsefi grupların İskenderiye'de kendi eğitim kurumlarını kurmaları ve bunları genel bir isimle, "İskenderiye Okulu" olarak adlandırmaları zaman içinde bazı karışıklıklara yol açmıştır. Bu da "İskenderiye Okulu" teriminin birden fazla okulu kapsayabileceği anlamına gelmekte, bu okulların isimleri ve faaliyetleri arasında belirsizliğe yol açmaktadır. Bu çalışmada, erken dönem İskenderiye Okulu ile daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan eğitim kurumları arasındaki bu karışıklığı gidermek amacıyla, erken dönem okulunu "antik" ön ekiyle ayırmayı tercih ettik. Burada antik İskenderiye Okulu, Büyük İskender'in kente adını verdiği ilk dönem ve sonraki dönemler olarak tanımlanmaktadır. Bu ayrımla, farklı dönemlerdeki okullar arasındaki karışıklığı önlemeye çalıştık.

## 1. Antik Mısır Dini

İskenderiye'de antik dönemde varlık gösteren müze ve Serapeum gibi tapınakların, Mısırlı rahipler tarafından idare edilmesi, Antik Mısır dininin bu bölgede ne derecede mühim bir etkisi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>11</sup> Bu tür kurumların yönetimindeki Mısırlı rahiplerin varlığı, Antik Mısır'ın dinî uygulamalarının ve inanç sistemlerinin İskenderiye şehrinin kültürel ve fikri hayatına derinlemesine nasıl nüfuz ettiğini gösterir. Bu durum, İskenderiye Okulu'nun fikri temelleri üzerinde Antik Mısır dininin ve onunla ilişkili ritüel ve öğretilerin önemli bir etkiye sahip olduğunu işaret eder.

Büyük İskender'in Yunan tanrılarını topluma tanıtırken, şehirdeki Mısır yerli dinine karışmaması, halefleri Ptolemaioslar tarafından da devam ettirilen bir yaklaşım olmuştur.<sup>12</sup> Böylece antik Mısır dini, Büyük İskender'in uyguladığı hoşgörü ortamının da etkisiyle yayılmış ve Helenizm ile birlikte İskenderiye'nin sınırlarını aşmıştır. Antik Mısır dinî inancını bilmek, Mısır'ın bir parçası olan İskenderiye şehrinin kültürel yapısı hakkında önemli veriler sağlayacaktır. Çünkü antik Mısır dinine ait unsurlar, daha sonraki dönemde neredeyse İskenderiye'deki bütün okulları etkilemiştir.

<sup>11</sup> Margaret Elizabeth Fogarty, *Egyptian Christianity: An Historical Examination of the Belief Systems Prevalent in Alexandria C.100 B.c.e. - 400 C.e. and Their Role in the Shaping of Early Christianity* (Stellenbosch: University of Stellenbosch, 2004), 146.

<sup>12</sup> Fogarty, *Egyptian Christianity*, 7.

Antik Mısır dini, sadece yönetim erkini değil İskenderiye'de yaşayan başta Yunanlılar ve Yahudiler olmak üzere şehirdeki tüm kesimleri etkilemiştir.<sup>13</sup> Antik Mısır dini, kabaca iki temel unsurdan müteşekkildir. Bunlar Mısır paganizmi ve Hermetizm'dir. Kökeni kadim ilkel dinlere dayanan inançların genel ismi olarak kullanılan Paganizm,<sup>14</sup> çok tanrıcılığa dayanan bir inanış olarak, Mısırlıların tanrı tasavvurlarını belirlemiş ve hayatlarını şekillendiren bir konum elde etmiştir. Hermetizm ise Hermes öğretisine ve bu öğretinin ezoterik tarzda ortaya çıkan bilgi motiflerine dayanmıştır. Hermetik öğretiler her ne kadar dünyadaki farklı kültürel havzaları etkilemiş de bunun en yoğun ve otantik hâline Mısır ve İskenderiye'de rastlandığını ifade etmek mümkündür. Bu aşamada öncelikle Mısır paganizmi hakkında bilgi verilecektir.

### 1.1. Mısır Paganizmi

Mısır paganizmi, antik çağda Mısır yaşamının temelini oluşturan ve çeşitli yerel inanışlarla ilişkilendirilen karmaşık bir dinî sistemdir. Mısır'da eyalet sisteminin bulunması ve her bir eyalette farklı dinî anlayışların etkili olması, bu karmaşıklığı daha da arttırmış ve antik Mısır'ın temel inanç yapısının tam olarak ne olduğu konusunda belirsizlikler oluşturmuştur.<sup>15</sup> Fakat bunlara rağmen paganizm, antik Mısır'ın genel inanç sisteminin en baskın özelliği olarak öne çıkmıştır. Mısır halkı, bu çeşitliliğin içinde pagan inanışlarını kadim bir gelenek olarak sürdürmüştür.<sup>16</sup> Nil nehri, Mısır paganizmin en kutsal sembollerinden birini oluştururken, tapınaklar, piramitler ve geniş mezar kültü de paganizmin yaygın tezahürleri olmuştur.<sup>17</sup>

Antik Mısır toplumu çok tanrıci bir yaşam tarzını benimsemiş; tapınakları, sadece kral ve rahiplerin girebildiği, tanrının kutsal mekânları olarak görmüştür.<sup>18</sup> Firavunlar, yalnızca siyasi liderler değil, aynı zamanda önemli dinî figürlerdir. Bu nedenle Büyük İskender, Mısır'a vardığında rahipler tarafından 'Ammon'un oğlu' şeklinde, geleneksel firavun selamıyla karşılanmıştır.<sup>19</sup> Hükümdarlara tapınma

<sup>13</sup> Fogarty, *Egyptian Christianity*, 7.

<sup>14</sup> Paganizm terimi, Latince kökenli olup, ilk olarak M.S. 1. yüzyılda "paganus" olarak iki farklı anlamda kullanılmıştır: Birincisi, "kırsal" anlamında köy veya taşra bölgesi sakinini tanımlamak için, ikincisi ise "askeri"nin karşıtı olarak "sivil" manasındadır. Terimin resmi alandaki ilk kullanımı ise Roma İmparatoru Flavius Valentinianus'un fermanında kullanılmıştır. William Turner, *History of Philosophy* (Boston: The Athenarum Press-Ginn Company, 1903), 10.

<sup>15</sup> Turner, *History of Philosophy*, 10.

<sup>16</sup> Mezopotomya ve Mısır, insanlığın ilk zamanlarından beri bilinen pagan merkezleridir. Erhan Altunay, *Mezopotamya ve Mısır Paganizmi* (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 14.

<sup>17</sup> Fogarty, *Egyptian Christianity*, 22.

<sup>18</sup> Lilly Kahil, "Cults in Hellenistic Alexandria", *Alexandria and Alexandrianism* (California: Getty Publications, 1996), 79.

<sup>19</sup> Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 190.

kültünün Ptolemaios döneminde icra edilmesi de hanedanın, antik Mısır'ın dinî geleneğinden etkilendiğinin bir göstergesi olmuştur.<sup>20</sup>

Ptolemaios hanedanı, Helenistik idealleri benimsemesine rağmen, İskenderiye'de Mısır'ın zihniyet yapısını yansıtan bir yönetim kurmuştur. Bu etki, Roma döneminde de kısmen sürmüş ve bundan dolayı Romalı görünen birçok gelenek ve uygulamanın altında Mısır'ın dinî temellerinin yattığı ifade edilmiştir.<sup>21</sup> İskenderiye'de I. Ptolemaios dönemine gelindiğinde Helenistik unsurlar ön plana çıkmış olmasına rağmen, Mısır paganizmi canlılığını devam ettirmiştir. Hanrahan'a göre hiçbir pagan tanrı, Helenistik ve Roma kültürleri üzerinde Mısır paganizmi kadar büyük ve uzun süreli bir etki göstermemiştir.<sup>22</sup>

Mısır paganizmin uzun süreli bir etki oluşturmasında, Osiris-İsis ve Horus üçlü tanrıcılığının rolü olmuştur. Bu üç tanrıdan İsis, Osiris'in kız kardeşi, karısı ve Horus'un annesidir. İsis, Mısır kültürünün ülke sınırları dışında yayılmasında etkili olmuştur. Yunanlılar İsis'i, Demeter (sonraki ismiyle Afrodit) ile özdeşleştirmişlerdir. Dolayısıyla İsis, Helenistik dünyanın kültür ve gizemlerinin atfedildiği ana tanrıçaların en önemlisidir.<sup>23</sup> İsis inancının İskenderiye'nin Mısırlaşma sürecinde özellikle kültürel boyutta pek çok dönüşümü beraberinde getirdiği bilinmektedir. Bu değişimler, İskenderiye'de sadece Yunanlıların ve Mısırlıların değil, Yahudiler de dâhil olmak üzere şehirdeki tüm yabancıların etkilendiği bir entegrasyon sürecine yol açmıştır.<sup>24</sup>

İsis figürü, M.Ö. 1. yüzyılda Yunanistan'ı, kısa bir süre sonra da Roma'yı etkilemiştir. Bu inanç, siyasi nedenlerle ciddi engellerle karşılaşmış olsa da Hıristiyanlık üzerinde paganist bir etki bırakmıştır. Hıristiyanlıkta Meryem'in aşırı yüceltilmesinin bu etkinin sonucu olduğu düşünülmektedir.<sup>25</sup> Nitekim Arthur Brome Weigall, İsis'in Horus'u kucakladığı resimlerin, Hıristiyan sanatında Bakire Meryem ve İsa'nın betimlemelerine ilham verdiğini iddia etmiştir. İsis'in anne-çocuk tasviri, erken Hıristiyan sanatında görülen Meryem ve İsa imajlarıyla benzerlikler taşımış ve bu benzerlik, erken Hıristiyanlık döneminin Mısır kültürel etkileşimlerinden bir örnek olarak kabul edilmiştir.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 190.

<sup>21</sup> John Onians, "From the Double Crown to the Double Pediment", *Alexandria and Alexandrianism* (California: Getty Publications, 1996), 138.

<sup>22</sup> Matthew Hanrahan, "Paganism and Christianity at Alexandria", *University Review* 2/9 (Bahar 1962), 38-66.

<sup>23</sup> Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 252.

<sup>24</sup> Peter Marshall Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, (Oxford: Clarendon Press, 2001), 82-83. Peter, İskenderiye toplumunun kademeli olarak Mısır etkisi bağlamında değişim geçirdiğini söylüyor. Ona göre karışık evlilikler, cenaze uygulamalarındaki değişimler ve çift dil gibi hususlar özellikle Helenistik Yahudileri etkilemiştir.

<sup>25</sup> Willem Hendrik Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the Growth and Development of Christianity in Africa* (Pretoria: University of South Africa, Doktora Tezi, 2018), 73.

<sup>26</sup> Arthur E. P. Brome Weigall, *Pavlos Hristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri: Hristiyanlığımızdaki Putperestlik* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002), 61.

1945'te keşfedilen Nag Hammadi yazmaları, eski Mısır teolojisinin Hıristiyanlık üzerindeki etkisinin, bilinenden daha fazla olabileceğine işaret etmektedir. Bu yazmalar, İskenderiye'deki Hıristiyan düşünürlerin, Mısır'ın dinî düşüncelerinden etkilendiğini göstermiştir.<sup>27</sup> Nitekim Mısır'ın Hıristiyanlaşmasının ardından, Mısır Kıpti Hıristiyanlığının gelişiminde antik Mısır dininin unsurlarını görmek mümkündür. Kıpti dili,<sup>28</sup> antik Mısır dilinin bir devamı olarak, Mısır'daki Kıpti Hıristiyan topluluğunun dinî uygulamalarını ve metinlerini şekillendiren temel bir öge haline gelmiştir.<sup>29</sup> Özellikle, Osiris-İsis ve Horus üçlüsünün, Hıristiyanlıktaki Baba-Oğul ve Kutsal Ruh kavramlarına dönüşerek bir etkileşim içine girdiği düşünülmektedir.<sup>30</sup> Weigall'a göre bu üçlü inanç İznik ve İstanbul konsillerinde şekillenen Teslis doktrinine temel teşkil etmiştir.<sup>31</sup> Ona göre Hıristiyanlık ortaya çıktığında Hıristiyanlığın o dönemde yaygın olan Osiris-İsis inancının etkisine girdiğine dair zaten yaygın bir kanaat vardı.<sup>32</sup>

İskenderiye'deki Hıristiyan düşünürlerin, antik Mısır'ın dinî düşüncesinden ne kadar etkilendikleri ve bu etkinin Hıristiyanlık doktrinlerine nasıl yansıdığı üzerine yapılan tartışmalar, İskenderiye Okulu'nun kapsamının boyutlarını gözler önüne sermektedir. Antik Mısır dinî inancı olan paganizm, İskenderiye Okulu'nun politeist yapısını ve Helenizm ile olan ilişkisini etkilemiş, bu da okulun Hıristiyan düşünce ve tartışmalar üzerinde merkezî bir rol oynamasına zemin hazırlamıştır. Pagan inançların sonraki okul ve inançlar üzerindeki inkâr edilemeyen etkisi, Hıristiyan teolojisinin muhtemel kaynaklarıyla ilgili tartışmalarda açıklayıcı olacaktır.

## 1.2. Hermetizm

Hermetizm, Antik Mısır ve Yunan düşüncelerinin sentezinden doğan, Hermes Trismegistus'a atfedilen ezoterik bilgelik ve öğretiler bütünü olarak

<sup>27</sup> akt. Fogarty, *Egyptian Christianity*, 142. Nag Hammadi Kodekslerinde Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Gnostisizmin nasıl bir form aldığı ve bu düşüncelerin erken Hıristiyan toplulukları üzerinde nasıl bir etki yarattığını anlamak açısından bk. James McConkey Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (New York: Harper San Francisco, 1990), 102.

<sup>28</sup> Kıpti alfabesinin ilk 25 harfi doğrudan Grek alfabesinden, son 7 harfi ise Mısır'ın Demotik yazısından türetilmiştir. Antik Mısır'da ismi geçen tanrı isimleri, mitolojik hikayeler ve dinî ritüeller, Kıpti Hıristiyan metinlerinde, Hıristiyan teolojisine uygun şekilde yeniden yorumlanmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Coptic Orthodox Church Network (COCN), "Coptic Language" (Erişim 28 Ekim 2023). Ayrıca bk. Ali Gür, "İslamofobi'nin Teo-Politik Kökenleri ve Güncel Yansımaları", *İlahiyat Akademi* 18 (Aralık 2023), 1-30.

<sup>29</sup> Forster, *Alexandria: A History and a Guide*, 62.

<sup>30</sup> Nesim Doru, *Doğudan Batı'ya Köprü Süryaniler: Felsefe ve Çeviri Geleneği* (Ankara: Mattek Yayınları, 2007), 30.

<sup>31</sup> Weigall, *Pavlos Hristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri*, 110.

<sup>32</sup> Weigall, *Pavlos Hristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri*, 57.

tanımlanmıştır.<sup>33</sup> Bu öğretiler, her ne kadar belli bir okul veya mezhep çerçevesine sığdırılamasa da esas itibariyle dinî ve felsefi bir akım olarak öne çıkmıştır.<sup>34</sup> Bu anlamda yapılan çalışmalar, bu terimin genellikle felsefi ve teknik (pratik) Hermetizm olarak iki kategori altında incelenebileceğini göstermektedir.<sup>35</sup> Felsefi Hermetizm, dinî-felsefi metinleri içerirken, Pratik Hermetizm daha çok sihir, astroloji ve simya gibi uygulamalı içeriklerle ilgilenmiştir.<sup>36</sup> Antik çağ boyunca Hermetizm, sihir, astroloji, simya, felsefe ve teoloji gibi geniş bir literatür ile ilişkilendirilmiş ve bu disiplinlerdeki çalışmalar Hermetik geleneğin bir parçası olarak kabul edilmiştir.<sup>37</sup>

Hermetizm'in felsefi ve teknik boyutlarını kapsayan geniş literatür yelpazesinin merkezindeki Hermes figürünün, tarihsel bir kişilik mi yoksa mitolojik bir varlık mı olduğu konusunda birtakım tartışmalar bulunmaktadır. Roelof Van Den Broek'a göre Hermes, tarihsel bir kişilik olmaktan çok, mitolojik bir kahraman olarak, 'hiç yaşamamış ama hala yaşayan' bir figür olup pek çok kişiye ilham veren bir simge haline gelmiştir.<sup>38</sup> Hermes'in mitolojik boyutu, hem antik dönemde hem de sonraki çağlarda birçok felsefi ve dinî hareketi etkilemiştir.<sup>39</sup> İskenderiye'deki Yunanlılar, Hermes ile Mısırlıların bilgelik tanrısı Thoth'u<sup>40</sup> özdeşleştirerek, kendi inanç sistemleri ile Mısır'ın dinî pratikleri arasında bir köprü kurmuşlardır.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> Roelof Van den Broek, "Wasn't Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?", *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*, ed. Marco Pasi vd. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019), 58.

<sup>34</sup> G. W. Macrae, "Hermetic Literature", *New Catholic Encyclopedia* (Washington: Thomson Gale, 2003), 6/799.

<sup>35</sup> Mircea Eliade Hermetizm'i ikiye ayırır: "*Halk Hermesçiliği*" astroloji, büyü, simya ve gizemli ilimleri kapsarken; "*Seçkinlerin Hermesçiliği*" ise edebi nitelikteki metinleri ve Yunanca yazılmış "Zümrüt Tabletleri"ni ifade eder. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2 Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2003), 336. Ayrıca "*Halk Hermesçiliği*", daha eski metinlere dayanırken, felsefi ve edebi özelliklere sahip "*Seçkinlerin Hermesçiliği*", daha çok M.S. ikinci veya üçüncü yüzyılda ön plana çıkmıştır. Macrae, "Hermetic Literature", *The Encyclopedia of Religion*, 6/799.

<sup>36</sup> Broek, "Wasn't Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?", 55.

<sup>37</sup> Macrae, "Hermetic Literature", 6/799.

<sup>38</sup> Broek, "Wasn't Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?", 54.

<sup>39</sup> Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum-Hermetik Öğreti*, çev. Hürrem Gür Türer (İstanbul: Mavi Kalem Yayinevi, 2018), 11. Bu etkinin Avrupa ve Rönesans dönemine kadar devam ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca bk. "Ancient Texts (AT), The Corpus Hermetica or The Writings Attributed to Hermes Trismegistus" (Erişim 12 Temmuz 2023).

<sup>40</sup> Thoth, Mısır mitolojisinde tanrıların kâtipliğini yapan, tüm bilimlerin koruyucusu ve hiyeroglif yazının mucidi olarak bilinen bir tanrıdır. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3 Muhammed'den Reform Çağına*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2003), 334.

<sup>41</sup> Kahil, "Cults in Hellenistic Alexandria", 294; Florian Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, çev. Mehmet Ali Erbak (İstanbul: Omega Yayınları, 2009), 8; Broek, "Wasn't Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?", 56.

Erken dönem Hıristiyan Kilise Babaları ve Neo-Platoncu düşünürler, eserlerinde, Hermetizm'in Mısır köklerine sıkça atıfta bulunmuşlardır.<sup>42</sup> Mircea Eliade ise Ptolemaioslar döneminde Mısır'daki papirüs metinlerine dayanarak Hermetik içeriklerin varlığına değinmiş ve bu içeriklerin o dönemin Mısır'ı ile ilgili olduğunu belirtmiştir.<sup>43</sup> Yunanca yazıldığı tahmin edilen<sup>44</sup> ve Mısır'da ortaya çıkan bu akımın özellikle Helenistik ortamın da etkisiyle İskenderiye'de gelişim gösterdiği söylenebilir.<sup>45</sup> Nitekim Eliade, Hermetik metinlerin İskenderiye'de öğretildiğini, Yunan-Mısır simya ilminin Hermes'le ilişkili olduğunu söylemiş, bunun İskenderiye Okulu'nda sistemli bir şekilde verildiğini ifade etmiştir.<sup>46</sup> Kurt Rudolph da Hermes Trismegistos'un Mısır kökenli olduğunu ve onun Greko-Roma senkretizminin bir ürünü olarak Roma İmparatorluğu döneminde önem kazandığını belirtmiştir. Ona göre Hermes Trismegistos'un arkasında, Mısır Bilgelik Tanrısı olan Thoth bulunmaktadır. Bu, Hermes Trismegistos figürünün Mısır mitolojisinden ve Thoth'tan esinlenmiş olabileceğine işaret etmektedir.<sup>47</sup>

Nag Hammadi'de Hermes Trismegistos ile ilgili bir diyalogu içeren alıntılar, Hermes'i "baba" ve "ilahi ruh" gibi adlandırmalarla kozmik bir varlık olarak tasvir etmektedir. Bu tasvirler, Hermes'in Gnostik unsurlarla olan ilişkisini doğrudan yansıtmaktadır. İlk dönem İskenderiye Hıristiyanlığının başlangıcında, Gnostik unsurların baskın olduğu bir Hıristiyanlık formunun varlığıyla ilgili tartışmalar düşünüldüğünde, bu tür metinler, Hermes'in ve Gnostizmin o dönem Hıristiyanlığı üzerindeki etkisini ve etkileşimlerini anlamada kilit rol oynamaktadır.<sup>48</sup>

Nitekim Broek, *Wasn't Hermes a Prophet of Christianity who Lived Long Before Christ?* isimli eserinde, Hıristiyanlığın ilk ortaya çıktığı dönemlerde Hıristiyan Kilise Babalarının, inançlarına makul bir gerekçe bulmada Hermes literatürünü

<sup>42</sup> Hippolu Augustine, İskenderiyeli Cyril, İskenderiyeli Clement gibi erken dönem Hıristiyan Kilise Babaları yanında Porphyry ve Plotinus gibi Neo Platoncu düşünürler örnek olarak verilebilir. Fogarty, *Egyptian Christianity*, 11.

<sup>43</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 3, 334.

<sup>44</sup> Macrae, "Hermetic Literature", 6/799.

<sup>45</sup> Ali Avcu, *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 91.

<sup>46</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 3, 34.

<sup>47</sup> Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, çev. Robert McLachlan Wilson, (San Francisco: Harper San Francisco, 1987), 26.

<sup>48</sup> *Hermes, anlaşılamayan Zihin'dir, çünkü kendini gizler. Babam, senin gülümsemeni gördüğüm için sevinçliyim. Ve tüm eoren de bu sevinçte bize katılıyor. Bu yüzden, senin hayatından yoksun bırakılacak hiçbir canlı bulunmamaktadır. Sen, her yerdeki insanların yöneticisisin. Senin öngörülerin korur bizi. Seni 'baba', 'sonsuzlukların sonsuzluğu', 'büyük ilahi ruh' olarak adlandırıyorum. Ve bir ruh olarak, herkese bereket olarak yağmur yağdırıyorsun. Babam Hermes, bana ne söyleyeceksin? Bu kutsal metni okuyacak olan kişi adına, gök ve yer, ateş ve su, maddeyi yöneten yedi güç, içlerinde bulunan yaratıcı ruh, henüz doğmamış olan Tanrı, kendiliğinden var olan ve var olmuş olan kişi adına ant içerim ki, Hermes'in sözlerini koruyacağım. Antı yerine getirenler, Tanrı'nın barışını bulacak ve adını andığımız herkesle barış içinde olacaklar. Ancak antı bozanlara Tanrı'nın öfkesi inecek. İşte bu, şu an var olan ve mükemmel olan, oğlum."* Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, 184.

kullandıklarını ifade etmiştir. Ona göre Hıristiyanlar, apolojik dönemlerde görüşlerini meşrulaştırmak için kullanışlı olabilecek eski yazılardan yararlanma yoluna gitmişlerdir. Hıristiyan apoloğlar bununla, Hıristiyanlığın türedi bir din olmadığını ve köklerinin geçmişe kadar dayandığını göstermek istemişlerdir. Broek, bu dönemlerde yaygın olan ‘Yeni olan doğru değildir ve doğru olan yeni değildir.’ kanaatinin etkisiyle Hıristiyanların, paganistlerin önemli isimlerine atıfta bulunma geleneğini sürdürdüklerini söylemiştir. Bundan dolayı bazı Hıristiyan yazarlar, Yunan mitolojisine göre gaipten haber verdiklerine inanılan Hermes metinlerine başvurmuşlardır.<sup>49</sup>

Hıristiyan yazarların, Hermetik yazılara atıfta bulunmasında, buradaki içeriklerde kendilerine yakın bir Tanrı tasavvurunun olduğu düşüncesine sahip olmaları da etkili olmuştur. Zira bazı çok tanrılı ve güçlü panteist pasajlara rağmen, Hermetik yazılar, her şeyin babası ve yaratıcısı olan, her şeyiyle iyi olan ‘aşkın Tanrı’ doktrinini işlemişlerdir.<sup>50</sup> Hermetizm, Tanrı, kozmos ve insan arasındaki ilişkinin ne olduğu konusu üzerinde yoğunlaşırken aynı zamanda en üstün Tanrı’nın her şeyi içeren ve her şeyi yaratan tek varlık olduğu fikrine dayanmaktadır.<sup>51</sup> Baba olarak ifade edilen Tanrı, bir olması ve özel bir isme ihtiyaç duymamasından dolayı ‘isimsiz’dir.<sup>52</sup> Hermes bu bağlamda ‘Rab’ ve ‘Baba’ olarak adlandırılmıştır.<sup>53</sup> Eliade’ye göre de Hermetik yazılarda hem ‘bir’ hem de ‘bütün’ olan bir yaratıcı Tanrı anlayışı bulunur, bu Tanrı ‘Baba’ olarak tanımlanmıştır.<sup>54</sup> İnsan, Tanrı’nın ve evren’in ardından üçlü grubun üçüncü sırasındadır. Dolayısıyla kozmolojik hiyerarşi içinde ikinci sırada ‘dünya’, sonrasında da ‘insan’ gelir.<sup>55</sup> Nihayetinde Hermetik metinler, biri yüce Tanrı (Baba) ile birleşme deneyimine, diğeri ise evrenle birlikte düşme deneyimine götüren bir süreçten söz etmektedir. <sup>56</sup> Bu durum, Hermetizm’le Hıristiyan teolojisi arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önem arz etmektedir. Broek’a göre Hermetizm ve Hıristiyan fikirlerin bir uyum içinde olması her ikisinin de Yunan felsefesinden etkilendiği anlamına gelmektedir. Özellikle ilahi ilkenin aşkınlığı bağlamında dile getirilen ifadeler, Platoncu izler taşımaktadır.<sup>57</sup> Hermetizm, Yunan düşüncesi ile Doğu dinlerinin,

<sup>49</sup> Broek, “Wasn’t Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?”, 55.

<sup>50</sup> Macrae, “Hermetic Literature”, 6/799.

<sup>51</sup> Broek, “Wasn’t Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?”, 58.

<sup>52</sup> Broek, “Wasn’t Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?”, 58.

<sup>53</sup> AT, “The Corpus Hermetica or The Writings Attributed to Hermes Trismegistus”.

<sup>54</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 2, 338.

<sup>55</sup> AT, “The Corpus Hermetica or the Writings Attributed to Hermes Trismegistus”; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* 2, 338.

<sup>56</sup> Broek, “Wasn’t Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?”, 60.

<sup>57</sup> Broek, “Wasn’t Hermes a Prophet of Christianity who Lived Long Before Christ?”, 55. Broek’e göre Hıristiyan Kilise Babaları, Hermetik düşünce dünyasını dinleri için tehlike olarak görmüşlerdir. Hıristiyanlığın, Tanrı ile insan arasında bölünme öngören çizgisi, Hermetizm’de kişinin kötülükten arınıp iyi güçlerle dolduğunda her yerde bulunabilmekle sonuçlanan yeniden doğuş deneyimine uymamaktadır. Bundan dolayı Augustinus, Hermes Trismegistus’ı Hıristiyanların azılı düşmanı olarak kabul etmiştir. Broek, “Wasn’t Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?”, 58.

Yahudilik de dahil olmak üzere, birleşmesini kolaylaştıran felsefi bir akım olmuştur.<sup>58</sup> Eliade'ye göre Stoacılar gibi bazı felsefi okullar, Hermes'i logosla özdeşleştirmişlerdir.<sup>59</sup>

### Sonuç

Büyük İskender tarafından fethedilen ve ardından Ptolemaios Hanedanı altında Mısır'ın başkenti olarak önem kazanan İskenderiye'nin, kültürel, bilimsel, ticari ve eğitimsel yönlerden önemli bir merkez haline geldiği gözlemlenmiştir. İskenderiye Okulu'nun kuruluşu, dönemin zengin kültürel ve bilimsel atmosferinin bir yansıması olarak, şehrin çeşitli etnik, dinî ve felsefi grupları tarafından desteklenmiş ve şehrin tüm kesimleri için ortak bir kültürel değer kazanmıştır. Bu çalışma, İskenderiye Okulu'nun farklı düşünce çevrelerine hizmet eden bir kurum olarak konumlanmasında, Mısır dini ve Hermetizm gibi belirli düşünce akımlarının kritik bir rol oynadığını ortaya koymaya çalışmıştır. İskenderiye Okulu'nun düşünsel mirası, antik Mısır dini ve Hermetizm gibi unsurların etkileşimiyle şekillendiği söylenebilir. Bu etkileşim, okulun eklektik yapısının antik dünyanın felsefi ve bilimsel düşüncesindeki önemli rolünü vurgulamaktadır. İlgili akımların okul üzerindeki etkilerinin incelenmesi, sadece İskenderiye Okulu'nun fikri mirasının anlaşılmasına katkı sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda dönemin kültürel ve felsefi etkileşimlerine geniş bir perspektiften bakılmasını da sağlamaktadır.

Araştırmamız, İskenderiye Okulu'nun farklı kültürel ve felsefi geleneklerin bir araya geldiği bir kesişim noktası olarak işlev gördüğünü ve bu çeşitliliğin kendi düşünsel yapısına nasıl entegre edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda, İskenderiye Okulu'nun düşünsel yapısında etki eden antik Mısır dini, İskenderiye Okulu'nun üzerinde derin ve kalıcı etkiler bırakmış kadim bir geleneği temsil ederken, Hermetizm, felsefe, bilim ve edebiyat alanlarında önemli bir etkiye sahip olmuş ve İskenderiye Okulu'nun düşünce yapısında mitolojik boyutlarıyla öne çıkmıştır. Bu iki akım, İskenderiye Okulu'nun yüzyıllar boyunca sürdürdüğü özgün karakterin temelini oluşturmuş ve okulun Helenistik düşünceyle olan bağıını güçlendirmiştir.

İskenderiye şehrinin dinî, etnik ve kültürel çeşitliliği, antik dönemde İskenderiye Okulu'nun birçok kesim tarafından örnek alınmasına önyak olmuştur. Antik Mısır dininin ve Hermetizm'in oluşturduğu düşünsel atmosfer, bu modelin geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır. Zengin ve çeşitli düşünsel ortam, İskenderiye'nin bilim ve eğitim alanında bir merkez haline gelmesine zemin

<sup>58</sup> Macrae, "Hermetic Literature", 6/799.

<sup>59</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2*, 338. Eliade, muhtemelen Hermes'in stoacılıkla ilgili bazı yönlerinin olabileceğine vurgu yapmıştır. Stoacılar da logos'un Hermes ile özdeşleştirilmesiyle ilgili ayrıca bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 237.

---

hazırlamıştır. Bu durum, kadim dönemde kültürel gelişim ve okullaşmanın seyrini ortaya koyması açısından önemli olduğu kadar, İskenderiye Okulu'nun etki alanındaki inançlarla, özellikle Hıristiyanlıkla olan etkileşimlerde antik Mısır ve Hermetik düşüncenin kritik bir rol oynadığını da göstermektedir. Antik Mısır'ın pagan inancı, İskenderiye Okulu'nun politeist yapısını ve Helenizm ile ilişkisini etkilemiş, bu da okulun Hıristiyan düşünce ve tartışmalar üzerinde merkezi bir rol oynamasına zemin hazırlamıştır. Hermetik metinlerin, yüce Tanrı (Baba) ile birleşme deneyimini vurgulaması, Hermetizm ile Hıristiyan teolojisi arasındaki ilişkiyi açığa çıkarması ve erken dönem Hıristiyan düşünürlerin Hermetik yazılara atıfta bulunması gibi hususlar, Hermes kültürünün etki alanını göstermesi açısından da kayda değerdir.

## Kaynakça/References

- AT, Ancient Texts. "The Corpus Hermetica or The Writings Attributed to Hermes Trismegistus". Erişim 12 Temmuz 2023. <https://www.ancienttexts.org/library/egyptian/hermetica/index.html>.
- Altunay, Erhan. *Mezopotamya ve Mısır Paganizmi*. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Avcu, Ali. *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009. [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=CwVIqqBuz1VkysVpueogATEhR-hAi4nC7126\\_NszSmDxEE4h2G\\_HGJl2c27Zyogw](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=CwVIqqBuz1VkysVpueogATEhR-hAi4nC7126_NszSmDxEE4h2G_HGJl2c27Zyogw).
- Broek, Roelof van den. "Wasn't Hermes a Prophet of Christianity Who Lived Long Before Christ?" *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*. ed. Marco Pasi vd. 54-60. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019.
- COCN, Coptic Orthodox Church Network. "The Coptic Language". Erişim 28 Kasım 2023. [https://www.copticchurch.net/coptic\\_language](https://www.copticchurch.net/coptic_language).
- Doru, Nesim. *Doğudan Batı'ya Köprü Süryaniler: Felsefe ve Çeviri Geleneği*. Ankara: Mattek Yayınları, 2007.
- Drummond, James. *Philo Judaeus the Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion*. 1. cilt. London: Williams And Norgate Company, 1888.
- Ebeling, Florian. *Hermes Trismegistos'un Gizemi*. çev. Mehmet Ali Erbak. İstanbul: Omega Yayınları, 2009.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2 Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3 Muhammed'den Reform Çağına*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 3. Basım, 2003.
- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- Fogarty, Margaret Elizabeth. *Egyptian Christianity: An Historical Examination of the Belief Systems Prevalent in Alexandria C.100 B.c.e. - 400 C.e. and Their Role in the Shaping of Early Christianity*. Stellenbosch: University of Stellenbosch, 2004.
- Forster, Edward Morgan. *Alexandria: A History and a Guide*. North Carolina: University of North Carolina, 2018.
- Fraser, Peter M. *Ptolemaic Alexandria*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Gür, Ali. "İslamofobi'nin Teo-Politik Kökenleri ve Güncel Yansımaları". *İlahiyat Akademi* 18 (26 Aralık 2023), 1-30.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

- Hanrahan, Matthew. "Paganism and Christianity at Alexandria". *University Review* 2/9 (Bahar 1962), 38-66.
- Kahil, Lilly. "Cults in Hellenistic Alexandria". *Alexandria and Alexandrianism*. California: Getty Publications, 1996.
- MacLeod, Roy. *İskenderiye Kütüphanesi: Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi*. çev. Elif Büke. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Macrae, G. W. "Hermetic Literature". *New Catholic Encyclopedia* (2. ed). Washington: Thomson Gale, 2003.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutati ve'l-âsâr*. Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, ts.
- Malaty, Fr. Tadros Y. *The School of Alexandria Book One Before Origen*. Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church, 1994.
- Masri, Iris Habib. *The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt*. California: St. Anthony Coptic Orthodox Monastery, 1978.
- Matter, M. *Histoire De L'école D'alexandrie Comparée Aux Principales Écoles Contemporaines*. Paris: Libraire De L'universite De France, 2. Edition, 1840.
- O'Leary, De Lacy. *How Greek Science Passed to the Arabs*. London: Assyrian International News Agency, 1949.
- Onians, John. "From the Double Crown to the Double Pediment". *Alexandria and Alexandrianism*, 127-141. California: Getty Publications, 1996.
- Robinson, James M. (ed.). *The Nag Hammadi Library in English*. New York: Harper San Francisco, 1990.
- Rudolph, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. çev. Robert McLachlan Wilson. San Francisco: Harper San Francisco, 1987.
- Thomas, Carol G. *Alexander the Great in His World*. Malden, Mass: Blackwell Publishing, 2007
- Trismegistus, Hermes. *Corpus Hermeticum-Hermetik Öğreti*. çev. Hürrem Gür Türer. İstanbul: Mavi Kalem Yayınevi, 2018.
- Turner, William. *History of Philosophy*. Boston: The Athenarum Press-Ginn Company, 1903.
- Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*. çev. Mehmet İzzet. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Weigall, Arthur E. P. Brome. *Pavlos Hristiyanlığına Dair Bilimsel bir Eleştiri: Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002.



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 165-180.

Issue: 19, 2024, 165-180.

## İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'lerinin Mukayesesi

Comparison of the *al-Alfiyyah*'s of Ibn Mu'tî and Ibn Mâlik

### Şehmus ÜLKER

Dr. Öğr. Üyesi, Şirnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Şirnak University, Faculty of Theology, Department of Qur'an Reading and Recitation Science,  
Şirnak/Türkiye

[sehmsulker82@hotmail.com](mailto:sehmsulker82@hotmail.com) | ORCID: [0000-0003-0296-1385](https://orcid.org/0000-0003-0296-1385) | ROR ID: [01fcvkv23](https://ror.org/01fcvkv23)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

##### Geliş Tarihi Date Received

14 Mart 2024 14 March 2024

##### Kabul Tarihi Date Accepted

21 Haziran 2024 21 June 2024

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

#### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin  
software. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Şehmus Ülker).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Şehmus Ülker).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Ülker, Şehmus. "İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'lerinin Mukayesesi". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 165-180. DOI: [10.52886/ilak.1452774](https://doi.org/10.52886/ilak.1452774)

#### Atıf/ Cite as

Ülker, Şehmus. "Comparison of the *al-Alfiyyah*'s of Ibn Mu'tî and Ibn Mâlik's". *Theological Academia* 19 (June 2024), 165-180. DOI: [10.52886/ilak.1452774](https://doi.org/10.52886/ilak.1452774)

## Öz

Tarihi süreçte İslâm âlimleri, ilim öğrenmek isteyenler için, kolaylaştırıcı yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerden biri de herhangi bir ilim dalıyla ilgili temel kuralların manzum şeklinde yazılmasıdır. Dolayısıyla manzum olarak telif edilen elfiyyeler eğitim ve öğretim faaliyetini kolaylaştırma amacıyla yazılmış eserlerdir. Elfiyyeler; özlü bilgiler ihtiva eden, şiirsel bir dille yazılan ve genellikle bin beyitten oluşan manzumelerdir. Zamanla değişik ilim dallarında birçok elfiyye türü eser telif edilmiştir. Bunlardan İbn Mu'tî (ö. 628/1231) ve İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *Elfiyye*'leri Arap dili alanında kaleme alınan eserlerdir. İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in söz konusu eserleri Arap dilinin öğretiminde önemli bir yere sahip olmuş ve başvuru temel kaynaklar arasında yerlerini almışlardır. Bu çalışma, İbn Mu'tî'nin *ed-Dürretü'l-Elfiyye* adlı eseri ile İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sini konu edinmektedir. Bu bağlamda söz konusu eserler ve müellifleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'leri hacim, muhteva, yöntem, konu tasnifi ve nahiv ekolleri arasındaki ihtilafli konulara yaklaşımları açısından mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Bunun yanı sıra bu çalışma, söz konusu eserlerin Arap gramerine olan katkılarını, benzer ve farklı yönlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Çalışma konusu olan İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'lerine şekil açısından bakıldığında İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinin beyit sayısı itibariyle İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sinden daha geniş olduğu görülmektedir. Muhteva açısından ise her iki elfiyye nahiv ilmine dair konuların veciz bir şekilde ele alındığı, ayrıca söz konusu eserlerin son kısımlarında sarf konularına da değinildiği tespit edilmiştir. Ancak yapılan incelemeler neticesinde çalışmaya konu olan her iki eserin kimi konularda birbirinden farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Buna göre Arap dili grameriyle ilgili bazı konular söz konusu eserlerin birinde yer alırken diğerinde yer almamıştır. İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinden etkilenen İbn Mâlik, *el-Elfiyye*'sini telif ederken birçok konuda bu eserden yararlanmış ve elfiyyenin yeni bir şeklini başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Dolayısıyla İbn Mâlik, her ne kadar *el-Elfiyye*'sini müstakil bir şekilde ele almış olsa da aslında İbn Mu'tî'nin *Elfiyyesi*'nde ortaya koyduğu yöntemi büyük ölçüde takip etmiştir. İbn Mu'tî ve İbn Mâlik, *Elfiyye*'lerinde Arap gramerini kısa ve özlü bir şekilde ele aldıklarından, söz konusu eserlerinde, ihtilafli konulara değinirlerken Arap dili nahiv ekollerinin isimlerine fazla yer vermemişlerdir. Ancak az da olsa *Elfiyye*'lerinde bu ekollerin bazılarının isimlerine değindikleri de tespit edilmiştir. Özetle denilebilir ki İbn Mâlik söz konusu eserinin telifi aşamasında İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinden etkilendiği için her iki eser arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada ortaya konulduğu üzere bu eserler arasında birçok farklılıklar da vardır. Böylece Arap dili grameri alanında telif edilen İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sinin tüm yönleriyle İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinden etkilenmediği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, İbn Mâlik, *el-Elfiyye*.

### Abstract

Throughout history, Islamic scholars have developed facilitating methods for whom want to learn science. One of these methods is to write the basic rules of any branch of science in poetry. Therefore, *al-Alfiyyas* written in verse are works handled to facilitate education and training activities. Alfiyyas are poems and written in a poetic language and generally consist of a thousand couplets. Over time, many alfiyya types have been compiled in different branches of science. Among these, Ibn Mu'tî (d. 628/1231) and Ibn Mâlik's (d. 672/1274) *Alfiyyas* are works written in the field of Arabic language and literature science. The works of Ibn Mu'tî and Ibn Mâlik have an important place in teaching the Arabic language and have taken their place among the basic sources consulted. This study deals with Ibn Mu'tî's work called *al-Durra al-alfiyya* and Ibn Mâlik's *al-Alfiyya*. In this context, after giving brief information about the works and their authors, the Alfiyya of both scholars are discussed comparatively in terms of volume, content, method, subject classification and their approach to controversial issues between the grammar schools. In addition, this study aims to reveal the contributions of these works to Arabic grammar by way of their similarities and different aspects. When the Alfiyyas of Ibn Mu'tî and Ibn Mâlik are examined in terms of form, it has been determined that Ibn Mu'tî's Alfiyya is larger than Ibn Mâlik's al-Alfiyya in terms of the number of couplets. In terms of content, it has been determined that the subjects related to both alfiyya nahiv sciences are discussed concisely, and in the last parts of the works in question, sarph (Arabic morphology science) issues are also mentioned. However, as a result of the examinations, it has been determined that the two works differ from each other in some issues. Accordingly, some topics related to Arabic language grammar are included in one of the works in question but not in the other. Ibn Mâlik, who was influenced by Ibn Mu'tî's, benefited from this work in many subjects while compiling his al-Alfiyya and successfully presented a new form of alfiyye. Therefore, although Ibn Mâlik handled his al-alfiyya independently, he actually largely followed the method put forward by Ibn Mu'tî in his alfiyya. Since Ibn Mu'tî and Ibn Mâlik discussed Arabic grammar in a short and concise way in their alfiyya, they haven't included the names of the Arabic language grammar schools much while touching on controversial issues in their works. However, it was also found that they mentioned the names of some of these schools in their al-Alfiyya. In summary, it can be said since Ibn Mâlik was influenced by Ibn Mu'tî's Alfiyya during the writing phase of his work, there are some similarities between both Works. However, as revealed in this study, there are many differences between these works. Thus, it is understood Ibn Mâlik's al-Alfiyya, which was compiled in the field of Arabic language grammar, was not influenced by Ibn Mu'tî's Alfiyya in all its aspects.

**Keywords:** Arabic Language, Ibn Mu'tî, *al-Durratu'l-alfiyyah*, Ibn Mâlik, *al-Alfiyyah*.

## Giriş

İslâm kültür tarihinde bazı dönemlerde eğitim ve öğretim, belirli bazı metinlerin ezberlenmesi esasına dayanmaktaydı. İlgili metinlerin kolay bir şekilde ezberlenmesi için şiirden istifade edilmiş ve bu amaçla değişik ilim dallarında urcûze<sup>1</sup> adıyla manzum eserler telif edilmiştir. Buna göre elfiyyeler de öğretim faaliyetini kolaylaştırma amacıyla yazılmıştır.<sup>2</sup> Dolayısıyla elfiyyeler; özlü bilgiler ihtiva eden, şiirsel bir dille yazılan, çoğunlukla recez<sup>3</sup> bahriyle telif edilmiş bin beyitten oluşan manzûm eserlerdir.<sup>4</sup> Bu manzum şeklindeki eserlerin biner beyitten oluşmalarının nedeni Araplar'ın bin sayısına duydukları ilgiyle açıklanabilir. Ancak bu manzumeler bin beyit ile sınırlı kalmamıştır. Bazı manzumeler bin beyitten biraz fazla, bazıları da bu sayıdan az olabilmektedir. Başta Arap grameri olmak üzere değişik ilim dallarında birçok elfiyye telif edilmekle birlikte bu elfiyyelerin bir kısmı şöhret kazanmıştır. İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in eserleri Arap grameriyle ilgili kaleme alınmış elfiyyelerin ilkleri ve en ünlüleridir.<sup>5</sup>

Bu çalışmada İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in *Elfiyyeleri*; hacim, içerik, yöntem, konu tasnifi ve nahiv ekolleri arasındaki ihtilaflı konulara yaklaşımları açısından mukayeseli bir şekilde ele alınmış, söz konusu eserlerin Arap gramerine olan katkıları, ortak ve farklı yönleri ortaya konmuştur.

## 1. İbn Mu'tî ve *ed-Dürretü'l-elfiyye* Adlı Eseri

### 1.1. İbn Mu'tî

Tam adı Ebû'l-Hüseyn (Ebû Zekeriyâ) Zeynüddîn Yahyâ b. Abdilmu'tî b. Abdinnûr ez-Zevâvî el-Mağribî'dir.<sup>6</sup> İbn Mu'tî, 564/1169 yılında Cezayir'de dünyaya gelmiş ve burada dönemin önde gelen âlimlerinden dersler aldıktan sonra doğuya gitmiştir.<sup>7</sup> Yaşamını Şam ve Kahire'de devam ettirmiştir. Birçok eser telif eden İbn Mu'tî, nahiv ilmine getirdiği bazı yeniliklerle katkı sağlamıştır.<sup>8</sup> Arap

<sup>1</sup> bk. Mustafa b. Abdullah Hâci Halife Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabi, ts.), 1/62-63; Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509-510.

<sup>2</sup> Abdülbaki Turan, "Elfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/27.

<sup>3</sup> bk. Topuzoğlu, "Recez", 34/509-510.

<sup>4</sup> Fatih Yediyıldız, "Arap Gramerine Dair Yazılmış Elfiyeler ve Arap Gramerine Etkileri", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 5.

<sup>5</sup> Turan, "Elfiyye", 11/27-28.

<sup>6</sup> Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 759; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyi'n, 2002), 8/155; Nevzat H. Yanık, "İbn Mu'tî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/213-214.

<sup>7</sup> Yanık, "İbn Mu'tî", 20/213.

<sup>8</sup> İsmail Demir, "İbn Mu'tî, Eserleri ve Nahv'e Getirdiği Yenilikler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, (2002), 193.

dilinin önemli âlimlerinden olan İbn Mu'tî, 628/1231 yılında Kahire'de vefat etmiştir.<sup>9</sup>

## 1.2. *ed-Dürretü'l-elfiyye*

*ed-Dürretü'l-elfiyye*, İbn Mu'tî, tarafından hicri 595 yılında telif edilmiştir.<sup>10</sup> Arap gramerini yaklaşık olarak bin beyitten oluşan bir nazım şeklinde anlatmayı amaçladığından *el-Elfiyye* ismini almış ve *Elfiyyetu İbn Mu'tî* olarak meşhur olmuştur. On beş beyitten oluşan bir mukaddime<sup>11</sup> ve dört beyitten müteşekkil hatimesiyle birlikte toplamda 1021 beyitten<sup>12</sup> oluşan eser otuz iki bölümden oluşmaktadır. İbn Mu'tî'nin eseri genel itibarıyla akıcı bir üsluba sahip olmasının yanında anlaşılması zor olan yerleri de bulunmaktadır.<sup>13</sup> İbn Mu'tî'nin söz konusu eseri üzerine çok sayıda şerh çalışması yapılmıştır.<sup>14</sup> İbn Mu'tî'nin *Dürretü'l-Elfiyye*'si gereksiz ayrıntılara yer vermemesi, dilinin sade, üslubunun akıcı oluşu nedeniyle kabul gören bir eser olmuştur.<sup>15</sup>

## 2. İbn Malik ve *el-Elfiyye* Adlı Eseri

### 2.1. İbn Mâlik

Tam adı Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyâni'dir.<sup>16</sup> İbn Mâlik, Kurtuba civarındaki Ceyyân'da doğmuştur.<sup>17</sup> İbn Mâlik'in doğum tarihiyle alakalı değişik görüşler bulunmakla beraber hayatını ele alan bazı kaynaklar, doğum tarihi olarak 598/1202, 600/1204,

<sup>9</sup> Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'âh*, 759; Yanık, "İbn Mu'tî", 20/213.

<sup>10</sup> İbn Mu'tî, Yahyâ b. Abdilmu'tî b. Abdinnûr ez-Zevâvî el-Mağribî, *ed-Dürretü'l-elfiyye* (Kahire: Dâru'l-Fedîle, 2010),73; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/155.

<sup>11</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 17.

<sup>12</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 73.

<sup>13</sup> Yanık, "İbn Mu'tî", 20/213; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 346.

<sup>14</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/155; Yanık, "İbn Mu'tî", 20/213.

<sup>15</sup> Yediylidiz, "Arap Gramerine Dair Yazılmış Elfiyeler ve Arap Gramerine Etkileri", 13.

<sup>16</sup> Selahuddîn Halil b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmet el-Arnaût - Turki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 2000), 3/285-289; Abdurrahim (Cemaluddin) el-İsnevî, *Tabakâtüş-şafi'iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 2/250-251; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'âh*, 128-133; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/233; Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), 262-263; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), 309-317; Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/169-171; Şehmus Ülker, *İbn Akîl ve Elfiyye Şerhi*, ed. Emin Cengiz (Ankara: İlâhiyât yayınları, 2021), 27-29.

<sup>17</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/233; Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, 262.

601/1205 ve 602/1206 tarihlerini de vermişlerdir.<sup>18</sup> İbn Mâlik Dımaşk'ta 672/1274 yılında vefat etmiştir.<sup>19</sup>

İbn Mâlik dönemindeki önde gelen âlimlerinden ders almış, Arap dili ve grameriyle beraber lügat ve kıraat alanında da otorite sayılan bir âlimdir. Arap grameri ve lügatla ilgili konularda zikrettiği örnek beyitler âlimler tarafından takdirle karşılanmıştır. İbn Mâlik, anlaşılması zor olan gramer konularının anlatımında sade bir dil kullanarak Arap gramerinin öğretilmesinde büyük kolaylıklar sağlamıştır. İbn Mâlik, hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir.<sup>20</sup>

## 2.2. el-Elfiyye

İbn Mâlik, *el-Elfiyye*'sini daha önce telif ettiği 2794 beyitten oluşan *el-Kâfiyyetü's-şafiyye* isimli eserinden özetlediği bu çalışma, *el-Hulâsatü'l-elfiyye* olarak da tanınmaktadır. İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'si küçük hacimli olmasına rağmen ibarelerinin kolay ve anlatımının akıcı olmasından dolayı alanında en önemli eserlerden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>21</sup> *el-Elfiyye*, bir mukaddime<sup>22</sup> ile seksen kadar bab ve fasıldan oluşmaktadır. Söz konusu eserin bazı fasılları<sup>23</sup> daha kısadır ve bunların başlığı bulunmamaktadır.<sup>24</sup> İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sinden sonra telif edilen çoğu nahiv kitabı onun konu tertibini esas almıştır. İbn Mâlik'in eseri, İbn Mu'tî'nin aynı isimli çalışmasından sonra ve onu taklit ederek yazılmakla birlikte daha fazla tanınmış ve diğer Arap dili gramer metinlerinden daha çok öne çıkmıştır.<sup>25</sup> *el-Elfiyye* hakkında şerh, hâşiye, ta'lik ve ihtisar türü birçok çalışma yapılmıştır.<sup>26</sup>

<sup>18</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/286; İsnevî, *Tabakâtü's-şafi'iyye*, 2/250; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'âh*, s.128; Turan, "İbn Mâlik", 169.

<sup>19</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/288; İsnevî, *Tabakâtü's-şafi'iyye*, 2/250; Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, 263.

<sup>20</sup> Turan, "İbn Mâlik", 169.

<sup>21</sup> Abdülbaki Turan, "*el-Elfiyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/28.

<sup>22</sup> Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik* (İstanbul: Siraç Yayınevi, 2023), 25.

<sup>23</sup> bk. İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 141-145.

<sup>24</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 348.

<sup>25</sup> Turan, "*el-Elfiyye*", 11/28.

<sup>26</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1/151-155; Abdullâh Muhammed Habeşî, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî/Mu'cemun şâmilun li esmâ'il-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmi ve beyânü şurûhiha* (Ebu Dâbi: el-Mecme's-Sekafi, 2004), 1/ 222-257.

### 3. ed-Dürretü'l-Elfiyye ve el-Elfiyye'nin Mukayesesi

#### 3.1. Hacim Açısından Mukayeseleri

Her iki *Elfiyye* hacim açısından karşılaştırıldığında İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinin beyit sayısının daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'si, 1021 beyitten oluşurken<sup>27</sup> İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'si ise 1002 beyitten<sup>28</sup> oluşmaktadır.<sup>29</sup> İbn Mu'tî ile İbn Mâlik'in ele aldıkları dil konularının da farklı boyutlarla değerlendirildiği görülmektedir. Böylece bazen İbn Mu'tî, konuyu daha fazla beyitle anlatır. Bazen de İbn Mâlik'in bir başka konunun analizini daha fazla beyitle yaptığı fark edilmektedir. Örneğin İbn Mu'tî, kelimeler ve kelime konusunu daha fazla beyit sayısı ile aktarmışken<sup>30</sup> İbn Mâlik, mef'ulun mutlak ve mef'un ma'ah konusunu İbn Mu'tî'den daha fazla beyit sayısı ile anlatmıştır.<sup>31</sup> Kimi zaman da her iki müellifin söz konusu eserlerinde bazı konuları eşit sayıdaki beyitle açıklığa kavuşturdukları müşahede edilmektedir. Söz gelimi her iki müellif ef'ali hamse (beş fiil)'in i'rabı konusunu eşit beyit sayısı ile vermişlerdir.<sup>32</sup>

#### 3.2. Muhteva Açısından Mukayeseleri

İbn Mu'tî, *Elfiyye*'sine hamdele, salvele ve dua ile başladıktan sonra nahiv ilmine dair konuları veciz bir şekilde ele alacağını ifade ederek eserinin bir takım özelliklerinden bahsetmiştir.<sup>33</sup> Son kısmında ise sarf konularına değinmiştir.<sup>34</sup> İbn Mâlik de, *el-Elfiyye*'sine hamdele, salvele ve dua cümleleriyle başlamış ve eserin özelliklerine değinerek, nahiv konularını özlü bir şekilde ele alacağını ifade etmiştir. Aynı şekilde onun da eserinin son kısmında İbn Mu'tî gibi sarf konularına yer verdiği görülmektedir.<sup>35</sup>

Sarf ile ilgili meseleler nahiv ilmi kurulduğundan beri bu ilmin konuları arasında ele alınmıştır. Örneğin Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ının<sup>36</sup> ikinci yarısının çoğunu sarf ilmiyle ilgili konular oluşturmaktadır. Bu metot daha sonra yazılan Müberred'in (ö. 286/900) *el-Muktedâb*<sup>37</sup> ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-*

<sup>27</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 73.

<sup>28</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 146.

<sup>29</sup> Yedi yıldız, "Arap Gramerine Dair Yazılmış Elfiyeler ve Arap Gramerine Etkileri", 12-13.

<sup>30</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 17-18; İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 26-27.

<sup>31</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 30, 33; İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 59-60, 62-63.

<sup>32</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 23-24; İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 30.

<sup>33</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 17.

<sup>34</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 58, 60, 62.

<sup>35</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 25-26, 121.

<sup>36</sup> Sarfla ilgili konular için örneğin bk. Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l- Hancî, 2004), 3/529, 4/21.

<sup>37</sup> bk. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber, *el-Muktedâb*, thk. Muhammed Abdulhalık 'Azîme (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.), 2/95.

*Mufasssal*<sup>38</sup> gibi nahve dair kitaplarında da uygulanmış ve bu eserlerin son kısımlarında sarf ile ilgili konular ele alınmıştır.<sup>39</sup> Buna göre İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in söz konusu eserlerinin sonunda sarf konularına da değinmesi gayet normaldir.

Yapılan araştırmalar neticesinde çalışmaya konu olan her iki eserin kimi konular çerçevesinde birbirinden farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Örneğin hat ve zarurati şî'riyye gibi bazı konular İbn Mu'tî'nin eserinde yer alırken,<sup>40</sup> İbn Mâlik'in eserinde ise yer almamaktadır.<sup>41</sup> Öte yandan İbn Mâlik eserinde mübtedanın haberinin birden çok gelebilmesi durumuna yer verirken,<sup>42</sup> İbn Mu'tî, *Elfiyye*'sinde bu meseleye değinmemiştir.<sup>43</sup> Aynı şekilde ismi mef'ulün amel etmesi konusu, İbn Mâlik'in *Elfiyye*'sinde yer alırken,<sup>44</sup> İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinde bulunmamaktadır.<sup>45</sup>

### 3.3. Yöntem Açısından Mukayeseleri

İbn Mu'tî, *Elfiyye*'sinde her ne kadar Arap dilinin kaide ve kurallarını okuyucuya aktarmada akıcı bir üslup kullanmış olsa da bu eserin anlaşılması zor olan yerleri de vardır.<sup>46</sup> İbn Mu'tî'nin eserinde gereksiz ayrıntılara yer vermemesi, kullandığı dilin sade, üslubunun akıcı olmasından dolayı bu çalışması, çok beğenilmiştir. Müellif, *Elfiyye*'sini iki farklı bahirle yazmıştır. Ancak İbn Mu'tî'nin, her iki bahiri iyi bir şekilde kaynaştırarak eserinde uyguladığı sanatsal başarısı neticesinde, birçok âlim onun *Elfiyye*'sindeki bu yönünü takdir etmişlerdir. Söz konusu eserin bazı yerlerinde üslubunda bulunan zorluk ise ele aldığı konudan kaynaklanmaktadır.<sup>47</sup>

İbn Mâlik, *el-Elfiyye*'sini yazmadan önce İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'si hakkında bilgisi bulunmaktaydı. Zira Arap grameriyle ilgili talebelerine okuttuğu eserler arasında İbn Mu'tî'nin söz konusu eseri de yerini almaktaydı. Bundan dolayı İbn Mâlik'e eserini telif konusunda rehberlik edenin İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'si olduğunu söylemek mümkündür. Zira *el-Elfiyye*'sinin birçok yerinde İbn Mu'tî'den etkilendiği

<sup>38</sup> bk. Ebul Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, ez-Zemaşşerî, *el-Mufasssal fi sar'âti'l î'rab*, thk. İmîl Bedî' Ya'kub (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 356.

<sup>39</sup> Hulusi Kılıç, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/ 136.

<sup>40</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 67,72.

<sup>41</sup> Abdülâlim el-Kureydî, *Elfiyyâtü'n-nahvi's-selas* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 22.

<sup>42</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*,41.

<sup>43</sup> Kureydî, *Elfiyyâtü'n-nahvi's-selas*, 54.

<sup>44</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*,77.

<sup>45</sup> Kureydî, *Elfiyyâtü'n-nahvi's-selas*,99-100.

<sup>46</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 346.

<sup>47</sup> Fatih Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 250.

bariz bir şekilde görülmektedir.<sup>48</sup> Nitekim İbn Mâlik, söz konusu eserinin mukaddimesinde İbn Mu'tî'nin *Elfiyye'*sinden şu şekilde bahsetmiştir:

وَتَقْضِي رِضًا بِعَيْرِ سِحْطِ فَائِقَةَ أَلْفِيَّةِ ابْنِ مُعْطٍ  
وَهُوَ بِسَبْقِي حَائِزٌ تَفْضِيلًا مُسْتَوْجِبٌ تَنَائِي الْجَمِيلَا

“(Elfiyyemin) İbn Mu'tî'nin *Elfiyye'*sinden üstün olmasına kızmadan rıza göstermek gerek. Ancak İbn Mu'tî, benden önce *Elfiyye'*sini yazdığı için üstünlüğe sahiptir. Dolayısıyla benim güzel övgülerimi hak etmektedir.”<sup>49</sup> Bu beyitlerden anlaşıldığı üzere İbn Mâlik, kendisinden önce elfiyye yazdığı için İbn Mu'tî'yi övmüş ve takdirle karşılaşmış ancak kendi yazdığı *el-Elfiyye'*nin de İbn Mu'tî'nin *Elfiyye'*sinden daha üstün olduğunu belirtmiştir.

Buna göre elfiyyeler içerisinde en meşhur elfiyyeyi yazan İbn Mâlik, *el-Elfiyye'*sini telif ederken İbn Mu'tî'den etkilenerek birçok konuda ondan yararlanmıştı. İbn Mu'tî, eserine *ed-Dürretü'l-elfiyye*<sup>50</sup> ismini vermiş, İbn Mâlik de gerek beyit sayısı gerek isimlendirme konusunda onun yolunu takip ederek eserine *el-Hulâsatü'l-elfiyye*<sup>51</sup> adını vermiştir. Konuyla ilgili İbn Mu'tî'den istifade ederek elfiyyenin yeni bir şeklini başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. İbn Mâlik, her ne kadar *el-Elfiyye'*sini müstakil bir şekilde ele alsada aslında İbn Mu'tî'nin *Elfiyyesi'*nde ortaya koyduğu yöntemi büyük ölçüde takip etmiştir. Nitekim İbn Mâlik'in eserinin birçok yerinde etkilenme izinin varlığı fark edilmektedir.<sup>52</sup>

Bu durumu somutlaştıran en önemli kanıt aynı konulardaki bazı beyitlerin birbirine benzerlik göstermesidir.<sup>53</sup> Örneğin İbn Mu'tî, *Elfiyyesi'*nde tevabi konusunda şu beyitleri zikretmiştir:<sup>54</sup>

الْقَوْلُ فِي تَوَابِعِ الْكَلِمِ الْأَوَّلِ نَعْتُ وَتَوْكِيدٌ وَعَطْفٌ وَبَدَلٌ

İbn Mâlik ise *el-Elfiyye'*sinde aynı konuda şu beyitleri zikretmiştir:<sup>55</sup>

يَنْشَعُ فِي الْأَعْرَابِ الْأَسْمَاءِ الْأَوَّلِ نَعْتُ وَتَوْكِيدٌ وَعَطْفٌ وَبَدَلٌ

Yukarıda verilen beyitlerde görüldüğü üzere İbn Mâlik ile İbn Mu'tî'nin aynı konudaki nazımları benzerlik göstermektedir. Hatta benzerlikten ziyade beyitlerin son kısmı birebir aynı kelimelerden oluşmaktadır. Böylece kimi zaman İbn Mâlik'in, İbn Mu'tî'nin kullandığı malzemelerde tasarruf yapmadan bunlara söz konusu eserinde yer verdiği fark edilmektedir.

<sup>48</sup> Abdu'l-Aziz b. Cum'a el-Mevsilî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mu'tî*, thk. Ali Musa eş-Şümelî (Riyad: Mektebetu'l-Herîcî, 1985), 1/76.

<sup>49</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 26.

<sup>50</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 73.

<sup>51</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 146.

<sup>52</sup> Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyyesi'*, 252-253.

<sup>53</sup> Mevsilî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mu'tî*, 1/77.

<sup>54</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-Elfiyye*, 40.

<sup>55</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 86.

İbn Mu'tî, söz konusu eserine hamdele, salvele ve dua ile başlamış ve *Elfiyye'sinin* ilk on beş beytinde kitabının özelliklerinden bahsederek eserinin telif nedenini açıklamıştır.<sup>56</sup> İbn Mu'tî, *Elfiyye'sini* yazma nedenini şu şekilde izah etmiştir: "Bu eser, bazı samimi dostlarımın kendileri için nahiv ilmiyle ilgili, bin beyitten oluşan, fazlalıktan uzak veciz bir urcuze yazmamı isteyerek ve bu konuda beni teşvik etmeleri sonucunda telif edilmiştir. Çünkü onlar, hem zeki insanlar hem de geç kavrayanlar için manzume ezberlemenin daha kolay olduğunu bilirler."<sup>57</sup> Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere İbn Mu'tî'nin yakın arkadaşlarının ezberlenmesi kolay olmasından dolayı, nahiv kurallarını veciz ve nazım şeklinde anlatan bir eser talebinde bulunmaları sonucunda *Elfiyyesi'ni* yazdığı anlaşılmaktadır.

İbn Mâlik de *el-Elfiyye'sine* hamdele, salvele ve dua cümleleriyle başlamıştır. Söz konusu eserinin telif nedenini ise nahiv konularının özlü bir şekilde anlatma isteği olarak açıklamıştır.<sup>58</sup>

İbn Mu'tî'nin *Elfiyye'sinde* kimi zaman Arap diliyle ilgili bir terimden bahsedilmeden önce onun ıstılah tanımının verildiği görülmektedir. Dolayısıyla bazen anlattığı konuyu önce tanımlamıştır.<sup>59</sup> Bazen de klasik alanlarda eser telif eden birçok müellif gibi verdiği bilgilerin daha iyi anlaşılması için örneklere başvurmuştur. Aşağıda verdiğimiz beyitlerde olduğu gibi *irâb* ve *bina* konusuna başlarken önce *irâb*'in tanımını yapmış ardından örneklerini vermiştir.

الْفَوْلُ فِي الْإِعْرَابِ وَالْبِنَاءِ الْأَصْلُ فِي الْإِعْرَابِ لِلْأَسْمَاءِ  
وَحَدُّهُ تَعْيِيرٌ فِي الْآخِرِ بِعَامِلٍ مُقَدَّرٍ أَوْ ظَاهِرٍ  
بِالرَّفْعِ أَوْ بِالنَّصْبِ أَوْ بِالْجَرِّ كَمَرَّ زَيْدٌ رَاكِبًا يَعْمرُو

"Konu *irâb* ve *bina* hakkındadır. İsimlerde asıl olan *irâb*'tir. *irâb*, mukadder veya açık olarak gelen bir amil ile merfu, mansup veya mecurur olarak kelimenin son hareketinin değişmesidir. *örneğin*deki gibi."<sup>60</sup> Burada görüldüğü üzere İbn Mu'tî, isimlerin merfu, mânsup ve mecurur olma durumunu kısa ve öz bir şekilde örnek üzerinden izah etmiştir. Bu örnekte, *زَيْدٌ* kelimesi fâil olduğu için merfu, *رَاكِبًا* kelimesi hal olduğu için mansup, *يَعْمرُو* kelimesi de başında harfi cer olduğu için mecurur olmuştur. Dolayısıyla İbn Mu'tî'nin *Elfiyye'sini* kısa ve öz yazma isteğinden dolayı ayrıntılara yer vermeden konuyu özlü olarak tek bir örnek ile izah ettiğini söylemek mümkündür. Böylece İbn Mu'tî, hem ele aldığı konuyu anlaşılır bir şekilde izah etmiş, hem de söz konusu eserini kısa tutma amacını da yerine getirmiştir.

<sup>56</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 17.

<sup>57</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 17.

<sup>58</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 26.

<sup>59</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 18; Mevsilî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mu'tî*, 1/82.

<sup>60</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 19.

Aynı üslubu İbn Mâlik'in *el-Elfiyye'*sinde de görmek mümkündür. Örneğin: "kelam" kavramını ele alırken önce tanımlamış daha sonra konunun daha iyi anlaşılması için örnek vermiştir: *كَلَامُنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَأَسْتَقِمُ* "Nahiv âlimlerine göre kelam استقم (Doğru ol.) gibi anlamlı bir lafızdır."<sup>61</sup> Burada görüldüğü üzere استقم (Doğru ol.) anlamlı bir cümledir. Dolayısıyla İbn Mâlik, önce kelam kavramını tanımlamış ardından örnek vererek ele aldığı konunun anlaşılmasını sağlamıştır.

Ayrıca İbn Mâlik'in, bazen de ele aldığı konuya, herhangi bir tanımlama yapmadan doğrudan örnek vererek giriş yaptığı yerler de bulunmaktadır. Örneğin:

مُبْتَدَأٌ زَيْدٌ وَعَاذِرٌ حَبْرٌ إِنْ قُلْتَ زَيْدٌ عَاذِرٌ مَنِ اعْتَدَرَ

"Zeyd, özür dileyenin özrünü kabul edendir. Dersen زَيْدٌ kelimesi mübteda, عَاذِرٌ kelimesi de haberidir."<sup>62</sup> Görüldüğü üzere İbn Mâlik, mübteda kavramını, tanımlamadan doğrudan örnek vererek konuya giriş yapmıştır.

İbn Mâlik, söz konusu eserini yazarken İbn Mu'tî'nin *Elfiyye'*sinden etkilenmesine ve aralarında bazı benzerlikler olmasına rağmen her iki *Elfiyye'* arasında birçok farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin İbn Mu'tî'nin *Elfiyye'*si, recez ve seri<sup>63</sup> bahirleri ile yazılmışken İbn Mâlik'in *el-Elfiyye'*si ise recez bahri ile yazılmıştır.<sup>64</sup>

### 3.4. Konu Tasnifi Açısından Mukayeseleri

Her iki eser konu tasnifi açısından mukayese edildiğinde, İbn Mu'tî ile İbn Mâlik'in *Elfiyye'*leri arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. İbn Mu'tî, birçok konuyu tek bir başlık altında ele almışken; İbn Mâlik ise her konuyu ayrı başlıklar altında incelemiştir. Dolayısıyla İbn Mâlik'in konuları tasnif etme konusunda İbn Mu'tî'ye göre daha başarılı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>65</sup> Örneğin İbn Mu'tî, tenâzu konusunu zamirler konusuyla beraber işlerken,<sup>66</sup> İbn Mâlik, tenâzu konusunu müstakil bir şekilde ele almıştır.<sup>67</sup> Ayrıca İbn Mu'tî, fâil konusunu, lâzım ve mutaaddi fiil konusuyla beraber ele alırken İbn Mâlik ise fâil konusunu müstakil bir şekilde ele almaktadır.<sup>68</sup>

İbn Mu'tî'nin *Elfiyye'*sinde en dikkat çeken özellik, müellifin her konu başında konu başlığını manzum şeklinde ilk beyit ile ele almasıdır. İbn Mu'tî'nin bu

<sup>61</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 26.

<sup>62</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 38.

<sup>63</sup> bk. Tefvîk Rüşti Topuzoğlu, "Serî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/562.

<sup>64</sup> Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*, 259.

<sup>65</sup> Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*, 255.

<sup>66</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 36.

<sup>67</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 58-59.

<sup>68</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 28; İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 52.

üslubu söz konusu çalışmasının geneline yansıttığı fark edilmektedir.<sup>69</sup> İbn Mu'tî *Elfiyye*'sinde bab başlarına "el-kavl" (القول) sözüyle başlamıştır.<sup>70</sup> Örneğin müellif "kelam ve kelime" konusunu şu şekilde ele almıştır:

بِإِذْنِ رَبِّي فِي الْأُمُورِ أَعْتَصِمُ الْقَوْلُ فِي حَدِّ الْكَلَامِ وَالْكَلِمِ  
 "Bütün işlerimde Rabbim olan Allah'a sığınırım. Konu (bu söz), kelam ve kelimenin tanımı hakkındadır."<sup>71</sup> Burada görüldüğü üzere İbn Mu'tî, "kelam ve kelime" konusuna "el-kavl" (القول) kelimesiyle başlamış ve onun bu kelimeyi bir başlık gibi kullandığını söylemek mümkündür. İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinde kullandığı bu yöntem daha birçok örnek vermek mümkündür. Ancak konunun sınırlılığı göz önüne alınarak yukarıda verilen örneklerle iktifa edilmiştir.<sup>72</sup>

İbn Mâlik ise *el-Elfiyye*'sinde "kelam ve kelime" konusuna şu şekilde başlamıştır: اسْتَقَم كَلَامُنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَأَسْتَقَمَ وَإِسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلِمِ "Nahiv âlimlerine göre kelam, استقم (Doğru ol.) gibi anlamlı bir lafızdır. Kelime çeşitleri isim, fiil ve harftir."<sup>73</sup> Burada görüldüğü üzere İbn Mâlik, konuya başlarken الْقَوْلُ kelimesini kullanmamıştır.

Kısaca, İbn Mâlik *el-Elfiyye*'sini telif ederken İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinden etkilenmesine ve aralarında bazı benzerlikler olmasına rağmen her iki *Elfiyye* arasında birçok farklılık da bulunmaktadır. Böylece Arap dili konusunda yazılan İbn Mâlik'in söz konusu eserinin tüm yönleriyle İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinden etkilenmediği anlaşılmaktadır.

### 3.5. Nahiv Ekolleri Arasındaki İhtilafı Konulara Yaklaşımları

İbn Mu'tî, *Elfiyye*'sinde farklı Arap dili ekollerinin görüşlerine yer vererek görüş sahiplerinin adlarını söz konusu eserine almaya çalışmıştır. Böylece nahiv öğrenmek isteyenlerin, bu alanla ilgili görüş farklılıklarını ve görüş sahiplerini bilmelerinin amaçlandığını söylemek mümkündür.<sup>74</sup> Örneğin İbn Mu'tî, harfi cerler konusunu ele alırken Sıbeveyh'in (ö. 180/796) ismini zikrederek görüşüne yer vermiştir.<sup>75</sup> İbn Mu'tî'nin görüş sahibinin ismine yer verdiği diğer bir yer de tenâzu ve istisna konularıdır. İbn Mu'tî, burada yine Sıbeveyh'in ismini zikrederek görüşünü aktarmıştır.<sup>76</sup>

<sup>69</sup> Muhammed Seyfeddin Eriççi, *İbn Mu'tî (ö.628/1231) ve Nahiv İlmi Açısından ed-Durretu'l-Elfiyye Adlı Eseri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 35.

<sup>70</sup> Mevsilî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mu'tî*, 1/83.

<sup>71</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 17.

<sup>72</sup> Diğer örnekler için bk. İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 30, 34, 35, 40, 43, 45, 47, 49, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 72.

<sup>73</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 26.

<sup>74</sup> Eriççi, *İbn Mu'tî (ö.628/1231) ve Nahiv İlmi Açısından ed-Durretu'l-Elfiyye Adlı Eseri*, 46.

<sup>75</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 24.

<sup>76</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 34, 36.

İbn Mu'tî, söz konusu eserinde genel olarak Arap dili ekollerinin savunduğu görüşlere yer verirken ekollerin isimlerini zikretmemiştir. Ancak bununla beraber az da olsa ekollerin isimlerine değindiği yerler olmuştur. Örneğin İbn Mu'tî eserinde, isim kelimesinin türediği kaynağı verirken, Arap dil ekollerinden Basra ve Kûfe dil ekollerinin isimlerini zikrederek görüşlerine atıfta bulunmuştur.<sup>77</sup> Yine İbn Mu'tî, tenâzu konusunda Kûfe dil ekolünün ismini zikrederek görüşüne yer vermiştir.<sup>78</sup>

İbn Mâlik ise Arap dili konularını ele alırken kimi zaman dilciler arasında meydana gelmiş ihtilaflı konuları da beraberinde zikretmektedir. Ancak İbn Mâlik, diğer eserlerinde âlimlerin isimlerini vererek aralarındaki ihtilaflara değinme metodunu benimsemesine rağmen *el-Elfiyye'*de ihtilaflı konulara değinirken nahiv âlimlerinin isimlerini zikretmemiştir. Örneğin, *Şerhu't-teshîl'* adlı eserinde harf-i ta'rifin aslının *el* (ل) takısı mı olduğu yoksa hemze eklenmiş bir *lâm* (ل) mı olduğu meselesinde Halil b. Ahmed (ö.175/791) ve Sîbeveyh'in adlarını zikrederek görüşlerine yer verirken<sup>79</sup> *el-Elfiyye'*de bu âlimlerin isimlerini beyte dâhil etmemiştir.<sup>80</sup>

“أل حَرْفٌ تَعْرِيفٌ أَوْ الْأَمُّ فَقَطُّ فَتَمَطَّ عَرَّفَتْ قُلٌّ فِيهِ التَّمَطُّ” *Harfi tarif, el (أل) takısının tümü veya yalnızca lâm (ل)dir. تَمَطَّ kelimesini ma'rife yapmak istersen تَمَطَّ de.*<sup>81</sup> Burada görüldüğü gibi İbn Mâlik, dille ilgili ihtilaflı beyte yansıtarken âlimlerin isimlerini zikretmemiştir. Dolayısıyla İbn Mâlik'in dilcilerin adını vermemesinin, eserinin manzûm olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

İbn Mâlik, *el-Elfiyye'*sinde genel olarak Arap dili nahiv ekollerinin isimlerine yer vermemesine rağmen bazı yerlerde onların isimlerini, beyitlerde zikretmiştir. İbn Mâlik'in *el-Elfiyye'*de Bağdat ve Endülüs dil ekollerinin isimlerini zikretmezken Basra ve Kûfe dil ekollerinin isimlerine yer verdiği tespit edilmiştir.<sup>82</sup> İbn Mâlik söz konusu eserinde, tenâzu konusunda, Basra dil ekolünün ismini zikrederek görüşlerine yer vermiştir.<sup>83</sup> İbn Mâlik'in Basra dil ekolünün ismini zikrederek görüşlerine yer verdiği diğer bir yer de te'kid konusudur.<sup>84</sup> Ayrıca söz konusu eserinde Kûfe dil ekolünün ismini de zikretmiştir.<sup>85</sup>

<sup>77</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 18.

<sup>78</sup> İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, 36.

<sup>79</sup> İbn Mâlik, Cemâluddîn, Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh, *Şerhut-teshîl*. thk. Muhammed Abdulkadir Âta ve Târik Fethî es-Seyyid (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/246.

<sup>80</sup> Turan Bahşi, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri* (Antalya, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 47-48.

<sup>81</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 38.

<sup>82</sup> Bahşi, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*, 48.

<sup>83</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 58.

<sup>84</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 88.

<sup>85</sup> İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 133.

İbn Mu'tî ve İbn Mâlik, *Elfiyye*'lerinde Arap gramerini kısa ve öz bir şekilde ele almışlardır. Buna göre söz konusu eserlerinde, ihtilaflı konulara değinirlerken Arap dili nahiv ekollerinin isimlerine fazla yer vermemişlerdir. Ancak az da olsa *Elfiyye*'lerinde bu ekollerin bazılarının isimlerine değindikleri de tespit edilmiştir. Buna göre İbn Mu'tî ile İbn Mâlik'in Arap gramerini öğrenenlerin Arap dili ekollerine dair bilgilerinin olması açısından *Elfiyye*'lerinde bu ekollerin bazılarının isimlerine değindiklerini söylemek mümkündür.

### Sonuç

İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'leri telif edildiği günden beri Arap dilinin öğretiminde önemli bir yere sahip olmuş ve başvuru temel kaynaklar arasında yerlerini almışlardır. İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'si her ne kadar genel anlamda İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinden etkilenmiş ve aralarında bazı benzerlikler olsa da her iki *Elfiyye* arasında birçok farklılığın olduğu da tespit edilmiştir.

Her iki elfiyye hacim açısından karşılaştırıldığında İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinin beyit sayısının daha fazla olduğu fark edilmiştir. İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'si, 1021 beyitten, İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'si ise 1002 beyitten oluşmaktadır. Bununla beraber İbn Mu'tî, *Elfiyye*'sinde bazı konuları daha fazla beyit sayısı ile anlatırken bazen de İbn Mâlik'in ele aldığı konuyu daha fazla beyit sayısı ile anlattığı tespit edilmiştir.

İbn Mu'tî ve İbn Mâlik, *Elfiyye*'lerinde nahiv ilmine dair konuları veciz bir şekilde ele almışlardır. Bununla beraber sarf konularına da değinmişlerdir. İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinde yer verdiği bazı konuların İbn Mâlik'in *Elfiyye*'sinde bulunmadığı, bununla birlikte İbn Mâlik'in *Elfiyye*'sinde yer verdiği bazı konuların da İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinde bulunmadığı tespit edilmiştir.

İbn Mu'tî, birçok konuyu tek bir bab başlığı altında ele almışken; İbn Mâlik, her konuyu ayrı bablar altında incelemiştir. Aynı zamanda araştırmacılar için İbn Mâlik'in metodunun daha yararlı olacağı düşünülmektedir. Zira en azından her konu bağımsız bir şekilde işlendiğinden neyin nerede olduğu rahatlıkla tespit edilebilmektedir.

İbn Mu'tî, *Elfiyye*'sinde ihtilaflı konulara değinirken bazen görüş sahiplerinin adlarını da zikretmiştir. İbn Mâlik ise diğer eserlerinde âlimlerin isimlerine yer vererek aralarındaki ihtilaflara değinme metodunu benimsemesine rağmen *el-Elfiyye*'de ihtilaflı konulara değinirken nahiv âlimlerinin isimlerini zikretmemiştir. Yine İbn Mu'tî ve İbn Mâlik, *Elfiyye*'lerinde ihtilaflı konulara değinirlerken Arap dili nahiv ekollerinin isimlerine fazla yer vermemişlerdir. Ancak az da olsa söz konusu eserlerinde bu ekollerin bazılarının isimlerine değindikleri de tespit edilmiştir.

Sonuç olarak İbn Mâlik, *el-Elfiyye*'sini telif ederken İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sinden etkilenmesine ve aralarında bazı benzerlikler olmasına rağmen, her iki *Elfiyye* arasında birçok farklılığın da bulunduğunu söylemek mümkündür. İbn Mu'tî ve İbn Mâlik'in, *Elfiyye*'leri belli bir Arap dili bilgisine sahip olanlar için dil konularının genel ve özet bir şekilde öğrenilmesi açısından faydalı kaynak eserlerdir.

**Kaynakça/References**

- Bahşi, Turan. *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, ts.
- Demir, İsmail. "İbn Mu'tî, Eserleri ve Nahv'e Getirdiği Yenilikler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002), 193-216.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Eriği, Muhammed Seyfeddin. *İbn Mu'tî (ö.628/1231) ve Nahiv İlmi Açısından ed-Durretu'l-Elfiyye Adlı Eseri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî/Mu'cemun şâmilun li esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şürûhiha*. 3 Cilt. Ebu Dabî: el-Mecme's-Sekafî, 2004.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn, Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Abdillâh. *Şerhu't-teshîl*. thk. Muhammed Abdulkadir Âta ve Târik Fethî es-Seyyid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Elfiyyetu İbn Mâlik*. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2023.
- İbn Mu'tî, Yahyâ b. Abdilmu'tî b. Abdinnûr ez-Zevâvî el-Mağribî. *ed-Dürretü'l-elfiyye*, Kahire: Dâru'l-Fedîle, 2010.
- İsnevî, Abdurrahim (Cemaluddin). *Tabakâtuş-şafi'iyye*. 2 Cilt. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullâh Hâci Halife. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, ts.
- Kılıç, Hulusi. "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kureydî, Abdülâlîm. *Elfiyyâtü'n-nahvi's-selas*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Mevsilî, Abdu'l-Aziz b. Cuma. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mu'tî*. thk. Ali Musa eş-Şûmelî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Herîcî, 1985.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber. *el-Muktedâb*. thk. Muhammed Abdulhalık 'Azîme. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.
- Safedî, Selahuddîn Halil b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. thk. Ahmet el-Arnaût - Turkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.

- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l- Hancî, 4. Basım, 2004.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 2. Basım, ts.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Serî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/562. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Turan, Abdülbaki. "Elfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Turan, Abdülbaki. "İbn Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ülker, Şehmus. *İbn Akîl ve Elfiyye Şerhi*. ed. Emin Cengiz. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Yanık, Nevzat H. "İbn Mu'tî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yediyıldız, Fatih. "Arap Gramerine Dair Yazılmış Elfiyeler ve Arap Gramerine Etkileri". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 5-23.
- Yediyıldız, Fatih. *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Zemaşerî, Ebul Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal fi san'âti'l î'rab*. thk. İmîl Bedî' Ya'kub. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 15. Basım. 2002.



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 181-200.

Issue: 19, 2024, 181-200.

## Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* Risâlesi Bağlamında Eğitim Yöntemlerinin İncelenmesi

Analyzing the Methods of Education in the Context of 'Abd al-Karîm al-Qushayrî's *Tartîb al-Sulûk* Treatise

**Edibe Taş**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr., Directorate of Religious Affairs, Ankara/Türkiye

[edibe\\_ere@hotmai.com](mailto:edibe_ere@hotmai.com) | ORCID: [0000-0003-4957-1093](https://orcid.org/0000-0003-4957-1093) | ROR ID: [007x4cq57](https://ror.org/007x4cq57)

### Makale Bilgisi Article Information

#### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

#### Geliş Tarihi Date Received

23 Mart 2024 23 March 2024

#### Kabul Tarihi Date Accepted

20 Haziran 2024 20 June 2024

#### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Edibe Taş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Edibe Taş).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Taş, Edibe. "Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* Risâlesi Bağlamında Eğitim Yöntemlerinin İncelenmesi". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 181-200.

DOI: [10.52886/ilak.1457596](https://doi.org/10.52886/ilak.1457596)

Taş, Edibe. "Analyzing the Methods of Education in the Context of 'Abd al-Karîm al-Qushayrî's *Tartîb al-Sulûk* Treatise". *Theological Academia* 19 (June 2024), 181-200. DOI: [10.52886/ilak.1457596](https://doi.org/10.52886/ilak.1457596)

### Atıf/ Cite as

Öz<sup>1</sup>

Tasavvuf düşüncesi, insanın manevi yolculuğunu anlamak ve yönlendirmek adına sistematik bir yöntem sunar. Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *Tertibü's-sülûk* adlı risâlesi bu yönde önemli bir kaynaktır. Tasavvuf eğitimi, insanın ruhsal ve manevi gelişimine odaklanırken, Kuşeyrî'nin eseri de bu gelişim sürecini anlamak ve pratiğe dökmek adına değerli bir rehberdir. Bu çalışmada, *Tertibü's-sülûk* risalesi üzerinden tasavvufî ve modern eğitim yöntemlerinin temelinde yatan ortak değer ve hedefleri incelenmekte ve her iki alandaki uygulamaların karşılaştırmalı bir analizi sunulmaktadır. Bu bağlamda eser incelendiğinde sülûk sürecinde sohbet, tedric, zikir ve yaşayarak öğrenme gibi yöntemlerin kullanıldığı ortaya konulmuştur. Tasavvufî eğitim sürecinde kullanılan yöntemler, geleneksel anlam ve uygulamaları kapsamında modern eğitim teknikleri ile önemli paralellikler göstermektedir. Bir durumun ilgili kişilere açık ve anlaşılır bir şekilde anlatılmasına dayanan anlatım ya da takrir, eğitimciler tarafından en çok tercih edilen geleneksel yöntemlerden birisi olarak görülmektedir. Anlatım/takrir yönteminin tasavvufî eğitimdeki karşılığı olan sohbet, bir müridin etrafında toplanarak onun düşünce ve uygulamalarını takip etme pratiğidir ve mürid-mürşid ilişkisine dayalı bir öğrenme sürecini ifade eder. Programlı öğretimin tasavvufî eğitimdeki karşılığı, tedric yöntemi olarak ifade edilebilir; her müridin öğrenme sürecinin oluşturulması, rehberlik altında adım adım ilerlemesi ve çeşitli zikir ödevleriyle bilgiyi içselleştirmesi ile öğretim gerçekleştirilir. Modern eğitim sistemindeki ödev ile benzerlik gösteren zikir, tasavvufî eğitimde öğrencinin öğrenme sürecini destekleyen ve tedric yöntemi içerisinde kullanılan bir uygulamadır. Zikir, anma ve hatırlama pratiği olarak bilginin kalıcı hale gelmesini ve içsel deneyim aracılığıyla öğrenmeyi sağlar. Tasavvufî eğitim sürecindeki yaşayarak öğrenme, modern eğitimdeki aktif öğrenmeye paralel bir yöntem olarak karşımıza çıkar; kişi kendi öğrenme süreçlerinin sorumluluğunu alır ve deneyimler aracılığıyla bilgiyi yapılandırır. Tasavvufî ve modern eğitimde kullanılan yöntemler karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, bu yöntemlerin insanın bilişsel, ahlaki, duyuşsal, psikomotor vb. alanlarda bütünsel gelişimini sağlama açısından benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bununla birlikte tasavvufî eğitimde insan-ı kâmil vafına erişmek, modern eğitimde ise kendini gerçekleştirme ihtiyacını karşılamak nihai amaç olarak görülmektedir. Tasavvufî yöntemler öğrencinin iç dünyasına odaklanır ve bilginin ötesinde bir farkındalık ve anlayış sağlar. Modern eğitimde bu yöntemlerin yeniden yorumlanması öğrenme süreçlerini daha interaktif ve birey merkezli hale getirmiştir. Sülûk sürecinde kullanılan yöntemler birbirini destekleyici ve tamamlayıcı niteliktedir. Mürid, yöntemlerin tamamında müride bir şekilde rehberlik eder; sohbet yönteminde müridin etkisi daha belirgindir. Ancak tedric, zikir ve yaşayarak öğrenme yöntemlerinde işin büyük kısmından müridin sorumlu olduğu görülmektedir. Tüm yöntemlerde müridin ciddi bir mücadele içine girdiği söylenebilir. Müridin yönlendirmesi ve doğru tercihlerin yapılması ile süreç sonunda başarıya ulaşılır. Araştırma sonucu göstermektedir ki şeyh gözetiminde bireyin manevi yolculuğunu anlatan bilinen ilk yazılı metinlerden biri olan "*Tertibü's-sülûk*" risâlesi bağlamında sülûkî pratiklerinde kullanılan eğitim yöntemleri modern eğitim teknikleriyle önemli bir paralellik göstermektedir. Bu bağlamda tasavvufî ve modern eğitim pratikleri arasındaki derin ve güçlü bağlantılar, eğitimde disiplinler arası bir anlayışın geliştirilmesine katkıda bulunabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Kuşeyrî, *Tertibü's-sülûk*, Sohbet, Tedric, Zikir, Yaşayarak Öğrenme.

<sup>1</sup> Bu çalışma Ahmet Cahid Haksever danışmanlığında 07.06.2023 tarihinde Ankara Üniversitesi'nde tamamlanan "Kuşeyrî'nin *Tertibü's-Sülûk* ve Sülemî'nin *Sülûkü'l-Ârifin* Eserleri Bağlamında *Sülûk*" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./ This study is prepared based on the doctoral thesis titled "Sülûk in the context of Kuşeyrî's *Tertibu's-Sulûk* and Sulemi's *Sulûku'l-Ârifin* works", completed at Ankara University on 07.06.2023 under the supervision of Ahmet Cahid Haksever.

## Abstract

Şūfism thought offers a systematic methodology for understanding and guiding the spiritual journey of individuals. The treatise *Tartīb al-Sulūk* by Abd al-Karīm al-Qushayrī is a significant source in this context. While Sufi education focuses on spiritual and moral development of human, Qushayrī's work serves as a valuable guide for understanding and implementing this developmental process. This study examines the common values and goals underlying Şūfī education methods and modern pedagogical approaches through the *Tartīb al-sulūk* treatise and presents a comparative analysis of the practices in both fields. In this context, when the treatise is analysed, it is seen that methods such as religious conversation, gradual progression (tedrīc), dhikr, and experiential learning are used on the path of sulūk. The methods used in şūfī education process show significant parallels with modern education techniques within the scope of their traditional meaning and practices. Narrative or taqrīr, which is based on explaining a situation to the relevant people in a clear and understandable way, is considered by educators to be one of the most preferred traditional methods. The conversational method, which is equivalent to the narrative/taqrīr method in Şūfī education, involves gathering around a murshid and following their thoughts and practices, representing a learning process based on the disciple-guide (murid-murshid) relationship. The gradual method, which is equivalent to programmed learning in Şūfī education, involves establishing the learning process of each disciple, progressing step by step under guidance, and internalizing knowledge through various dhikr assignments. Dhikr, similar to homework in the modern education system, supports the learning process of disciple and is used within the gradual method in Şūfī education. Dhikr, as a practice of remembrance and reminding, facilitates the permanent acquisition of knowledge and learning through internal experience. Experiential learning in Şūfī education appears as a parallel method to active learning in modern education; individuals take responsibility for their learning processes and construct knowledge through experiences. A comparative analysis of the methods used in Şūfī and modern education reveals that these methods are similar in terms of ensuring the holistic development of human beings in cognitive, moral, affective, psychomotor, etc. areas. However, while the aim of Şūfī education is to achieve the qualities of human perfection (al-Insān al-Kāmil), the aim of modern education is to meet the human need for self-realization. Şūfī methods focus on the inner world of the student and provide an awareness and understanding beyond knowledge. In modern education, the reinterpretation of these methods has made learning processes more interactive and individual-centred. The methods employed in the path of sulūk are mutually supportive and complementary. The murshid guides the disciple in all methods, with the influence of the murshid being more prominent in the conversation method. However, in the methods of gradual progression, dhikr and learning by living, it is observed that the disciple is responsible for most of the work. In all methods, it can be said that the disciple engages in a serious struggle. With the correct guidance of the murshid and making the right choices, success is eventually achieved. The results of the research show that the educational methods used in Sufi practices in the context of the treatise "*Tartīb al-sulūk*", one of the first known written texts describing the spiritual journey of an individual under the supervision of a sheikh, show an important parallelism with modern educational techniques. In this context, the deep and strong connections between Sufi and modern educational practices can contribute to the development of an interdisciplinary understanding in education.

**Keywords:** Şūfism, Qushayrī, Tartīb al-sulūk, Religious Conversation, Gradual Progression, Dhikr, Experiential Learning.

## Giriş

Sözlükte “yöntem”, bir hedefe ulaşmak için izlenen yol, usul, sistem, prosedür veya politika olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Ayrıca bilimde belli bir sonuca ulaşmak için bir plana göre takip edilen yol veya metot anlamına gelmektedir. “Öğretim yöntemi” ise, bir sorunu çözmek, bir konuyu öğrenmek veya öğretmek gibi hedeflere ulaşmak için bilinçli olarak seçilen ve takip edilen yollar ve düzenekler bütünüdür.<sup>3</sup> Bu bağlamda, 'eğitim yöntemi' de, öğrenme hedeflerine ulaşmak için izlenen yol olarak düşünülebilir. Felsefi ve epistemolojik açıdan, din ve tasavvuf modern bilimlerden prensip olarak farklı olsa da uygulanan yöntemler açısından benzerlikler göstermektedir.<sup>4</sup> Yöntemlerin ele alınmasında her disiplinin dikkate alınması önemlidir. Modern eğitim anlayışında, tüm hedeflere, gruplara, öğrencilere, konulara, sürelere ve ortamlara uygun tek bir yöntemden bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle, kullanılacak yöntemlerin seçiminde, kazanılması hedeflenen davranışlar, ele alınacak konu, öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor özellikleri, ortamın fiziksel koşulları, grubun büyüklüğü, öğretmenin özellikleri ve davranışın kazandırılacağı süre göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>5</sup> Sülûk sürecinde, mürîdi hedefe (marifete) ulaştırmak için mürşid çeşitli yöntemlere başvurur. Bu süreçte, yöntemlerin uygulanmasında mürîdin bilgisine, bulunduğu noktaya ve karakterine göre farklılıklar olabilmektedir. Tasavvufî eğitimde hem tarikatlar öncesi dönemde hem de tarikatlar döneminde bazı yöntemler benzer olmakla birlikte farklılıklar da görülmüştür. Manevi eğitim sürecinde, modern eğitim sistemlerinde sıklıkla başvurulan pek çok yöntem kullanılmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın amacı, özellikle Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* risâlesi bağlamında tarikatlar öncesi dönemde görülen yöntemlerin belirlenmesi ve bu yöntemlerin modern yöntemlerle ilişkisinin ortaya konulmasıdır.

Araştırmanın temel amacına ulaşmak için hem erken dönemde hem de tarikatlar dönemine geçiş sürecinde sülûk kavramını ele alan sûflerin eserleri, doküman incelemesi yöntemi kullanılarak taranmıştır. Çalışma Merriam'ın doküman inceleme yöntemi çerçevesinde uygun dokümanları bulma, dokümanların özgünlüğünü kontrol etme, dokümanları kodlama ve veriyi analiz etme aşamalarını göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmiştir.<sup>6</sup>

Uygun dokümanları bulma kapsamında erken dönemde ve tarikatlar dönemine geçişte sülûk sürecini ele almuş eserler göz önünde bulundurulmuştur.

<sup>2</sup> Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), “Yöntem”, 2467.

<sup>3</sup> Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık 2012), 1815.

<sup>4</sup> Vahit Gökteş, “Tasavvufî Terbiye'nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 149-152.

<sup>5</sup> R. Nacino-Brown vd., *Curriculum and Instruction; An Introduction to Methods of Teaching* (London: Macmillan Press Limited, 1992), 99; Bryce Byrne Hudgins, *The Instructional Process* (Chicago: Rand McNally, 1971), 18, 44, 53, 57; Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2012), 62-63.

<sup>6</sup> Sharan B. Merriam, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (San Francisco: Jossey-Bass, 2009), 150-153.

Belirtilen dönemlerde birçok eserde sülûk kavramına yer verildiği görülmüş bunlar içerisinde sülûk sürecini ve işleyişini ele alan eserler incelemeye alınmıştır. Bu bağlamda bu süreci ayrıntılı bir şekilde ele alan ve bu manada bilinen ilk yazılı eser olan Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* risâlesi temel alınmıştır.<sup>7</sup> Dokümanların özgünlüğünü kontrol etme aşamasında temel alınan risalelerin orijinal dilindeki metinlerine kütüphanelerin yazma eserler koleksiyonlarından<sup>8</sup> ve eserlerin toplanıp birleştirildiği kitaplardan ulaşılmıştır. Dokümanları kodlama aşamasında ele alınan temel eserlerde sülûk sürecinde üzerinde durulan uygulamalar göz önünde bulundurulmuştur. Bu bağlamda sohbet, tadrîc, zikir telkini ve yaşayarak öğrenme yöntemleri araştırmada kullanılan temalar olarak belirlenmiştir. Dokümanların analizinde içerik analizi yaklaşımı tercih edilmiştir. Veriyi analiz etme aşamasında ise belirlenen temalar doğrultusunda ilgili dönemlerde yaşamış sûfîlerin belirlenen yöntemlere ilişkin görüşleri ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur. Ayrıca bu aşamada sülûk sürecinde kullanılan yöntemlerin modern yöntemlerle ilişkisi de ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tasavvufî eğitimde kullanılan yöntemler, modern eğitimdeki karşılıklarıyla birlikte ele alınarak bir bütünlük içinde incelenmiştir. Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk*'unda sohbet, tadrîc, zikir telkini ve yaparak/yaşayarak öğrenme yöntemleri üzerinde durulduğu belirlenmiştir.<sup>9</sup> Bu yöntemlerin modern öğretim yöntemleri ile ilişkisine bakıldığında sohbetin anlatım, takrir; tadrîcin programlı öğretim; zikir telkininin ödev; yaşayarak öğrenmenin aktif öğrenme ile benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda öncelikle modern yöntemler ele alınmış daha sonra da tasavvufî eğitimde kullanılan yöntemler üzerinde durulmuştur.

## 1. Sohbet/Anlatım/Takrir

Anlatım ya da takrir yöntemi, eğitim sürecinde eğitimciler tarafından sıkça tercih edilen geleneksel yöntemler arasındadır. Bu yöntem, bir sorunun veya problemin ilgili kişilere net bir şekilde anlatılmasını, açıklanmasını ve izah

<sup>7</sup> Edibe Taş, "Abdülkerim Kuşeyrî'nin Tertîbü's-Sülûk fî Tarîkı'llâh Eserinin Seyr ü Sülûk Açısından İncelenmesi (Tercümesiyle Birlikte)", *The Journal of Academic Social Science* 137 (2023), 259-271.

Kuşeyrî'nin bu eseri, şeyh gözetiminde bireyin manevi yolculuğunu anlatan bilinen ilk yazılı metinlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Eserde, Kuşeyrî'nin kendi sülûk tecrübesine odaklandığı "Tertîbü's-Sülûk fî Tarîkı'llâh" adlı eserin mukaddime ve dokuz bölümünden oluştuğu belirtilmiştir. Metin, müridin sülûka girişi, mürşidin rolü, zikir pratiği, farklı zikir mertebeleri, sır mertebesi, şîrb hali, cem'ü'l-cem' haline ulaşma gibi konuları kapsamaktadır. Kuşeyrî'nin eserinde, sülûk sürecinin teorik ve pratik boyutlarını bir araya getirdiği, müridin Allah'a yaklaşma yolunda geçirdiği aşamaları detaylı bir şekilde anlattığı ifade edilmektedir. Metinde ayrıca Kuşeyrî'nin kendi yaşadığı deneyimlere dair örnekler ve bu deneyimlerin tasavvufî anlamları üzerine vurgular bulunmaktadır.

<sup>8</sup> Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* risâlesi Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, 2910 numarada bulunmaktadır.

<sup>9</sup> Edibe Taş, *Kuşeyrî'nin Tertîbü's-Sülûk ve Süleimî'nin Sülûkü'l-Ârifin Eserleri Bağlamında Sülûk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 89-114.

edilmesini temel almaktadır.<sup>10</sup> Genellikle öğretmenin aktif bir anlatıcı olduğu yöntemde, öğrenciler katılım açısından pasif, dinleme açısından ise aktif durumdadır.<sup>11</sup> Kalabalık gruplara bilgi aktarmak, öğrencileri ikna etmek, motivasyon sağlamak, konuyu açıklamak ve değerlendirmek için tercih edilmektedir.<sup>12</sup> Anlatım yönteminin etkililiğinde, anlatıcı olarak görev alan kişinin konu hakkında derinlemesine bilgi sahibi olması ve iyi bir hazırlık yapması gibi iki önemli özellik bulunmaktadır. Ayrıca, kullanılan dilin ve terminolojinin hedef kitleye uygun ve anlaşılır olmasına dikkat edilmesi gereklidir.<sup>13</sup> Modern eğitimde anlatım yöntemi, ekonomik olma, kalabalık gruplara uygunluk, kısa sürede geniş bilgi aktarabilme kabiliyeti, temel kavramları ve teorileri öğretme imkânı, tüm öğrencilere ortak bir içerik sunma, dinleme ve not tutma becerilerini geliştirme, ayrıca öğretmenin sınıf kontrolünü kolaylaştırma gibi birçok avantaja sahiptir. Ancak bu yöntemin tek yönlü iletişim sağlaması, öğrencilerin genellikle pasif bir rolde kalması ve öğrenmenin gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda yeterli geri bildirim alınmaması gibi sınırlılıkları da vardır.<sup>14</sup>

Anlatım/takrir yönteminin tasavvufî eğitimdeki karşılığı sohbetdir. Ancak bir yöntem olarak sohbetin içeriği, mahiyeti, uygulanışı ve etkileri bakımından farklılıkları bulunmaktadır. “Sahibe” kökünden türeyen sohbet kelimesinin; arkadaşlık yapmak, ülfet edip dost olmak, karşılıklı konuşmak gibi anlamları bulunmaktadır.<sup>15</sup> Tasavvuf ıstılahında mürîdin, mürşidi ile görüşmesi, mürşid-i kâmilin ruhundaki kabiliyetlerin mürîde yansımaları olarak tarif edilebilir.<sup>16</sup> Sohbet kavramı temel itibarı ile Hz. Musa ve Hz. Hızır kıssası, Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir’in sohbeti (et-Tevbe, 9/40) ve Resûlullah’ın ashabıyla olan sözlü veya fiili iletişimine dayandırılmaktadır. Sohbetin gerekliliği konusunda mutasavvıfların çoğu hemfikirdir. Sûfilerden İbrahim Havvâs (ö. 291/904) “Beş şey kalbin devasıdır.” demiş ve salih kimselerin sohbetine katılmayı kalp hastalıkları için şifa olarak kabul etmiştir.<sup>17</sup> Aynı şekilde Hücvîrî (ö. 465/1072) de sohbetin insan üzerinde büyük bir etkisi olduğunu ve kişiyi yeni alışkanlıklara yönlendirip farklı bir hâle dönüştürebileceğini ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Sohbet kavramı başta Sülemî olmak üzere Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi erken dönem mutasavvıfları tarafından çoğunlukla mürşid-mürîd ilişkisi çerçevesinde

<sup>10</sup> Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 240

<sup>11</sup> Meral Güven, “Öğrenme-Öğretme Süreci”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Bilal Duman (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 166.

<sup>12</sup> Ali Murat Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2011), 281; Güven, “Öğrenme-Öğretme Süreci”, 166.

<sup>13</sup> Melek Çakmak, “Öğretim Yöntem ve Teknikleri”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Yusuf Budak (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 44.

<sup>14</sup> Çakmak, *Öğretim Yöntem ve Teknikleri*, 445; Güven, *Öğrenme-Öğretme Süreci*, 168.

<sup>15</sup> Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi* (İstanbul: y.y., 1852) 1/179.

<sup>16</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Ağaç Yayınları, 2004), 577.

<sup>17</sup> Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 64, 325-326.

<sup>18</sup> Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcub*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 400.

intisab etmek/bağlanmak anlamında kullanılmıştır.<sup>19</sup> Kuşeyrî özellikle Ebû Ali Dekkâk ile Sülemî gibi iki önemli ismin meclisinde bulunmuştur.<sup>20</sup> Sülemî'nin *Tabakâtu's-süfiyye*'sinde sohbet kavramına ilk defa İbrahim b. Edhem (ö. 161/778) bahsinde yer verilmiştir. Ayrıca Ebû Hafs el-Haddâd en-Nisâbûrî (ö. 260/874), Ebu Osman el-Hîrî en-Nisâbûrî (ö. 298/910), Şah Şücâ' el-Kirmânî (ö. 276/889) ve Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903) isimlerini anlatırken de sohbet kavramına değinilmiştir.<sup>21</sup> Benzer şekilde Kuşeyrî de *Risâle*'sinde Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi isimlerin bahislerinde bu kavram üzerinde durmuştur.<sup>22</sup> Tasavvufî eğitim sürecinde sohbet, mürîdin mürşidi ve diğer mürîdler ile olan münasebetini düzenleyen çeşitli ilkeler ve adap kurallarını içermektedir. Bu bağlamda, tasavvuf klasiklerinde sohbetin kimlerle yapılacağı, sebebi, faydası ve âdâbı üzerinde çokça durulmuştur.<sup>23</sup>

Sohbet ilişkisi üzerine Kuşeyrî risalesinde, üç farklı boyut dile getirilmektedir: dikey (ast-üst ilişkisi) ve yatay (akran ilişkisi). Bu boyutlar; üst olanlarla arkadaşlık, ast olanlarla arkadaşlık ve emsal ve akran olanlarla arkadaşlık şeklindedir:<sup>24</sup>

Üst (mâfevk) olanla sohbet: Bu düzeydeki sohbet, mürşidden mürîde doğru gerçekleşir ve mürîdin hatalarını açıklamayı içerir. Mürşid temelinde yürütülen bu sohbet, mürîde nazik bir şekilde hatalarını belirtir ve ona rehberlik eder. Mürşid, mürîdin düzelmesine ve gelişmesine katkıda bulunur. Modern eğitimde öğrenci-öğretmen geri bildirim ilişkisi ile benzerlik gösterir, ancak tasavvufî yaklaşımda şefkat vurgulanır. Modern eğitimde ise daha çok bireysel öğrenme ihtiyaçlarına odaklanılması ve öğrencinin kendi yollarını keşfetmesini sağlamak ön plandadır.

Alt (mâdûn) olanla sohbet: Tasavvufî yaklaşımda mürîdin mürşidine saygılı olması, hizmet etmesi ve muhalefet etmemesi üzerinedir. Bu tür sohbet, mürşidinin rehberliğinde sâlikin tasavvuf yolculuğundaki gelişimine katkıda bulunur. Modern eğitimde öğrencinin öğretmeni, mentörü ya da rehberinin görüşlerine başvurması, onların görüşleri doğrultusunda kendisini geliştirmesi şeklinde işlemektedir. Öğrenci, rehberlik alarak bilgi ve becerilerini geliştirir.

<sup>19</sup> Soner Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtu's-Süfiyyesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 88.

<sup>20</sup> Süleyman Uludağ, "Giriş: Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâlesi", *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlimine Dair* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 13.

<sup>21</sup> Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakatu's-süfiyye (İlk Zahid ve Süfîler)*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 13, 53, 54.

<sup>22</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, 49-53.

<sup>23</sup> Mahmud Esad Erkaya, *Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 254-272. Erkaya sohbet ve uhuvvet kavramları hakkında, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb*, Hücvîrî'nin *Keşfu'l-mahcûb*, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*, Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Ebû'n-Necîb es-Sühreverdi'nin *Âdâbü'l-mürîdin* ve Ebû Hafs es-Sühreverdi'nin *Avârifü'l-maârif* adlı eserleri üzerinde yaptığı incelemede yirmi bir ilke ortaya koymuştur.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, 326; Aynur Singin, "Süfî Portrelerde İnsanın Kemâl Süreci Nasıl Başlar? Kuşeyrî Örneği", *Süfiyye* 10 (Haziran 2021), 62.

Emsal ve akran olanlarla sohbet: Eşit seviyede olan müridler arasındaki sohbet, karşılıklı fedakârlık ve sevgi üzerine kurulmuştur. Tasavvufî yaklaşımda isâr ve fütüvvet vurgusu, daha fazla ruhsal ve duygusal bağlılık içerirken, modern eğitimde iş birliği genellikle daha pragmatik ve hedef odaklıdır. Akranlar arasındaki sohbet, modern eğitimde grup çalışmaları ve iş birliği ile benzerlik gösterir. Öğrenciler birbirlerine destek olur ve bilgi paylaşımı yaparlar.

Bu üç boyutlu sohbet anlayışı, tasavvuf yolundaki bireyler arasında öğrenme ve destekleme amacı taşır. Dikey sohbetler, sâlik ve şeyh ilişkilerinde rehberlik ve düzeltme rolünü üstlenirken, yatay sohbet, sûfîler arasındaki karşılıklı sevgi, yardımlaşma ve fedakârlığı vurgular. Modern eğitimle karşılaştırıldığında, tasavvufî eğitimde dikey sohbetin, müridin rehberliğinde sâlikin gelişimine katkı sağlamak amacıyla yapıldığı vurgulanmıştır. *Tertîb'* de bu kavram metinde müridin müridiyle olan ilişkisi üzerinden öne çıkmaktadır. Mürid, müridinden aldığı öğütler, tecrübeler ve rehberlikle sülûk yolunda ilerlemektedir.

Kuşeyrî, eserin başlangıç bölümünde müridin bir şeyhe intisap etmesinin ve onun rehberliğinde ilerlemesinin öneminden bahseder. Bu süreçte mürid, şeyh ile sürekli bir iletişim ve sohbet halinde olur. Eserde, müridin müride fakirlik, alçakgönüllülük ve Allah'a olan bağlılığı öğretmesi gerektiği belirtilmektedir.<sup>25</sup> Bu kapsamda, müridin müridinin öğretilerini kabul etmesi ve bu öğretilere uygun bir şekilde davranması gerekmektedir. Müridin müridin öğretilerini kabul etmesi durumunda, müridin ona daha fazla şey öğreteceği ve ona rehberlik edeceği ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Sonuç olarak, müridin sohbeti, müridin manevi gelişimine katkıda bulunmakta ve sülûk sürecinde karşılaşılan zorlukların aşılmasına yardımcı olmaktadır.

## 2. Tedrîc/Programlı Öğretim

Programlı öğretim, öğrencilerin bireysel olarak öğrenme hedeflerine kendi başlarına ulaşmalarını hedef alır. Programlı öğretim, öğretim teknolojisini sistemli bir şekilde uygulayarak geliştirilmiş bir süreçtir ve aşamalılığı olan, kontrollü öğrenme deneyimlerinden oluşur. Programlı öğretim, belirli ilkeler üzerine kuruludur:<sup>27</sup>

Küçük adımlar: Öğrenilecek konular, öğrencinin gelişimini destekleyecek şekilde parçalara bölünmeli ve adım adım ilerlenmelidir.

<sup>25</sup> Edibe Taş, "Abdülkerîm Kuşeyrî'nin Tertîbü's-Sülûk fi Tarîkı'llâh Eserinin Seyr ü Sülûk Açısından İncelenmesi (Tercümesiyle Birlikte)", *The Journal of Academic Social Science* 137 (2023), 265

<sup>26</sup> Abdülkerîm Kuşeyrî, *Tertîbü's-Sülûk fi Tarîkı'llâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2910), 141a-142b.

<sup>27</sup> Güven, *Öğrenme-Öğretme Süreci*, 224; Ahmet Kara, "Bireysel Öğretim Modelleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Yusuf Budak (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 261; Şahin, *Öğretim Teknikleri-I*, 271.

Aktif katılım: Öğrenciye sorular sorularak öğrenme durumu kontrol edilir ve yanıtlara göre ilerleme sağlanır.

Başarı: Seviyesine uygun sorular sorularak öğrencinin başarı hissi yaşaması ve motive olması söz konusudur.

Anında düzeltme: Öğrencilere verilen yanıtların doğruluğu hakkında anında geri bildirim sağlanır. Bu da öğrencinin kendini değerlendirmesine ve düzeltmesine yardımcı olur.

Kademeli ilerleme: Öğrenme süreci aşamalı ve mantıklı olmalı, basitten karmaşığa doğru ilerlemelidir.

Bireysel hız: Her öğrenci kendi hızında ilerler ve grup içinde geride kalmak söz konusu değildir.

Programlı öğretimin temelinde, her öğrencinin kendi öğrenme sürecini oluşturarak başarıya ulaşması yatmaktadır. Bu süreçte, deneyimler ve sonuçlara ulaşma süresinde bireysel farklılıklar gözlenmektedir. Tasavvufî eğitimde ise benzer bir yapıda olan tadrîc yöntemi kullanılmaktadır. Yöntem, uygulama biçimi farklı olsa da öğretici rehberliğinde kademeli ilerleme, öğrencinin sürecin merkezinde olması ve basitten karmaşığa doğru, çeşitli pratikler aracılığıyla ilerleme gibi boyutlarıyla programlı öğretimle benzerlikler göstermektedir.

Sözlük tanımına göre tadrîc, "adım adım" veya "kademeli" anlamına gelmekte ve 'bir kimseyi bir şeye aşamalı olarak alıştırmak' olarak ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Mânevî eğitim sürecinin karmaşık ve zaman alıcı yapısı dikkate alındığında, bireyin basitten karmaşığa ve bilinenden bilinmeyene doğru aşamalı olarak ilerlemesi gerekmektedir. Bu süreçte, bireyler zikir ve virdler aracılığıyla farklı halleri ve makamları peyderpey tecrübe eder. Tadrîci ilerleme, bireyin insan-ı kâmil olma yolunda önemli mesafeler kat etmesine olanak tanımaktadır. Genellikle bir rehber, mürşid eşliğinde yürütülen tadrîc yöntemi, mürîdin karşılaştığı zorluklar, bir üst makama geçişteki engeller veya alt makama düşme riski gibi durumlarda önemli bir rol oynamaktadır.<sup>29</sup>

Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* risâlesinde tadrîci ilerlemenin genel itibari ile üç aşamada gerçekleştiği söylenebilir. İlk aşamada sâlik, tövbe eder ve günahlardan arınır. Bu, manevi yolculuğun başlangıç noktasıdır. Tövbe, kişinin nefsini temizlemesi ve Allah'a yönelmesidir. Burada sâlik, farz ibadetleri yerine getirmeye özen gösterir. Bu, Allah'ın emirlerine uymak ve manevi gelişim için temel bir adım olarak kabul edilir. İkinci aşama sâlikin kendisine rehberlik edecek bir mürşid bulması, ona bağlanması, itaat etmesi ve öğretilerini takip etmesidir. Üçüncü aşama

<sup>28</sup> Talip Türcan, "Tadrîc", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011), 4/265.

<sup>29</sup> Şakir Gözütok, *Sufi Pedagojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 132-134. Edibe Boyraz - Ekrem Zahid Boyraz, "Uzaktan Eğitime Farklı Bir Yaklaşım Olarak Tasavvufî Eğitim ve Mektûbât Geleneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2023), 178-179.

mürşidin rehberliğinde farklı şekillerde (dil, kalp, hal) gerçekleştirilen zikir aracılığıyla çeşitli manevi hallerden geçerek yola devam etmesidir.<sup>30</sup>

Tedricilik ilkesi, mânevî eğitimde sabır, disiplin ve sürekli çaba gerektiren bir yaklaşımdır ve bireyin karakter gelişimi, ahlaki değerler ve içsel denge üzerinde olumlu etkiler yaratır. Bu süreç, bireyin kendi iç dünyasını anlamasına, nefsiyle mücadelesine ve mânevî potansiyelini keşfetmesine olanak tanır. Tedricilik ilkesi sayesinde birey, zamanla daha derin ve karmaşık manevi halleri deneyimleme fırsatı bulur. Bu tasavvufî eğitim süreci, bireyin disiplin, özdenetim ve odaklanma yeteneklerini güçlendirir ve manevi değerlerin güçlenmesiyle birlikte genel yaşam kalitesini artırır. Ancak, manevi eğitim sürecinin bireyden bireye farklılık gösterdiği ve herkesin kendi hızında ilerlediği göz önünde bulundurulduğunda, sonuçların da kişiye özgü olabileceği unutulmamalıdır.<sup>31</sup>

Programlı öğretim, bireyin bilişsel gelişimine destek olmak ve öğrenme sürecini düzenlemek amacıyla sistematik bir yaklaşım sunan bir eğitim metodolojisidir. Öte yandan, tasavvufî eğitim, tedrici bir yaklaşımla, bireyin manevi gelişimini hedefler ve onun manevi makamlarda kademeli olarak ilerlemesine olanak tanımayı amaçlar. Bu iki metodoloji, farklı öğrenme alanlarına ve hedeflere hitap etmelerine rağmen, her ikisi de öğrencinin aşamalı ilerlemesinin önemini vurgular.

### 3. Zikir Telkini/Ödev

Ödev, okuldaki öğretimin bir uzantısı olarak işlev görür ve okulda geçirilen öğrenme deneyimlerinin değer kazanmasında, yeni öğrenme fırsatlarının elde edilmesinde önemli bir araçtır.<sup>32</sup> Ödevler, öğrenilen konuların tekrarı yoluyla bilginin pekiştirilmesi, yeni konulara hazırlık, derse yönelik olumlu tutumların geliştirilmesi ve üst düzey becerilerin aktive edilmesi gibi amaçlarla kullanılabilir.<sup>33</sup> Öğrencilere verilen ödevlerin amacı ve niteliği üzerinde dikkatle durulmalıdır. Bu bağlamda, ödevler şu beş temel özellik dikkate alınarak tasarlanmalıdır: Ödev öğrenilen bilginin pekiştirilmesi, çeşitli ve farklı durumlarda kullanılması vb. açık ve anlaşılır amaçlar doğrultusunda verilmelidir. Öğrencinin öğrendiklerini etkili bir şekilde kullanmasına imkân vermelidir. Öğrenci ödevi isteyerek yapması ve motive olması için ilgi ve ihtiyaçlara dönük olmalıdır. Estetik açıdan çekici ve eğlendirici olmalıdır.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Kuşeyrî, *Tertibü's-Sülûk* (Ayasofya, 2910), 141a-147a.

<sup>31</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 273; Gözütok, *Sufi Pedagojisi*, 132-134.

<sup>32</sup> Ferhan Oğuzkan, *Orta Dereceli Okullarda Öğretim Amaç, İlke, Yöntem ve Teknikler* (Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi, 1985), 156.

<sup>33</sup> Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 333.

<sup>34</sup> Cathy Vatterott, *Rethinking Homework: Best Practices That Support Diverse Needs* (Virginia: ASCD Publications, 2009), 99-105.

Ödev, derste işlenen konuların tekrarı ve pekiştirilmesi, okulda öğrenilenlerin ev ortamına aktarılması ve veli-öğrenci iletişiminin sağlanması, öğrencinin bireysel ilgi ve ihtiyaçlarına yönelik çalışmalar yapılması, sorumluluk ve öz disiplin kazanımı, çalışma motivasyonu ve başarı hissi uyandırma, bireysel çalışma tempolarına uygunluk ve üst düzey bilişsel süreçlerin gelişimine katkı sağlama gibi yararlarla sahiptir.<sup>35</sup> Ancak ödevin başkaları tarafından yapılması, fazla zaman alarak aile ve sosyal etkinliklere katılımı engellemesi, tamamlanamaması durumunda okula olan ilginin azalması gibi sınırlılıkları da bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Ödev yönteminin tasavvufî eğitimdeki karşılığı olarak zikir gösterilebilir. Zikir, genellikle tadrîci yöntem dahilinde uygulanır. Sözlük anlamı anmak, hatırlamak, yad etmek olan zikir, ıstılahta Allah'ı anmak, O'nu unutmamak, gaflette olmamak ve Allah, tekbir, tehlil, teşbih, tahmid gibi ifadeleri tekrarlamak anlamında kullanılır.<sup>37</sup> Zikrin amacı, kul ile Yaratıcı arasındaki bağı güçlendirmek, dünyevî unsurlardan uzaklaşmak, nefsi terbiye etmek ve kalbi arındırmaktır. İhsan duygusunu canlandırmak amacıyla kullanılan zikir, sürekli Allah'ı anma ve hatırlama eylemi olarak önem taşımaktadır.<sup>38</sup>

Zikir, müminlerin Allah'a yakınlaşmasını sağlayan bir uygulamadır. Genellikle Kelime-i Şehadet üzerine kurulu olsa da çeşitli tesbihler ve dualar da tercih edilebilir.<sup>39</sup> Tasavvufî eğitimde, mürşid, mürîdin manevi seviyesine uygun zikirleri belirler. Schimmel'e göre, tasavvuf kaynaklarında, zikrin bir mürşidin gözetimi altında sürdürülmesinin daha etkili olduğu görüşü yaygındır.<sup>40</sup> Zikir, genel itibarıyla açık, sesli ve hareketli ya da gizli olarak içten yapılabilir.

Açık ve gizli zikir, farklı alimler tarafından çeşitli derece ve aşamalarda incelenmiştir. Herevî'ye göre, zikir gafletten ve unutuştan kurtulma sürecidir ve üç derecesi vardır. İlk derece, övgü, dua ve riayeti içeren zahirî zikirdir. İkinci derece, füturdan kurtulma, şühûd halinde kalma ve müsamereyi sürdürme biçimindeki gizli zikirdir. Üçüncü derece ise, Allah'ın kişiyi zikrettiğinin farkına varma ve kişinin

<sup>35</sup> Cem Babadoğan, "Ev Ödevlerinin Eğitim Programları İçindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 23/2 (1990), 746-750; Harris Cooper - Jeffrey C. Valentine, "Using Research to Answer Practical Questions About Homework", *Educational Psychologist* 36/3 (2001), 146; Ayşe Dilşad Mirzeoğlu - Gülsen Özcan, "Sınıf İçi ve Dışı Öğretim Teknikleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Süleyman Çelenk (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 202-203.

<sup>36</sup> Burcu Gündoğan Özben, *İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Fen Bilgisi Dersindeki Başarılarına Ev Ödevi Çalışmalarının Etkisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 23-26; Etta Kralovec - John Buell, "End Homework Now", *Educational Leadership* 58/7 (2011), 39-41.

<sup>37</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), "Zikir", 1/1071; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 728.

<sup>38</sup> Emine Elif Çakmak İgalcı, "Eğitim ve Sosyolojiye Tasavvufî Bakış (Niteliksel Bir Analiz)", *Uluslararası Toplum Bilimleri Dergisi* 7/3 (2023), 324; Kasım Kocaman, "Tasavvufî Eğitimde Kullanılan Özel Eğitim Yöntemleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020), 1165.

<sup>39</sup> Kemâlüddin Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifu'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 248.

<sup>40</sup> Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 184-185.

kendi zikrini müşâhededen arındırma olarak tanımlanan hakiki zikirdir.<sup>41</sup> Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* eserinde de bu süreç çeşitli aşamalarla ele alınır. Kuşeyrî'nin detaylandığı zikir süreci, dil zikri ile başlayıp kalp zikrine ve nihayetinde hal zikrine ulaşır. Mürşid başlangıçta mürîdine "Allah, Allah, Allah..." zikrini verir ve ondan bu zikre yoğunlaşmasını, başka bir şeyle meşgul olmamasını ister. Mürîd şartlara uygun şekilde dil ile zikre devam ederken, bu zikrin başlangıcında vücudunun kemiklerine kadar bir hareket hissi yaşar. Bu noktada, sadece dilin değil, artık tüm organların zikri söz konusudur. Bu durum, zikrin kalbe nüfuz ettiği ana kadar devam eder ve ardından kişi, kalb zikrine geçer. Nihayetinde kalb zikri, daha derin ve gizli bir hale, yani sırta dönüşür.<sup>42</sup>

Sonuç olarak ödevlerin akademik öğrenmeyi desteklerken, zikrin manevi gelişimi desteklediği ve her ikisinin de bireyin gelişiminde önemli bir yer tuttuğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, ödev ve zikrin, bireyin kendi alanında gelişimine katkıda bulunan ve bu süreçte belli bir disiplin ve düzen gerektiren faaliyetler olduğu sonucuna varılabilir.

#### 4. Yaşayarak Öğrenme ve Aktif Öğrenme

Aktif öğrenme, öğrenciyi öğrenme sürecinin merkezine yerleştiren<sup>43</sup>, pasif rolden aktif bir katılımcıya dönüşümü sağlayarak öğrenme sürecinin sorumluluğunu öğrenciye devreden ve kişisel karar alma ile öz düzenleme yeteneklerini geliştiren bir süreçtir.<sup>44</sup> Karmaşık öğretim yöntemleri aracılığıyla bireylerin zihinsel yeteneklerini kullanmaya teşvik eden bu süreç, bilimsel düşünmeyi, bilgi kaynaklarına erişimi, neden-sonuç ilişkilerini kurmayı, kendini yenilemeyi ve girişimcilik becerilerini geliştirmeyi amaçlar. Aynı zamanda, problem çözme ve iletişim becerisine, toplumsal bilince ve bilgi ile teknoloji üretimine katkıda bulunmak için de kullanılmaktadır.<sup>45</sup>

Aktif öğrenme yoluyla öğrenciler, içeriği kavramanın ötesine geçerek, eleştirel düşünme becerilerini geliştirir, zaman yönetimini öğrenir, kişilerarası dinleme ve iletişim becerilerini uygular, yazma yeteneklerini geliştirir ve kültürel farklılıklara karşı duyarlılık kazanırlar.<sup>46</sup> Aktif öğrenmenin faydaları arasında, ezberci öğrenmeden uzaklaşma, merak ve sorgulama becerilerinin geliştirilmesi, araştırma, uygulamalı öğrenme ve deneyim temelli öğrenme faaliyetlerine vurgu yapma, çeşitli bilgi kaynaklarına erişimi teşvik etme, bilgiyi analiz etme, örgütlenme ve sunma

<sup>41</sup> H. Abdullah Ensârî Herevî, *Menâzilü's-Sâîrîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 110.

<sup>42</sup> Kuşeyrî, *Tertîbü's-Sülûk* (Ayasofya, 2910), 142b.

<sup>43</sup> Russell G. Warren, "Engaging Students in Active Learning", *Campus: Enriching the Student Learning Experience*, 2/1 (1997), 16.

<sup>44</sup> Kamile Ün Açıköz, *Aktif Öğrenme* (İzmir: Biliş Eğitim Yayınları, 2006), 17.

<sup>45</sup> Orhan Ercan, "Bir Öğrenme Süreci Olarak Aktif Öğrenme", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi* 5 (2004), 54-55.

<sup>46</sup> Warren, "Engaging Students in Active Learning", 16.

becerilerini geliştirme ve öğrencilere sorumluluk alma fırsatları sunma yer almaktadır.<sup>47</sup>

Aktif öğrenme, öğrenciyi merkeze koysa da öğreticinin de önemli sorumlulukları vardır. Öğreticinin, öğrenciler için güvenli ve deneyimlerini değerlendirebilecekleri ortamlar oluşturması, motive edici uygulamalar tasarlaması, öğrencilere rehberlik yapması, bireysel gelişimlerini izlemelerini sağlaması, olumlu tecrübeleri teşvik etmek için sürekli gözlem yapması, girişimcilik ve risk alma eğilimlerini desteklemesi, uygulamaların kazanımlarını sürekli güncellemesi gerekmektedir.<sup>48</sup> Öğrencilerden ise, amaç ve etkinlikleri düşünmeleri, kazanımları seçmeleri, özgüvenlerini geliştirmeleri, öğrenme süreçlerini planlamaları, motivasyonlarını sağlamaları, önceki bilgilerini yeni bilgi yapılandırılmalarında kullanmaları, analiz ve sentez yapmaları, öğrendiklerini kendi cümleleriyle ifade etmeleri ve farklı durumlarda uygulamaları, sonuçlara ulaşmak için alternatif yolları düşünmeleri, süreci değerlendirmeleri ve karar almaları beklenir.<sup>49</sup>

Tasavvufî eğitim sürecinde de aktif öğrenmeye paralel olarak, öğrenenin kendi öğrenme sorumluluğunu üstlendiği, deneyimler aracılığıyla bilgiyi yapılandığı, yaşayarak öğrenme yöntemi kullanılmaktadır. "Tasavvuf, söz değil hâl ilmidir."<sup>50</sup> düsturundan hareketle, tasavvufî eğitimde bir yandan müridin gerekliliği vurgulanırken<sup>51</sup> bir yandan da sözlü aktarım ve okumanın ötesine geçerek, deneyimleme ve gözlemlemenin önemi ön plana çıkarılmıştır.

Allah'ın bilgisi, yani hakikatin bilgisi, doğru olan ve güvenilir kaynaklardan elde edilen bilgidir. Bu bağlamda, bilgiye ulaşmak için sözlü aktarımlar ve kitaplardan ziyade, deneyim ve yaşantıların önemli bir aracı olduğu kabul edilir. Burada söz konusu olan, basitçe elde edilen veya yüzeysel olarak benimsenen bilgiler değil, daha çok yaradılışımızdan gelen, kişiliğimizin ve alışkanlıklarımızın bir parçası haline gelen bilgilerdir. Yaşayarak öğrenme kapsamında elde edilen bilgi, mürid tarafından içselleştirilen ve yaşam tarzına dönüşen bilgidir.<sup>52</sup> Mürid, bulunduğu hal ve yaşadığı tecrübeler aracılığıyla bilgiyi edinir. Dolayısıyla bilgiye ulaşma süreci, bireyden bireye değişiklik gösterir. Yaşayarak öğrenmenin temel unsurlarından biri, her bireyin tecrübelerinin ve bilgi edinme yolculuğunun çeşitliliği ve benzersizliğidir.

<sup>47</sup> Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, 35-36; Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 359.

<sup>48</sup> Açıkgöz, *Aktif Öğrenme*, 34-40; Melek Gül Şahinel, "Etkin öğrenme", *Eğitimde Yeni Yönelimler*, ed. Özcan Demirel (Ankara: Pegem Akademi Yayınları 2014), 34, 37.

<sup>49</sup> Charles C. Bonwell - James A. Eison, *Active Learning: Creating Excitement in The College Classroom* (Washington DC: School of Education and Human Development, 1991), 2; Meltem Yalın Uçar, "Öğrenci Merkezli Öğretme-Öğrenme Yaklaşımları", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Asuman Seda Saracaloğlu - Adnan Küçükoglu (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 354-356.

<sup>50</sup> Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 211.

<sup>51</sup> Mevlüt Özçelik, "İmam-ı Rabbani'nin el-Mektubat İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 373.

<sup>52</sup> Gözütok, *Sufi Pedagojisi*, 135.

Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* eserinde, kendi içinde yaşadığı haller ve bu süreçte tecrübe ettikleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Her evrede mürîdin farklı deneyimler yaşadığını vurgulayan Kuşeyrî, bazı hallerde algının genişlediğini, bazılarında daha önce duymadığı sesler işittiğini, diğer hallerde ise sanki dünyanın bütün bilgilerinin kendisine verildiği gibi izlenimler edindiğini belirtir. Bu haller sırasında çeşitli zorluklar yaşandığı ve bu zorlukları aşmak için uykusuzluk, yer değiştirme, insanlardan kaçınma, şeytani düşüncelere kapılmama, az hareket etme gibi yöntemlere başvurulduğu aktarılır. Eserin bir faslında "Allah'ı kalb ile zikretme hallerinde, insanın ağzında ve boğazında bir tatlılık hissedilir ve bu yeme içmenin yerini alır. Baldan daha tatlı olan bu içeceğin kaynağını dişlerinin kökleri olarak algılayan, dişleri o kadar sıkı kenetlenir ki ağzını açmakta güçlük çeker." ifadeleri ile "Allah'ı kalb ile zikretme" sırasında insanın ağzında ve boğazında bir tatlılık hissedilmesinden bahsedilir. Bu fiziksel his, yaşanan manevi deneyimin somut bir tezahürü olarak görülür. Mürîd, bu hali deneyimleyerek, teorik bilgileri sadece zihinsel olarak değil, duyuşsal ve fiziksel olarak da anlamaya başlar. Kuşeyrî, bu halin mürîdi yeme ve içme gereksiniminden arındırabileceğini belirtir. Bu durum, mürîdin manevi doyumunu ve tatminini fiziksel duyuşlar aracılığıyla deneyimlemesi ve bu deneyimden öğrenmesi anlamına gelir.<sup>53</sup>

Tüm bu aktarımların yanı sıra tasavvuf literatüründe sülûk sürecinin kişisel deneyimle de mümkün olduğunu ifade edenler olmuştur. Tirmizî ise *Büdüvüü Şe'n* adlı eserinde sülûk sürecinin tamamen kişisel deneyimler üzerinden geliştiğini anlatır. Tirmizî, nefsin terbiye etmek amacıyla nefsin soğuk su içmeyi yasaklamak, ıssız yerlerde ve mezarlıklarda dolaşmak, arzularından sakınmak, insanlardan uzaklaşmak, evde oturmak ve uzun süre dua etmek gibi farklı yollar denemiştir. Kendisine ilhamların arka arkaya geldiğinden ve sülûk sürecindeki ilerleyişini kendisinin ve eşinin gördüğü rüyalar doğrultusunda şekillendirdiğinden bahseder.<sup>54</sup> Tasavvufî eğitimde yaşayarak öğrenme, mürîdin sülûk sürecinde çeşitli mücadelelerle karşılaşması, bu mücadeleler içinde belirli evrelerden geçmesi, sorunları çözmek için alternatif yollar araması ve sonuçta hem doğru bilgiye nasıl ulaşılacağını keşfetmesi hem de bu bilgiye ulaşması süreçlerini kapsar.

Sülûk sürecinde kullanılan yöntemlerin, belirli noktalarda birbirleriyle benzerlik gösterdiği, birbirini desteklediği ve tamamladığı görülmektedir. Bu yöntemler detaylı incelendiğinde, mürşidin mürîdi farklı şekillerde yönlendirdiği anlaşılmaktadır. Sohbet yönteminde mürşidin etkisinin daha ağır bastığı, tedricî, zikir ve yaşayarak öğrenme yöntemlerinde ise sorumluluğun büyük ölçüde mürîde bırakıldığı söylenebilir. Yöntemlerin hepsinde mürîdin, süreçte karşılaştığı zorluklarla ciddi bir mücadele içinde olduğu ve mürşidin doğru yönlendirmeleri ve mürîdin kendi doğru tercihleri ile nihai başarıya ulaşabileceği vurgulanmaktadır.

<sup>53</sup> Kuşeyrî, *Tertîbü's-Sülûk* (Ayasofya, 2910), 141a-147a.

<sup>54</sup> Hakîm Tirmizî, *Büdüvüü Şe'n* (*Her Şey Böyle Başladı*), çev. Mahmut Ulucan - Ömer Güngören (İstanbul: Nefes Yayınları, 2020), 37-41.

## Sonuç

Eğitim, insanın bilgi, beceri ve değerler kazanmasını amaçlayan bir süreçtir. Modern pedagoji ve tasavvufî öğretiler, bu sürecin iki farklı yüzü olarak, özünde benzer gayeye hizmet etmektedirler. Araştırma, tasavvufî eğitim yöntemlerinin ve modern pedagojik yaklaşımların temelinde yatan ortak değerleri ve amaçları incelemiş ve her iki alandaki uygulamaların karşılaştırmalı bir analizini sunmuştur.

Tasavvufta mürşid ve mekân kadar tercih edilen yöntemler de önemli yer tutmaktadır. Mürîdin hedefe ulaşmasında, bilgisine, karakterine ve içinde bulunduğu duruma göre değişiklik gösteren farklı yöntemler kullanılmaktadır. Bu bağlamda, sülûk sürecinde hedef aynı olsa da yöntemler ve yaşananlar mürîde göre farklılık göstermektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin, sülûk sürecinde deneyimlediklerini anlattığı *Tertîbü's-sülûk*, erken dönemde kullanılan yöntemler için bir rehber niteliğindedir. Esere göre sülûk sürecinde sohbet, tedric, zikir telkini ve yaşayarak öğrenme yöntemleri kullanılmaktadır. Bu yöntemler, manevi gelişimin yanı sıra bireysel ve toplumsal dönüşümde de önemli bir yere sahiptir. Modern eğitimde ise benzerlik gösteren anlatım/takrir, programlı öğretim, ödev ve aktif öğrenme gibi yöntemler, öğrencilerin bilgiyi anlamalarını, işlemelerini ve uygulamalarını teşvik eden araçlar olarak kullanılmaktadır.

Tasavvufî eğitimdeki sohbet, öğrenme sürecinde rehberlik eden bir mürşidin öğrencilerine (mürîdlerine) bilgi ve hikmet aktardığı bir ortam olarak önem taşır. Modern eğitimdeki anlatım yöntemiyle paralellikler gösteren bu süreç, öğreticinin sınıf içerisinde merkezi bir rol oynamasına ve öğrenciler arası etkileşim ile bilginin içselleştirilmesine imkân tanır. Sohbet, öğrencilere hem ilmi hem de adâbî öğretirken, modern eğitimde anlatım yöntemi bilginin transferinde ve kritik düşünme becerilerinin geliştirilmesinde kullanılır.

Tedric veya programlı öğretim, öğrenme sürecinde kademeli ilerlemeyi vurgular. Tasavvufî öğretimde tedricî yaklaşım, mürîdin manevi seviyeleri aşama aşama kat etmesine olanak tanırken, modern eğitimde programlı öğretim, öğrencilerin bireysel öğrenme yollarını ve temposunu belirlemelerine yardımcı olur. Her iki alanda da bu yöntem, öğrencilerin bilgiyi kendi hızlarında ve tarzlarında öğrenmelerini destekler. Zikir telkini ve ödev, öğrenme sürecinin devamlılığını ve derinleşmesini sağlamak için tasavvufî ve modern eğitimde kullanılır. Ödevler, modern eğitimde öğrencinin öğrendiklerini pekiştirmesi ve yeni konulara hazırlanması için önemli bir araçken, zikir tasavvufî öğretimde öğrencinin manevî gelişimini sürekli kılma ve içsel farkındalığını artırma yöntemidir. Yaşayarak öğrenme ve aktif öğrenme, tasavvufî eğitimde mürîdin sülûk sürecindeki deneyimlerini ve öğrenme mücadelelerini, modern eğitimde ise öğrencilerin gerçek dünya sorunları üzerinde çalışarak bilgiyi pratikleştirmelerini vurgular. Her iki yöntem de öğrencilerin edindikleri bilgiyi gerçek hayat bağlamında kullanabilme becerilerini geliştirir.

---

Tasavvufî ve modern eğitimde kullanılan yöntemlerin karşılaştırmalı analizi, bu yöntemlerin insanın bilişsel, ahlaki, duyuşsal, psikomotor vb. alanlarda bütüncül gelişimini sağlama noktasında benzerlik gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte tasavvufî eğitimde amaç insan-ı kâmil vasfına ulaşmakken modern eğitimde ise insanın kendini gerçekleştirme ihtiyacını karşılamak bulunmaktadır. Tasavvufî yöntemler, öğrencinin iç dünyasına odaklanarak, ona bilginin ötesinde bir farkındalık ve anlayış kazandırır. Modern eğitimde ise bu yöntemlerin yeniden yorumlanması, öğrenme süreçlerini daha etkileşimli ve birey merkezli hale getirmiştir.

Kuşeyrî'nin *Tertibü's-sülûk*'u gibi tasavvufî eğitimi temel alan farklı eserlerin de benzer şekilde incelenmesi, günümüz manevi gelişimi merkeze alan eğitim yaklaşımlarının yeniden değerlendirilmesine ve bu doğrultuda eğitimde daha bütünsel bir yaklaşımın benimsenmesine yol açabilir. Bu bağlamda, modern eğitimde manevi değerlerin ve içsel gelişimin önemi daha fazla vurgulanabilir, öğrencilerin sadece akademik başarıları değil, aynı zamanda ruhsal ve duygusal gelişimleri de gözetilebilir.

### Kaynakça/References

- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: y.y., 1852.
- Ayni, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Babadoğan, Cem. "Ev Ödevlerinin Eğitim Programları İçindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 23/2 (1990), 745-767.  
[https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000000783](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000783)
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Bonwell, Charles C. - Eison, James A. *Active Learning: Creating Excitement in The College Classroom*. Washington DC: School of Education and Human Development, 1991.
- Boyraz, Edibe - Boyraz, Ekrem Zahid. "Uzaktan Eğitime Farklı Bir Yaklaşım Olarak Tasavvufî Eğitim ve Mektûbât Geleneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/2 (Aralık 2023), 167-181.  
<https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1362295>.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cooper, Harris - Valentine, Jeffrey C. "Using Research to Answer Practical Questions About Homework". *Educational Psychologist* 36/3 (2001), 143-153.  
[https://doi.org/10.1207/S15326985EP3603\\_1](https://doi.org/10.1207/S15326985EP3603_1)
- Çakmak, Melek. "Öğretim Yöntem ve Teknikleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Yusuf Budak. 437-472. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Çakmak İgalçı, Emine Elif. "Eğitim ve Sosyolojiye Tasavvufî Bakış (Niteliksel Bir Analiz)". *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 7/3 (2023), 317-335.  
<http://dx.doi.org/10.30830/tobider.sayi.15.18>
- Eraslan, Soner. *Tabâkât Literatürünün Ortaya Çıkışı, Sülemî'nin Tabakatu's-Sûfiyyesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ercan, Orhan. "Bir Öğrenme Süreci Olarak Aktif Öğrenme". *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi* 5 (2004), 54-55.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvenin Temel İlkeleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 249-276.  
<https://doi.org/10.30627/cuilah.326633>
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.

- Göktaş, Vahit. "Tasavvufî Terbiye'nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 137-155. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001083](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001083)
- Gözütok, Şakir. *Sûfî Pedagojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.
- Güven, Meral. "Öğrenme-Öğretme Süreci". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Bilal Duman. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- Herevî, Abdullah Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Hücvârî, Ali b Osman. *Keşfu'l-Mahcub*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Hudgins, Bryce Byrne. *The Instructional Process*. Chicago: Rand McNally, 1971.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Kara, Ahmet. "Bireysel Öğretim Modelleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Yusuf Budak, 256-284. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk. *Letâifu'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kocaman, Kasım. "Tasavvufî Eğitimde Kullanılan Özel Eğitim Yöntemleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020), 1162-1171. [10.17719/jisr.2020.4165](https://doi.org/10.17719/jisr.2020.4165)
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Risâletü'l-Kuşeyrîyye*. thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlmine Dair*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tertîbü's-Sülûk fî Tarîki'llâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, 2910, 141a-147a.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2012.
- Kralovec, Etta - Buell, John. "End Homework Now". *Educational Leadership* 58/7 (2001), 39-42.
- Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî Ebû Tâlib. *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürîd ilâ makami't-tevhid*. haz. Asım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Merriam, Sharan B. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. San Francisco: Jossey-Bass, 2009.

- Mirzeoğlu, Ayşe Dilşad - Özcan, Gülsen. "Sınıf İçi ve Dışı Öğretim Teknikleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Süleyman Çelenk. 171-216. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.
- Nacino-Brown, R. vd. *Curriculum and Instruction; An Introduction to Methods of Teaching*. London: Macmillan Press Limited, 1992.
- Oğuzkan, Ferhan. *Orta Dereceli Okullarda Öğretim Amaç, İlke, Yöntem ve Teknikler*. Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi, 1985.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özben, Burcu Gündoğan. *İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Fen Bilgisi Dersindeki Başarılarına Ev Ödevi Çalışmalarının Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Özçelik, Mevlüt. "İmam-ı Rabbanî'nin el-Mektubat İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 363-393.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kocabay Yayinevi, 2012.
- Singin, Aynur. "Sûfî Portrelerde İnsanın Kemâl Süreci Nasıl Başlar? Kuşeyri Örneği". *Sufiyye* 10 (Haziran 2021), 49-82. <https://doi.org/10.46231/sufiyye.958784>.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed. *Avârifü'l-meârif*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- Sühreverdî, Ebû'n-Necîb Ziyâüddîn Abdülkahir b. Abdillâh. *Âdâbü'l Mürîdîn*. haz. Asım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tasavvufun Ana İlkeleri*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakatu's-sûfiyye (İlk Zahid ve Sûfiler)*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sünbül, Ali Murat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2011.
- Şahinel, Melek Gül. "Etkin Öğrenme". *Eğitimde Yeni Yönelimler*. ed. Özcan Demirel. 152-168. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Taş, Edibe. "Abdülkerîm Kuşeyrî'nin Tertîbü's-sülûk fî Tarîki'llâh Eserinin Seyr ü Sülûk Açısından İncelenmesi (Tercümesiyle Birlikte)". *The Journal of Academic Social Science* 137 (2023), 259-271.
- Taş, Edibe. *Kuşeyrî'nin Tertîbü's-Sülûk ve Sülemî'nin Sülûkü'l-Ârifin Eserleri Bağlamında Sülûk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- 
- Türcan, Talip. "Tedrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Tirmizî, Hâkim. *Büdüvü Şe'n (Her Şey Böyle Başladı)*. çev. Mahmut Ulucan - Ömer Güngören. İstanbul: Nefes Yayınları, 2020.
- Uçar, Meltem Yalın. "Öğrenci Merkezli Öğretme-Öğrenme Yaklaşımları". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Asuman Seda Saracaloğlu - Adnan Küçüköğlü, 354-392. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.
- Ün Açıköz, Kamile. *Aktif Öğrenme*. İzmir: Biliş Eğitim Yayınları, 2006.
- Vatterott, Cathy. *Rethinking Homework: Best Practices That Support Diverse Needs*. Virginia: ASCD Publications, 2009.
- Warren, Russell G. "Engaging Students in Active Learning". *Campus: Enriching the Student Learning Experience* 2/1 (1997), 16-20. <https://doi.org/10.1177/108648229700200105>
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 16. Basım, 2013.

# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 201-226.

Issue: 19, 2024, 201-226.

## Mugannî İbn Süreyc ve Emevîlerde Kültürel Hayat

Singer Ibn Suraydj and Cultural Life in the Umayyads

### Nadir Karakuş

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü  
Assoc. Prof. Dr., Hitit University, Islamic History and Arts Department, Çorum/Türkiye  
[nadirkarakus@hitit.edu.tr](mailto:nadirkarakus@hitit.edu.tr) | ORCID: [0000-0002-1508-9752](https://orcid.org/0000-0002-1508-9752) | ROR ID: [01x8m3269](https://ror.org/01x8m3269)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

##### Geliş Tarihi Date Received

22 Ocak 2024 22 January 2024

##### Kabul Tarihi Date Accepted

26 Mart 2024 26 March 2024

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

#### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin  
software. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Nadir Karakuş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nadir Karakuş).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Karakuş, Nadir. "Mugannî İbn Süreyc ve Emevîlerde Kültürel Hayat". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 201-226.

DOI: [10.52886/ilak.1423811](https://doi.org/10.52886/ilak.1423811)

Karakuş, Nadir. "Singer Ibn Suraydj and Cultural Life in the Umayyads". *Theological Academia* 19 (June 2024), 201-226. DOI: [10.52886/ilak.1423811](https://doi.org/10.52886/ilak.1423811)

#### Atıf/ Cite as

**Öz**

Emevîlerin ilk döneminde Mekke ve Medine büyük acılara sahne olmuş, Medine’de cereyan eden Harre Vak’ası’nda pek çok muhalif öldürülürken kadınların dahi taciz edildiği bilgileri verilmiştir. Makaleye konu olan İbn Süreyc’in yaşadığı Mekke ise yine Emevîler tarafından mancınıklarla tahrip edildiği gibi kutsal Kâbe de bu yıkımdan kurtulamamıştır. Bu acıları dillendirmek ise Ebû Yahyâ Ubeydullah İbn Süreyc gibi *nevvaâh* denilen ağıtçılara düşmüş, Mekke ve Medineliler, yaşanan olaylarda kaybettiklerini, bu acıklı nağmelerle anmaya başlamışlardır. Bu elim süreç, ayrıca Hicaz’da mûsikinin zenginleşmesi gibi kültürel bir hizmeti de ifa etmiştir. Kâbe’yi onarmak için getirilen İranlı işçiler farkına varmadan İslâm mûsikisinde yeni kapıların aralanmasına vesile olmuşlardır. Onların çaldıkları ud sazından çıkan farklı nağmeler, Mekkeli mugannî İbn Süreyc tarafından geliştirilerek yeni bir Arap tarzı meydana getirilmiş, bu yeni durum da Arap müziğinin tekdüze ve basit makamlardan kurtularak daha zengin bir mahiyet kazanmasına neden olmuştur. Üstelik Ubeydullah İbn Süreyc, elindeki değnekle mûsiki meclisini idare ederek bir yenilik başlatmış, yetiştirdiği öğrencilerle de bu geleneğin sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamıştır. Bu tatsız dönem, İbn Süreyc’i Emevî muhalifleri ile dost yaparken onlar için yaktığı ağıtlar ve söylediği şarkılar ise bu acı olayların sanatsal bir yansıması olarak kendisini göstermiştir. Onun bestelerine önemli şairler şiirleriyle katkı sunmuş, bu süreç de dönemin daha iyi anlaşılmasına ışık tuttuğu gibi Hicaz ve Suriye’nin kültürel hayatını da zenginleştirmiştir. İbn Süreyc’in bir yandan Emevî halifeleri ve Mekke valileri ile iyi ilişkileri, diğer yandan Emevîlere muhalefetiyle bilinen Abdullah b. Zübeyr ve Şîa ile kurduğu dostluklar ise sanat ve musîkî erbabının olaylara bakışını yansıtmıştır. Bu olaylar zinciri de İbn Süreyc’e Şam’dan Hicaz’a kadar yolculuklar yapma, kendi sanatını yayma fırsatı vermiştir. Diğer yandan ister Şam’da ister Hicaz’da olsun İbn Süreyc gibi mugannîler siyasetten ziyade kendi sanatları ile meşgul olmuş, kendilerine teveccüh gösterenlerin safına kolaylıkla dâhil olabilmişlerdir. İbn Süreyc ve Mekke’de kültürel hayat konusunda akademik bir çalışmanın yapılmamış olması araştırmayı daha anlamlı hâle getirmiştir. Bu makalede Türk asıllı olduğu zikredilen İbn Süreyc’in ailesi ve sanatı, ele alınmaya çalışılmıştır. Onun Arap mûsikisine getirdiği yenilik ve tarz yanında, kendisini himaye eden Mekkeli ve diğer eşrafın dönem mûsikisinin gelişmesine nasıl katkı sağladıkları da ortaya konmaya gayret edilmiştir. Nağmelerin olmazsa olmazı olan şiirler ve bunları kaleme alan şairlerle de süslenen olaylardan yola çıkılarak bazı tahliller yapılmıştır. Diğer yandan İbn Süreyc’in bu dönemde bazı sünnet, düğün gibi sosyal törenlerde söylediği şarkılardan yola çıkılarak dönemin daha iyi anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu başlıklarımlarla gözler önüne serilmeye çalışılan olaylar temel kaynaklar yanında modern araştırmalar ve oryantalist çalışmalarla da izah edilmeye özen gösterilmiştir. Elde edilen bulgular ve yaşanan olaylar sonucu, Mekke ve dönem mûsikisi yanında kültürel hayatın temel dinamikleri de bu süreçte kendisini ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Türk Din Mûsikisi, Emevîler, İbn Süreyc, Mugannî, Nağme.

---

**Abstract**

In the first period of the Umayyads, Mecca and Medîna witnessed great suffering, and it is reported that many opponents were killed and even women were raped in the Battle of al-Ḥarra in Medîna. Mecca, where Ibn Suraydj, who is the subject of this article, lived was also destroyed by the Umayyads with catapults, and the holy Kabah was not spared from this destruction. It fell to mourners called *nawwah* (*wailer*) such as Abū Yahyā 'Ubaydullāh Ibn Suraydj to express these sufferings, and the people of Mecca and Medîna began to commemorate those they had lost in these events with these sad songs. This tragic process also performed a cultural service such as the enrichment of music in the Hejaz. The Iranian labourers who were brought to repair the Ka'bah were unknowingly instrumental in opening new doors in Islamic music. The different melodies emanating from the oud instrument played by them were developed by the Makkan mughannî Ibn Suraydj to form a new Arabic style. This caused Arabic music to gain a richer character by getting rid of monotonous and simple maqams. Moreover, 'Ubaydullāh Ibn Suraydj initiated an innovation by conducting a musical assembly with a staff in his hand and ensured the transmission of this tradition to the next generations with the students he trained. While this unpleasant period made Ibn Suraydj friends with Umayyad opponents, the laments and songs he sang for them manifested itself as an artistic reflection of these painful events. Important poets contributed to his compositions with their poems, and this process enriched the cultural life of Hejaz and Syria as well as shed light on a better understanding of the period. Ibn Suraydj's good relations with the Umayyad caliphs and the governors of Mecca on the one hand, and his friendship with Abdullah b. Zubayr and the Shia, who were known for their opposition to the Umayyads, on the other hand, reflected the view of the art and music connoisseurs on the events. This chain of events also gave Ibn Suraydj the opportunity to travel from Damascus to Hejaz and to spread his art. On the other hand, whether in Damascus or the Hejaz, musicians like Ibn Suraydj were preoccupied with their art rather than politics, and they could easily join the ranks of those who favoured them. The lack of an academic study on Ibn Suraydj and cultural life in Mecca has made this research more meaningful. In this article, the family and art of Ibn Suraydj, who is said to be of Turkish origin, are discussed. In addition to the innovation and style he brought to Arabic music, an effort has been made to reveal how the Meccans and other notables who patronised him contributed to the development of the music of the period. Some analyses have been made based on the events embellished by the poems, which are indispensable for melodies, and by the poets who wrote them. Furthermore, an attempt has been made to better understand the period by starting from the songs Ibn Suraydj sang in some social ceremonies such as circumcision and weddings in this period. In addition to the basic sources, modern research and orientalist studies have also been taken care to explain the events that are tried to be revealed under these headings. As a result of the findings and events, the basic dynamics of cultural life as well as Mecca and the music of the period have revealed themselves in this process.

**Keywords:** History of Islam, Turkish Religious Music, Umayyads, Ibn Suraydj, Singer, Tune.

## Giriş

Ebü Yahyâ Ubeydullah İbn Süreyc (ö. 98/716 ?), Mekkeli bir mugannî ve bestekâr olarak Hicaz musikî ekolüne farklı zenginlikler kattığı gibi Emevîler döneminde (661-750) ilmî, kültürel ve siyasi olayların yeniden tahlil edilmesine basamak teşkil etmiştir. Bu dönem, ayrıca Mekke ve Medine'nin Emevî karşıtlığı ile çalkalandığı bir dönemdir. Harre Vak'ası<sup>1</sup> ve Kâbe'nin muhasara edilerek mancınıklarla tahrip edilmesi, Emevîlerin Kerbelâ Vak'ası'ndan sonra eleştirildikleri diğer olaylar olmuştur. Medine ve Mekke'de gerçekleşen bu olaylar da bir yandan bu şehirlerde muhalif unsurların ortaya çıkmasına sebep olmuş, öte yandan da kültürel hayat, muhalif sesler ve yüzlerle şekillenmeye devam etmiştir. İbn Süreyc gibi musikînaslar ise hem muhaliflerden hem de Emevî hanedanından iltifat ve destek görmüşlerdir.

Emevîler dönemi İslâm kültür ve sanat hayatının yaşandığı böyle kritik bir dönemde, olayların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak bu makale, dönemi anlatan ana kaynaklar yanında kültür ve sanat konusunu aydınlatacak birkaç temel eser göz önünde tutularak hazırlanmaya çalışılmıştır. İbn Süreyc ve diğer mugannîler yanında onları, yazdıkları şiirlerle destekleyen şairlere ait önemli bilgiler, 10. yüzyılda yaşamış Arap edip ve tarihçisi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *Kitâbü'l-Egâmî* adlı eserinden alınmıştır. Ancak onun, naklettiği haberleri değerlendirmedeğini, hakkında bilgi verdiği dönemleri ve özellikle tarihî şahsiyetleri, çok defa mevkileriyle bağdaşmayacak şekilde olumsuz yönleriyle ve mübalağalı bir üslûpla anlattığını bildiğimiz için diğer kaynaklarla olayları mukayese etmeyi ihmal etmedik. Yine İsfahânî'nin aynı olayı değişik yerlerde, değişik ifadelerle ve farklı kişilere nispet ettiğini, aynı şiiri değişik şairlere mal ettiğini<sup>2</sup> de göz önüne alarak başka temel eserleri de gözden geçirdik. Bunlar arasında dil ve edebiyat alanındaki çalışmalarıyla tanınan çok yönlü âlim İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *eş-Şi'r ve's-şu'arâ* ile Endülüslü âlim ve şair İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) *el-İkdü'l-ferîd* adlı eserini merkeze alarak eksikleri gidermeye çalıştık. Son dönemlerde yapılan çalışmaları da göz ardı etmeyerek Muhammed b. Sellâm el-Cumahî'ye ait *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ* gibi eserlerden de yararlanmayı ihmal etmedik. Bu konuda yazılmış olan makale ve ansiklopedi maddelerini de taradıktan sonra makaleyi tamamlayıp bir sonuca varmaya çalıştık.

Bu makalede İbn Süreyc üzerinden Mekke'deki kültür ve sanat olayları, oluşan ekoller; siyasi olayların da merkeze alınmasıyla harmanlanmaya çalışılmıştır. Çalışmada, zirveye çıkan bir devletin kendisine muhalif bir şehirde nasıl bir yol

<sup>1</sup> bk. Mehmed Bahaüddin Varol, "Harre Vakası", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 513-534.

<sup>2</sup> Hulusi Kılıç, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/316-318.

izlediğinin de cevabı verilmeye gayret edilmiştir. İbn Süreyc ile ilgili kısa ansiklopedi maddeleri kaleme alınmasına rağmen müstakil ve kapsamlı bir çalışma yapılmaması, bu araştırmayı daha özgün bir hâle getirmiştir. Öte yandan kültür ve sanat insanların kendilerine hamilik yapanların hizmetinde oldukları ve onlar için çalıştıkları, bundan dolayı görüşlerinin değişkenlik arz edip öncelikle sanatlarını icra etmeye öncelik verdikleri de gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

## 1. İbn Süreyc ve Ailesi

İbn Süreyc, muhtemelen 20/641'de Mekke'de doğmuştur. Azatlı bir köle (mevlâ)<sup>3</sup> olan Ubeydullah İbn Süreyc, kırmızı yüzlü, köse, peruk takan<sup>4</sup> ve çoğu kez sihirli nağmelerini başındaki bu peruğuyla icra eden bir kişidir. Ayrıca onun en belirgin özelliği, erkeklikle dişilik belirtilerine birlikte sahip olduğu için hünsâ olmasıdır.<sup>5</sup> Yüzünün çirkinliğinden dolayı şarkı okurken bir maske takması ise onun sihirli melodileri ve güzel sesi arasında kimsenin dikkatini fazla çekmemiş olmalıdır.<sup>6</sup> Üstelik ona Mekke'de "kapı suratlı" denilmesine rağmen o, bu tahkir edici hitaplara kızmamış, yumuşak başlı kişiliğini ortaya koymaya devam etmiştir.<sup>7</sup>

Türk olduğu söylenen babası Abdullah, Nevfel b. Abdümenâf'ın kölesi olarak karşımıza çıkarken annesinin ismiyle ilgili farklı rivayetler vardır. Muttaliboğulları'nın mevlâsı olan annesinin isminin Hind veya Rukıyye olduğu zikredilir.<sup>8</sup> Bunun dışında İbn Süreyc'in evli olduğu ve ileride daha geniş olarak bahsedileceği üzere kendisi gibi şarkı söyleyen bir kızı bulunduğu da ilâve edilmelidir.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Mevlâ, İslâm hukukunda âzat edilen köle anlamlarında kullanılan bir terimdir. bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi smaâti'l-inşâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/5, 272, 448.

<sup>4</sup> Ebü Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü mübtede' ve'l-haber fi tarihî'l-arab ve'l-berber ve âsirihim min zevi's-şe'ni'l-ekber*, thk. Halil Şahâde (Beirut: Dâru'l-Fîkr, 1408/1985), 7/598-599.

<sup>5</sup> Ebü Ömer Şihâbüddin Ahmed İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Abdülmecid er-Ruhaynî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 8/99; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihî'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 7/255; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddin Yûsuf Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 10/153.

<sup>6</sup> Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, thk. İhsan Abbas vd. (Beirut: Dâru Sâdır, 1429/2008), 1/167; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 10/153.

<sup>7</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/168.

<sup>8</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/167; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 10/153.

<sup>9</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/210.

## 2. Ağıt Okuması

İbn Süreyc, şarkıcılıktan önce Mekke’de yaygın bir meslek olan ağıtçıdır. Daha açık bir ifadeyle o, ölülerin ardından mersiye okuyup ağıtlar yakan bir kimsedir. 63/683’te Medinelilerle Emevî kumandanı Müslim b. Ukbe el-Mürri’nin (ö. 63/683) askerleri arasında cereyan eden ve pek çok Medinelinin şehit edildiği Harre Vak’ası’nın haberleri Mekke’ye ulaştığı zaman Ebû Kubeys Dağı’na çıkan İbn Süreyc, bu ölüler için ağıtlar yakmıştır. İbn Süreyc’i dinleyenler hem onun nağmeli feryatlarını beğenmiş hem de büyük bir hüzne boğulmuşlardır.<sup>10</sup> Bundan dolayı, haklı olarak İbn Süreyc için, “zamanının en ünlü mersiyehanı” ibaresi kullanılmıştır.<sup>11</sup> Onun hakkında Diyanet İslâm Ansiklopedisi’ndeki maddeyi kaleme alan Günel, Harre Savaşı’nda ölenler için yakılan bu ağıtın İbn Süreyc’in kariyerinin en önemli başlangıcı olduğunu ifade etmiştir.<sup>12</sup>

## 3. İslâm Musikîsine Kattığı Değerler ve Mugannîliği

Medineli musikîşinas Tuveys (ö. 92/711), nasıl ki ritmi Hicaz musikîsine kazandırarak bunun zengin örneklerini vermişse, Mekkeli İbn Süreyc de ud enstrümanını Arap musikîsine kazandıran ilk kişi olmuştur.<sup>13</sup> Bunun yanında İbn Süreyc, Hicaz’da Tuveys’ten sonra gelen mugannî olarak kayıtlarda yer almıştır.<sup>14</sup> İbn Süreyc’in Arap-İslâm musikîsine kazandırdığı bu sazın ud değil de İran rebabı olduğunu iddia edenler de vardır.<sup>15</sup>

İbn Süreyc’in ud sazını Mekke’den diğer Hicaz bölgelerine de kazandırması ile ilgili yaygın bir rivayet vardır. Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) tarafından Kâbe’yi yeniden inşâ etmek üzere 65/684’te İran’dan Hicaz’a getirilen işçiler, aynı zamanda istirahat saatlerinde ud çalıp şarkılar söyleyerek dinlenmeye çalışmıştır. Böylece ud sazını tanıyan İbn Süreyc, ud sazının perdelerini ve mızrap yapısını öğrenmiştir. Bundan sonra da Arapların “lahn” (çoğulu elhân) dedikleri nağmeler, Mekkeliler tarafından oldukça beğenilmiştir. İbn Süreyc, bu şarkıları kendisinin daha iyi söyleyebileceğini iddia ederek işe koyulmuş, öğrendiği sazın armonisinin yardımıyla gerçekten de bu işi başarmıştır.<sup>16</sup> Onun şarkılarını okuduğu dönem ise

<sup>10</sup> İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 1/170-171. *Egânî*’de Müslim b. Ukbe ismi, lakabı dikkate alınarak Müsrif olarak kaydedilmiştir.

<sup>11</sup> Hilal Görgün, “Sükeyne bint Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/45-46.

<sup>12</sup> Fuat Günel, “İbn Süreyc, Ubeydullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/366-367.

<sup>13</sup> İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 1/168.

<sup>14</sup> İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 1/170.

<sup>15</sup> Carl Brockelmann, “İbn Süreyc”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/824-825.

<sup>16</sup> İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 1/168; Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân*, 10/153.

Hz. Osman (644-656) ile Süleyman b. Abdülmelik (715-717) dönemleri arasında gösterilmiştir.<sup>17</sup>

İnsanların yaptıkları göçler gibi enstrümanların da yaptıkları yolculuklar olmuştur. Bu vesileyle ud sazının, Kâbe'yi onarmak üzere gelen İranlı sanatkârlardan çok önceleri Mekke'ye getirildiğini belirtmeden geçmemeliyiz. Ud sazını, Mekke'ye getiren kişi olarak karşımıza Nadr b. Hâris (ö. 2/624) çıkmıştır. İslâm'a olan karşıtlığı ile tanınan Nadr, Hîre ve İran'a yaptığı ticari yolculuklarda ud çalmayı ve Fârisî tarzda şarkı söylemeyi de öğrenmiştir. Fars sanatına olan hayranlığı bununla da kalmayan Hâris, gittiği bölgelerde karşılaştığı güzel sesli cariyeleri Mekke'ye getirerek buradaki eğlence ve müzik kültürünün zenginleşmesine katkı sağlamıştır.<sup>18</sup>

İslâm musikîsi tarihinde dört büyük şarkıcıdan birisi olarak görülen İbn Süreyc,<sup>19</sup> ud sazıyla Hicaz nağmelerini zenginleştirdiği gibi elindeki özel bir değnekle meclisi bir saf gibi idare etme öncülüğünü yapmış, bu konuda da ilkler arasında ismini ölümsüzleştirmiştir.<sup>20</sup> Abbâsîler döneminde (750-1258) yaşayan İran kökenli musikîşinas, mugannî ve şair Ebû İshâk İbrâhim el-Mevsilî (ö. 188/804), ud çalmanın üç yolu olduğunu ve bunların hepsini de İbn Süreyc'in hakkıyla icra ettiğini dile getirmiştir. Udun bu üç tarz icrasının ise ilkinin mızrabın insanları eğlendirici şekilde kullanılması, ikincisinin kahramanlık ve incelleme, üçüncüsünün ise mızrabın hikmet ve kusursuzlukla vurulması olduğu belirtilmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca İbrâhim el-Mevsilî, İbn Süreyc'i Mekke'de en güzel şarkı okuyan kimse olarak tanıtmıştır.<sup>22</sup>

#### 4. İbn Süreyc'in Hamileri

Yukarıda bahsettiğimiz gibi İbn Süreyc, aslen Türk olan bir mevlânın oğlu olarak karşımıza çıkmış,<sup>23</sup> Hicaz musikîsinde cariyeye ve kölelerin ezici üstünlüğünü bir kez daha şahsında ortaya koymuştur. Bu zengin birikiminde tesirlerinde kaldığı Tuveys, İbn Miscâh gibi selefi olan musikîşinaslar etkili olmuştur.<sup>24</sup> Ayrıca kendisine

<sup>17</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/167.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ vd. (Kahire: y.y., 1375/1955), 1/300; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûnî'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 16/220.

<sup>19</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/98; Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/423. Diğer üç meşhur muganni ise Yûnus el-Kâtib tarafından Garîz, İbn Muhriz ve İbn Miscâh olarak zikredilmiştir.

<sup>20</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 10/153.

<sup>21</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/117; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fi mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 2/281.

<sup>22</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/168.

<sup>23</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/168; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 10/153; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 4/250.

<sup>24</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/168.

hamilik yapacak kişiler de onun kariyerini geliştirmesine katkı sağlamışlardır. Bunlardan birisi Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) güzellik ve cazibesıyla bilinen Sükeyne (ö. 117/735) adlı kızıdır. Şairlere karşı cömertliği ve yaptığı evlilikleri ile tanınan, güzelliğiyle göz kamaştırın bu hanım, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) evlilik teklifini reddetmesi ile de tarihte adından bahsettirmiştir.<sup>25</sup>

Ehl-i Beyt'ten olan Sükeyne, İbn Süreyc Medine'ye geldiği zaman onunla görüşmüştür. Ayrıca kendisi de hac ibadeti için Mekke'ye gittiğinde İbn Süreyc'den mûsiki nağmeleri dinlemiştir. Bunun dışında Mekke'den gönderdiği şiirleri bestelemesini talep ettiği de olmuştur. Bir keresinde Sükeyne bnt. Hüseyin b. Ali, İbn Süreyc'e bir şiir göndererek onu bestelemesini istemiş, İbn Süreyc de hamisinin arzusunun yerine getirerek bu şiiri bestelemiş, ardından da o dönem "nevvâh" denilen<sup>26</sup> ağıtçıların önünde bu besteyi icra etmiştir. Sükeyne, Abdülmelik ismindeki kölesini de eğitmesi için İbn Süreyc'e göndermiştir. İbn Süreyc, bu köleyi ağıt yakma konusunda ders vererek eğitmiştir. Sükeyne'nin üvey amcası Muhammed b. Hanefiyye, Muharrem 81/Mart 700'de Dımaşk'tan Medine'ye dönerken yolda vefat etmiş ve Bakî Mezarlığı'na defnedilmiştir. Ona ağıt yakacak en ehil kişi olan İbn Süreyc bu sırada hasta olduğu için bu görevi öğrencisi Abdülmelik üstlenmiştir. İbn Süreyc'in yetiştirip eğittiği Abdülmelik, ağıt yakma işini layıkıyla yaptığı için de kendisine "Garîz" lakabı verilmiştir. Bu olayı daha da zengin ayrıntılarla süsleyen ise İbn Süreyc'in bu hadiseden sonra ağıt yakmayı bırakarak kendisini tamamen şarkı söylemeye vermiş olmasıdır.<sup>27</sup>

Bir başka hamisi ise Hamza b. Abdullah b. Zübeyr'dir. İbn Süreyc'in sesini oldukça beğenen Hamza, kendisine iltifatlar ettiği gibi ona bazı ihsanlarda da bulunmuştur.<sup>28</sup> Yine İbrahim el-Mevsilî kaynaklı bir rivayetten öğrendiğimize göre, aynı aileden Abdullah b. Mus'ab b. Zübeyr de İbn Süreyc'in şarkılarına meftun

<sup>25</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikli (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1959), 2/195; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 31/132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 3/385; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Muhtasar-ı târih-i Dımaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 10/258; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 8/335.

<sup>26</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 11/144; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 7/393; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 9/394; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/265; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 10/261; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 15/530; Ebû Muhammed Takıyyüddîn el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/200, 245; Ebû Muhammed Takıyyüddîn el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât-ı ve'l-asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/331; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5/154.

<sup>27</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 1/171.

<sup>28</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 6/435; 9/449.

olmuştur. Bir gece Ebû Kubeys Dağı'na çıkmış ve burada dinlenirken bir şarkı işitmiştir. Böyle ıssız bir gecede işittiği bu melodilerin gaipten gelen sesler olabileceği endişesiyle korkmuşsa da bu seslerin o civarda şarkı söyleyen İbn Süreyc'den geldiği anlaşılmış ve kendisine iltifat etmiştir.<sup>29</sup> Böylece ona hamilik eden şahsiyetlerin hepsinin Emevî karşıtı olduğu müşahede olunmuştur.

### 5. İbn Süreyc'in Şarkılarını Bestelediği Şairler

İbn Süreyc'in şarkıları için şairlerine başvurduğu bazı büyük şairler vardır. Bunlardan birisi de muallaka şairlerinden olan Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî'dir (ö. 614 ?).<sup>30</sup> İbn Süreyc'in Antere'den bestelediği şarkılarda daha çok aşk ve kahramanlık temaları hâkimdir.<sup>31</sup>

Şair Ömer b. Ebû Rebîa (ö. 93/711-712); İbn Süreyc'in, şairlerini bestelediği en önemli kişi olarak karşımıza çıkmıştır. İbn Süreyc'in şairlerini bestelediği Ömer b. Ebû Rebîa'nın Emevîler döneminin ünlü aşk şairi olduğu hatırlanırsa, İbn Süreyc'in şarkılarındaki ana tema da kendini belli etmiş olur. Şair Ömer'in şairlerindeki en belirgin özellik, güzel kadınları öven ifadelerle süslü olmasıdır.<sup>32</sup> Aşk şairi Ömer, Hadramutlu bir savaş esiri olan annesi Mecc ile baharat ticaretinden oldukça zengin olmuş Benî Mahzûm'dan olan babası Abdullah kanalıyla asil ve geniş bir aileye mensuptur. İbn Süreyc dışında İbn Miscâh, Garîz, Begüm ve Esmâ gibi Mekkeli; Ma'bed, Delâl, İbn Âişe ve Cemîle gibi Medineli şarkıcılar onun şairlerini bestelemiştir.<sup>33</sup> Ömer b. Ebû Rebîa, kadınlara karşı ilgisini Emevî halifelerinin kızlarına karşı da devam ettirince Ömer b. Abdülazîz tarafından Kızıldeniz'deki Dehlek Adası'na sürgüne gönderilmiştir.<sup>34</sup> İbn Süreyc'in Ömer b. Ebû Rebîa'dan bestelediği şarkıları meşhur mugannîye Cemîle'nin terennüm etmesi ise onun kariyerine katkıda bulunmuştur.<sup>35</sup>

Ömer b. Ebû Rebîa ve İbn Süreyc arasındaki ilginç bazı benzerlikler, bu dönemin sosyal ve kültürel açıdan daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Ömer b. Ebû Rebîa oldukça yakışıklı ve İbn Süreyc ise son derece çirkin görünümlü olmasına rağmen ikisini birleştiren husus şiir olmuştur. *el-Egânî*'de İbn Süreyc'in Ömer b. Ebû Rebîa'nın şairlerinden bestelediği dizeler teferruatıyla verilirken satır

<sup>29</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/176-177.

<sup>30</sup> Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, nşr. Ahmed M. Şâkir (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/171-175.

<sup>31</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/180.

<sup>32</sup> İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 5/384.

<sup>33</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/65-66.

<sup>34</sup> A. Ferîd Rifâî, *Asrû'l-Me'mûn* (Kahire: y.y., 1346/1928), 64; Clement Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin (Ankara: Tisa Matbaacılık Yayınları, ts.), 58.

<sup>35</sup> İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 7/56-57.

aralarından ikisini bir araya getiren bir başka özelliğın de şarap olduğu görülmüştür.<sup>36</sup> Makalenin ilerleyen satırlarında bu önemli şairden yine bahsedilecektir.

Hız. Muhammed'in şairi olan sahâbî Hassân b. Sâbit'in oğlu şair tâbî Abdurrahman b. Hassân (ö. 104/722-23), İbn Süreyc'e güfte konusunda kaynak olan bir diğer şahsiyettir. İbn Süreyc, Abdurrahman b. Hassân'ın şiirlerinden bestelediği bir şarkıyı, remel türlerinden "el-Vustâ (orta tarz)" ile okumuştur.<sup>37</sup> Bir başka şair ise çok fazla tanınmayan Amr b. Yahyâ el-Mekkî'dir. Anladığımız kadarıyla İbn Süreyc'in şiirini en az bestelediği şair Mekkeli, bu zat olmalıdır.<sup>38</sup> İbn Umâre es-Sülemî, "Cemîlü Büseyne" diye tanınan meşhur Arap şairi Cemîl b. Abdullah b. Ma'mer el-Uzrî (ö. 82/701), hiciv şairi Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728 ?), Yezîd b. Muâviye, Ahvas, Urve b. Uzeyne ve dönemin Hıristiyan Arap şairlerinden Ebû Mâlik Gıyâs el-Ahtal (ö. 92/710-11) gibi şairler de onun, şiirlerini bestelediği kimselerdir.<sup>39</sup>

Dönemin şairleri içerisinde Cemîl b. Ma'mer'in küçük yaşta âşık olup bir türlü evlenemediği sevgilisi Büseyne için yazdığı gazel kasideler, bu dönemde Ömer b. Ebû Rebîa'nın yazdığı aşk şiirlerinden sonra Arap şiirinin en önemli örneklerinden kabul edilmiştir.<sup>40</sup> Bu dönem yazılan aşk şiirleri içinde İbn Süreyc'in şarkılarını okuduğu Cerîr b. Atıyye'nin unutulmaz gazellerinden birisi, Cerîr'in eşi Hâlîde için yazdığı "el-Kasîdetü'n-Nûniyye", bu dönem edebî hayatının en başta gelen ürünleri arasında yer almıştır. Yine Cerîr'in çok sevdiği, eşinin ölümü üzerine yazdığı mersiye de bu duygu zarafetini zirveye taşıyan örnekler arasında zikredilmiştir.<sup>41</sup> İbn Süreyc'in de başlarda ağıt okuyan bir nevvâh olduğunu hatırlayacak olursak, onun nağmelerindeki derinlik ve nağme zenginliğinin altında bu büyük şairlerin eserlerinin ne kadar önemli olduğunu kavrarız. Cerîr'in yaşadığı topraklarla ilgili bir beyti, Hicaz ve çevresinde dillere destan olmuştur:

*"Tihâme'ye sevgiler, Necd'e sevgiler,*

*Yüksek tepeler ve yamaçlar gözlerimi yaşarttı."*<sup>42</sup>

<sup>36</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/174-175.

<sup>37</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/181. Bu "orta tarz" ifadesini, günümüzde dört sestten kız ney akordu ile okumak olarak değerlendirebiliriz. Buna da başka bir ifadeyle (makamlara göre değişiklik arz etse de) genellikle "si" notasından verilen karar diyebiliriz.

<sup>38</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/183.

<sup>39</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/191-194, 201.

<sup>40</sup> Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, nşr. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1394/1974), 2/669-675; Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Bûlisiyye, ts.), 248-250.

<sup>41</sup> Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/297-302; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası Yayınları, 1973), 76, 79.

<sup>42</sup> Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Câhiliyye Arapları*, çev. Levent Öztürk (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 36.

Cerîr'in Mekke'ye geldiğinde, başka şarkıcıların nağmelerini mahredden okurken İbn Süreyc'in gönülden okuduğunu zikretmesi ise kendisine verilen değer anlaşılmaya açısından oldukça önemli bir bilgidir. Aynı sayfadaki farklı bir paragrafta da Cerîr'in İbn Süreyc için "mugannîlerin efendisi" tabirini kullanması, bu gerçeğin bir başka yansıması olarak karşımıza çıkmıştır.<sup>43</sup>

İbn Süreyc'in şiirlerini besteleyip okuduğu Hıristiyan Arap şairi Ahtal'ın aşk üzerine bilinen meşhur bir şiirine rastlanmamıştır. Sadece annesi Leylâ'nın ölümünden sonra kendisine keçi çobanlığı yaptıran üvey annesinin aşırı baskılarından dolayı onu iki beyitle hicvetmiştir. Bunun dışında Ahtal'ın şiirlerinin genellikle şarap ve Emevî devlet adamlarını methetme üzerine kurulu olduğunu belirtmeliyiz.<sup>44</sup> Hıristiyan şair Ahtal'ın boynundaki altın haçı ile Halife Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) huzuruna izinsiz girip çıkması, bu dönem şair ve musikînaslarına verilen değer anlaşılmaya açısından oldukça önemlidir.<sup>45</sup> İbn Süreyc'in Ahtal'dan okuduğu bestelerin ise Emevî sarayında geçirdiği günlere ait olduğu söylenebilir.

## 6. Emevî Halifeleri ve İbn Süreyc

İbn Süreyc'in, Emevîlere en fazla muhalefetin olduğu ve Abdullah b. Zübeyr'in halifeliğini ilan ettiği Mekke'de yaşaması, onu muhalifler ile birlikte olmaya sevk etmiş, zaman zaman onların hamiliğine sığınmıştır. Buna rağmen onun ses ve tarzının mükemmelliği, kendisini Emevî halifeleri ve valileri ile buluşturmuştur. İlk temasa geçtiği halife, II. Yezîd'dir. Bu karşılaşma, olayın içine şair Ömer b. Ebû Rebîa'yı da dâhil etmiştir.

Ömer b. Ebû Rebîa, Mina'da gördüğü güzel bir kız için şiir yazmış ve ardından oldukça romantik bir havaya bürünmüştür. Bu halet-i rûhiyeden kurtulmak için de İbn Süreyc'e bu kargaşa, toz ve kalabalığın içinden kaçarak تنها bir yere gitmeyi teklif etmiştir. Bu teklife sıcak bakan İbn Süreyc, hizmetçilerine Mekke'ye giderek kendilerine yiyecek ve diğer gerekli malzemeleri getirmelerini istemiştir. Kendisi ise Mekke'nin kuzeyindeki Kesîb mevkiinde konaklamış ve burada sanatını icra etmeye başlamıştır. Elindeki defîyle şarkılar söylemiş, onun sihirli nağmelerini işiten hacılardan bir kısmı büyük bir zevkle onu dinlemiştir. Akşam olup hava biraz

<sup>43</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 1/206.

<sup>44</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/67; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 48/111; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/208; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 6/86; Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/451-483; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 393-404; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 1/201-202.

<sup>45</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 48/107-113; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı târîh-i Dimaşk*, 6/44; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 4/385; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/324-325.

serinleyince İbn Süreyc'in sesi daha da tizleşmiş, ancak bu durum hac ibadetinin engellendiği gerekçesiyle diğer hacılar tarafından tenkit edilmiştir. Beklemediği bu tepki karşısında sesini kısmak zorunda kalan İbn Süreyc'in morali, yanına gelen gizemli bir süvari ile yeniden düzelmiştir. Atının üzerinden inmeyen bu adam, İbn Süreyc'den biraz önce söyledikleri nağmelere devam etmesini istemiş, Mekkeli mugannînin nağmeleri ile huzur bulmuştur. Çok fazla vakti olmadığını söyleyen süvari, daha fazla dinleyemediği için üzüntüsünü dile getirdikten sonra yanında bulunan değerli eşyayı İbn Süreyc'e hediye etmiştir. Bu gizemli adam ayrıldıktan sonra onun verdiği yüzük ve elbiseyi gören bazı kişiler, o süvarinin Yezîd b. Abdülmelik (720-724) olduğunu anlamışlardır. Daha sonra İbn Süreyc şair Ömer b. Ebû Rebîa ile buluşmuş ve onunla mescitte akşam yemeği yemişlerdir. Burada süvarinin verdiği yüzük ve elbiseyi gören halktan bazıları bunların Yezîd b. Abdülmelik'e ait olduğunu yeniden ikrar etmişlerdir.<sup>46</sup>

Burada ismi geçen Emevî halifesi II. Yezîd'in çocukluğundan beri şiiir ve eğlenceye düşkün olduğunu da belirtmek gerekir. II. Yezîd, Horasan valisi olan Yezîd b. Mühelleb (ö. 102/720) İsyanı'nın 14 Safer 102 / 24 Ağustos 720'de bastırılıp saltanatının temellerinin güçlendirilmesinden sonra,<sup>47</sup> devlet işleriyle ilgilenmeyi bir tarafa bırakmış, kendini eğlenceye vermiş, vaktini daha ziyade Habâbe ve Sellâme adındaki cariyelerinin söylediği şarkılar eşliğinde içki meclislerinde oyun ve eğlenceyle geçirmiştir.<sup>48</sup> Bu iki cariyenin nüfuzları o kadar artmıştır ki, saraydan bir makama nâil olmak isteyenler onlara müracaat ederek arzularına kavuşmuşlardır. Emevîlerin Irak genel valilerinden Ömer b. Hübeyre'nin (ö. 110/728) eriştiği yüksek mevkiine Sellâme ve Habâbe'nin aracılığıyla oturduğu dahi söylenmiştir.<sup>49</sup>

II. Yezîd, Emevî halifelerinin çoğunun aksine nedimler ve şarkıcılarla vakit geçirmiş ve onlarla şakalaşarak çevresinin tenkitlerine sebep olmuştur.<sup>50</sup> Üstelik onun ölümünün, kendisine şarkılar okuyan güzel cariyesi Habâbe'nin vefatına dayanmadığı için olduğu zikredilmiştir. Karısı Sa'de tarafından 4.000 dînara satın alınarak kendisine hediye edilen Habâbe'nin okuduğu şarkılardan dolayı onunla çok

<sup>46</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/172-173.

<sup>47</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/332-333; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/603-604; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/170; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/135-139; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/301-309; V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, nşr. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 199.

<sup>48</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 8/262, 268; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/22-24; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 32/208; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/109-111; Yâkût, *Mu'cem*, 3/237; İmâdüddîn İsmâil b. Alî Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 1/203; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/56-63; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/14-15; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 1/255; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/208-209.

<sup>49</sup> Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 153.

<sup>50</sup> Halîl Şâkir Hüseyin, "Hükümü Yezîd b. Abdilmelik", *Âdâbü'r-Râfideyn* 16 (1986), 353-372; Yûsuf el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1985), 278-282.

sık vakit geçiren II. Yezîd, gözdesinin ölümüne inanamamış, cesedi kokmasına rağmen onu defnettirmeye yanaşmamıştır. Sonunda ısrarlar üzerine Habâbe'nin defnine müsaade etse de bir müddet sonra kendisi de hayata gözlerini yummuştur. Onun, gözdesi Habâbe mezara gömülmesine rağmen eline bir kazma alarak kabri açmaya çalıştığına dair rivayetler<sup>51</sup> ise tarih sayfalarında sadece uydurulmuş tuhaf hikâyeler olarak yerini almıştır.<sup>52</sup>

İbn Süreyc'in halifeler tarafından Emevîlerin başkenti Dimaşk'a dahi çağırıldığını görüyoruz. Velîd b. Abdülmelik (705-715), Mekke valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye (ö. 126/743)<sup>53</sup> mektup yazarak İbn Süreyc'i kendisine göndermesini emretmiştir. Huzuruna geldiği zaman protokol kurallarına aykırı olarak onu yanına çağırmıştır. Sarayda kendisini çokça dinleyen ve beğenen Velîd, İbn Süreyc'e bol para ve giysiler verilmesini emretmiştir. İbn Süreyc'in Ahvas'ın şiiirinden okuduğu bir şarkı ise Halife'yi oldukça mutlu etmiştir. Ayrıca Halife Velîd'e şair Adî b. er-Rika' el-Âmilî'nin kendini metheden şiiirini okuyan İbn Süreyc, nağmeleri ile onu memnun etmiş, şarkı bitince Velîd tarafından şahsına iltifat edilmiştir. Bu konuşmanın sonunda İbn Süreyc bir âyet okuyarak Kur'anî bilgisinin ne kadar ileri seviyede olduğunu da göstermiştir.<sup>54</sup>

İbn Süreyc'in özel teveccühüne nâil olduğu bir başka Emevî halifesi, Süleyman b. Abdülmelik'tir (715-717). Onun veliahtlığı döneminde hac mevsiminde Mekke'de düzenlenen bir musikî yarışmasında İbn Süreyc birinci olmuş ve Halife'den yüz bin dirhem ödül kazanmıştır.<sup>55</sup> Bu günlerde İbn Süreyc, nağmeler eşliğinde Süleyman'ın yanına girmek istemiş ancak hâcib ona kapıyı kapatmıştır. Buna rağmen İbn Süreyc'i sesinden tanıyan Süleyman, onun içeriye alınmasını emrederek bu ünlü mugannîden şarkısına devam etmesini istemiştir.<sup>56</sup> Ancak Süleyman, 97/715 yılında halife olunca musikîden uzaklaşmış ve şarkıcılarla vakit geçirmeyi sonlandırmıştır.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/22-24; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcû'z-zehab ve meâdimu'l-cevher*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1402/1982), 3/207/210.

<sup>52</sup> Nadir Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi Ebu Müslim el-Horasanî* (İstanbul: Nevâ Yayınları, 2017), 14.

<sup>53</sup> Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Mekke valisi olması ile ilgili olarak bk. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/310; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 7/363; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/440; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 16/139; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/301; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/18; Kemâlüddin İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 7/3073; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/316; Ebü'l-Vefâ Sibt İbnü'l-Acemî, *Kumûzü'z-zehab fi târîh-i Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 2/32.

<sup>54</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/196-200. İbn Süreyc, bu sohbet sonrası Halife Velîd'e Neml Süresi 40. âyetten bir bölüm okumuştur: "Bu Rabb'imîn lütfundandır; şükür mü edeceğim yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınamak içindir."

<sup>55</sup> Selman Benlioğlu, *Saray ve Musikî* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 29. Burada bu ödülün on bin dirhem olduğu zikredilir.

<sup>56</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/126, 209; İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 3/187; Henri George Farmer, *A History of Arabian Music* (London: Luzac Publishing, 1929), 62.

<sup>57</sup> Mustafa Kılıç, "İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 399-454.

İbn Süreyc, Emevîler döneminin belki de en meşhur valisi olan ve zalimliği ile ün yapmış Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714) ile Mekke'de birlikte bulunmuştur. Haccâc, 73/692 yılında Emevîlerin en büyük kâbusu olan ve Mekke'de kendisini halife ilan eden Abdullah b. Zübeyr üzerine yürüyüp onu öldürmüş ve burada hâkimiyetini tesis etmiştir.<sup>58</sup> Fasih ve beliğ bir dile sahip olmasıyla da tanınan Haccâc'ın, Mekke'de bir süre kaldığı bu günlerde, İbn Süreyc ile yolu kesişmiştir. Bu kritik zaman diliminde Haccâc, hac ibadetinin yapılmasında bazı güvenlik endişeleri duyarken İbn Süreyc de Mekke eşrafından İbn Âmir'in bahçesinde (bostanında) şarkılar söyleyerek bu gergin ortamı yumuşatmaya çalışmıştır.<sup>59</sup> *el-Egânî'* de geçen bu bilgilerin, Haccâc'ın ibadet hayatında dikkatli ve düşmanlarına karşı da disiplinli bir mücadele veren birisi olmasıyla çeliştiği de ifade edilmelidir.

## 7. İbn Süreyc ve Dönem Âlimleri

8. yüzyılın başlarında Mekke, pek çok âlimin de burada yaşadığı veya hac için geldiği bir şehir olarak karşımıza çıkmıştır. İbn Süreyc'in kendisiyle sohbet edip feyz aldığı kişi, Tâbiîn devri Mekke fıkıh mektebinin tanınmış temsilcisi olan muhaddis ve müfessir Atâ b. Ebû Rebâh'tır (ö. 114/732). İbn Süreyc gibi azatlı bir köle olan Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Süreyc ile birlikte Ömer b. Abdülazîz'in Medine valiliği esnasında (706-717) birlikte bulunmuşlardır.<sup>60</sup> Bu süre içinde Ömer b. Abdülazîz'in şarkı söyleyen İbn Süreyc'in yanına uğrayarak onu dinlediği de zikredilmiştir. Takvasıyla meşhur olan Ömer b. Abdülazîz, bu güzel sesi işitince onu söyleyenin Kur'an okuyan bir kârî olarak karşısına çıkmasının kendisini ziyadesiyle memnun edeceğini ifade etmiştir.<sup>61</sup>

Atâ b. Ebû Rebâh'ın oğlunun sünnet düğününde gelişen bazı olaylar, bu dönemin büyük âlimleriyle şarkıcıları arasında ortak noktaları da ortaya çıkarmıştır. Atâ'nın sünnet düğününe gelen özel misafirlerinin isteğiyle herkes dağıldıktan sonra İbn Süreyc ve öğrencisi Ebû Yezîd Abdülmelik el-Garîz (ö. 98/717 ?) çağırılmıştır. Başka bir eve alınan Mekkeli şarkıcılar, misafirlerin uykusu gelinceye kadar çaldıkları def eşliğinde şarkılar söylemişlerdir. Bu esnada iki şarkıcı ortak nağmeler okumuş, Atâ b. Ebû Rebâh da bu şarkıları dinlemiştir. Tâbiîn devri Mekke fıkıh mektebinin bu en tanınmış siması, bu esnada şarkıların ritmine de ayak uydurmaya çalışmıştır. Öte yandan söylenen şarkıların Ömer b. Ebû Rebâ'ya ait olması da bu

<sup>58</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/399-402; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/32; 6/343; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 1/196-199; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/246; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 3/49.

<sup>59</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/209.

<sup>60</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/171-172.

<sup>61</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/177.

meclise ait bir başka teferruatır. Üstelik daha yumuşak melodilerle şarkı okuyan İbn Süreyc, meclistikler tarafından öğrencisinden daha çok beğenilmiştir.<sup>62</sup>

Bu konu, İbn Süreyc'in Mekke'de bazı şarkıcıları eğittiği gibi Atâ'nın da önemli âlimleri yetiştirmesi hususunu akıllara getirmiştir. Bunlar arasında meşhur müfessir, muhaddis ve tanınmış mezhep imamı yer almıştır. Tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721),<sup>63</sup> hadisleri Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in emriyle resmen tedvin eden tâbiînden İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742), Evzâiyye mezhebinin kurucusu, fıkıh ve hadis âlimi Ebû Amr Amr b. Yuhmid el-Evzâî (ö. 157/774), Hanefî mezhebinin imamı, büyük müctehid Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767) ve tefsir, hadis ve fıkıh âlimi İbn Cüreyc el-Kureşî (ö. 150/767) ilk akla gelen kimselerdir.<sup>64</sup> Bunun dışında hem Atâ b. Ebû Rebâh hem de İbn Süreyc, Mekke'de Abdullah b. Zübeyr'e Emevîlerle mücadelesinde destek vermeleriyle de tanınmışlardır.<sup>65</sup> Diğer yandan daha önce bahsettiğimiz gibi her ikisi de azatlı köle geleneğinden gelmişlerdir.

İbn Süreyc'e ait bir şarkının Kûfe'de okunması ise bu halkada başka âlimlerin de yer almasını sağlamıştır. Hadis âlimi Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl el-Hemdânî eş-Şa'bî (ö. 104/722), Kûfe'de iken hoş bir şarkı duymuş ve merakla bu şarkıyı okuyan araştırılmaya başlanmıştır. Sonunda sesin yan odalardan birisinde şarkı söyleyen bir çocuktan geldiği anlaşılmış, eş-Şa'bî'ye bu latîf şarkının İbn Süreyc'e ait olduğu söylenmiştir.<sup>66</sup> Muhaddis eş-Şa'bî'nin tâbiîn neslinin ünlü fakihlerinden olan İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714) ile birlikte Abdullah b. Mes'ûd'un önde gelen talebesi olduğunu da hatırlatarak, dönemin ilmî hayatının sanat hayatı ile birlikte gittiğini belirtmeliyiz.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/185-187.

<sup>63</sup> Hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Abdulkadir Karakuş, "Mücâhid b. Cebr'in Tefsiri ve Tefsirindeki İsrailî Rivayetlere Yaratılışla İlgili Ayetler Bağlamında Bir Bakış", *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler: Kur'an İlimleri ve Tefsir*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 1/655-670.

<sup>64</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/294; 6/20-22; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 1/56, 277; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/84-87; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/367-410; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/1525-1526; Ebû Bekr Abdullah İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, nşr. A. Jeffery (Kahire: y.y., 1355/1936), 88; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Haydarâbâd: y.y., 1375-77/1955-58), 1/98.

<sup>65</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/89; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 15/296; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/433.

<sup>66</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/207.

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/278, 291; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/288, 313; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/17; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/39.

## 8. Mekke Musikî Ekolü ve İbn Süreyc

Mekke Musikî Okulu'nun temellerini atan ilk isim olarak İbn Miscah (ö. 96/715 ?) ön plana çıkmıştır. Mekkeli siyahi bir azadlı köle olan Saîd b. Müsecceh/Miscah, İbn Süreyc'in hocası olarak kabul edilmiştir.<sup>68</sup> İbn Haldûn, bu önemli musikîşinası, hem İran kökenli hem de Medineli olarak zikrederek bazı yanlış bilgiler kaydetmiştir. Verdiği bir başka önemli bilgi ise onun Abdullah b. Ca'fer'in azadlısı olmasıdır.<sup>69</sup> İbn Miscah'ın yetiştirdiği bir başka kişinin de Medineli musikîşinası Yûnus el-Kâtib olduğunu hatırlarsak,<sup>70</sup> onun sadece Mekke için değil Medine için de önemli bir isim olduğunu anlarız. Medineli mugannî Yûnus el-Kâtib (ö. 135/752 civarı), Mekke'nin ilk ve belki de Emevî döneminin en önemli musikîşinası olarak gösterdiği İbn Miscah'ı,<sup>71</sup> Suriye ve İran'a seyahat ederek musikî birikimini artıran bir kişi olarak tanıtır. O, bu seyahatleri esnasında öğrendiği Rum ve İran şarkılarını ilk defa Arapçaya kazandırarak kültürler arası ilişkiyi başlattığı gibi İslâm musikîsinin yeni melodilerle tanışmasını da sağlamıştır.<sup>72</sup>

İbn Miscah'ın, udun perdelerini ve icra tekniklerini geliştiren kişi olması da konumuz açısından oldukça önemli bir husustur. O, ilk defa ud çalgısının perdelerini, parmakların pozisyonlarına göre isimlendirmiştir. Buna göre mutlak, açık tel perdesi; sebbâbe, işaret parmağı; vüstâ, orta parmak; hunsır, yüzük parmağı; binsır, küçük parmak perdeleri olarak zikredilmiştir. Öte yandan İbn Miscah, sonradan dört telin adları olan bam, mesnâ, mesles ve zîri birleştirerek sekiz makamın dizilerini tespit etmeyi de başarmıştır.<sup>73</sup> Onun geliştirdiği bu tekniklerin de İbn Süreyc'in ud çalma metoduna tesir ettiğini kolayca tahmin edebiliriz. Mekke Musikî Okulu'nun ilk nüvelerinin atıldığı ve udun belli esaslar üzerine icra edildiği bu başlangıç daha sonra kendisini Endülüs'te Ziryâb (ö. 238/852) aracılığıyla yeniden gösterecektir.<sup>74</sup> Üstelik bu sistem 13. yüzyıldan sonra da Kuzey ve Batı Avrupa'da da yayılarak feodal yapının nefes almasına katkı sunacaktır.<sup>75</sup> Bu önemli sürece, dolaylı olarak İbn Süreyc'i dâhil etmemiz mümkündür.

<sup>68</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/168.

<sup>69</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 2/435.

<sup>70</sup> Ahmet Hakkı Turabi, "İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1997), 225-248.

<sup>71</sup> Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 3/424. Burada tam tersi bir beyanda bulunularak İbn Miscah'ın İbn Süreyc'in öğrencisi olduğu zikredilir. Bu bilginin bir tercüme hatası olması muhtemel görünmesine rağmen, 4 ciltlik bu eserin orijinaline ulaşamamış olmamız en büyük eksikliklerdir.

<sup>72</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 3/84.

<sup>73</sup> Süreyya Agayeva, "Nota", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/205-210.

<sup>74</sup> Henri George Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (New York: G. Olms Publication, 1970), 28, 308.

<sup>75</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/437.

İbn Süreyc ve Mekke'nin diğer tanınmış musikîşinası Garîz, beraberlerindeki diğer mugannîlerle birlikte cuma günleri toplanarak yeni tarzlar ve nağmeler hakkında müzakerelerde bulunup bir nevi musikî mektebi oluşturmuştur.<sup>76</sup> Bu mektepte okunan şarkıların icracısı olarak Garîz ve diğer bazı kişiler tegannide bulunmasına rağmen İbn Süreyc geldiği zaman onlar susmuştur. Bu durum da bize bu meclislerin zirvesindeki ismin İbn Süreyc olduğunu açıkça ortaya koymuştur.<sup>77</sup>

İbn Süreyc'in şarkı okumasının daha hafif ve yumuşak olan remel ve hezec ritimlerinden oluştuğu zikredilir.<sup>78</sup> Ancak bu okulun bir diğer üyesi ve İbn Süreyc'in de öğrencisi olduğu söylenen Garîz, sakil ritimlerde ustalaşarak bu tarzda hocası olan İbn Süreyc'i geride bırakmıştır. Bu noktadan hareketle İbn Süreyc'in remel ve hezec ritimlere yönelmesinin sebebi olarak Garîz'in sakil ritimlerdeki üstün yeteneği gösterilmiştir.<sup>79</sup> Bu okulun bir başka zenginliği ise makamlar konusundadır. İshak el-Mevsilî zamanında altmış üç makam varken ondan çok önce İbn Süreyc bu makamların hepsini kullanarak ismini boş yere zirveye yazdırmamış olduğunu ortaya koymuştur. Üstelik bu bilgileri de bize konunun otoritesi kabul edilen İshak el-Mevsilî'nin (ö. 235/850) bizzat kendisi nakletmiştir.<sup>80</sup>

Medine musikî ekolünün, zaman zaman Mekke'deki musikîşinasların üstünlüğünü kabul ettiklerine şahit oluyoruz. Medineli hânende/mugannî Mâlik b. Ebü's-Semh (ö. 140/757 ?), İbn Süreyc'e iyi bir musikî icracısında bulunması gereken özellikleri sormuştur. İbn Süreyc, bu soru üzerine kendi tarzı yanında Mekke musikî ekolünün tarzını da ortaya koyan bir cevap vermiştir. Ona göre gerçek sanatkârın akılları doyurup gönülleri doldurması, vezni güzel kullanması, güfteyi gramer kurallarına uygun şekilde okuması, uzun ve kısa nağmelerin hakkını vermesi, ahenge dikkat etmesi, bilhassa kelime ve cümledeki vurguları iyi kavrayarak sazandelerle uyum sağlaması gerekir. Mâlik bu cevabı hânende Ma'bed b. Vehb'e (ö. 126/744) iletince Ma'bed, musikî hakkında Kur'an'da bir tarif yer alsaydı ancak bu şekilde olacağını söyleyerek İbn Süreyc'in kariyerini kendi tabiri ile taltif etmiş, onaylamıştır.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/258.

<sup>77</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/177, 205.

<sup>78</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/178.

<sup>79</sup> Şevkî Dayf, *eş-Ş'îr ve'l-gınâ fi'l-Medîne ve Mekke li-asrı Benî Ümeyye* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1976), 201-202.

<sup>80</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/178-179. Günel, "İbn Süreyc, Ubeydullah", 20/366-367. Günel burada "remel" kelimesini, makam olarak değil de beste olarak kaydetmeyi tercih etmiştir. Ancak İbn Süreyc'in bestelerinin altmış sekizin çok üstünde olduğuna dair *el-Egânî*'deki bilgilerden yola çıkarak bu kelimenin beste anlamını taşıdığını kabul etmekle birlikte makam olarak çevrilmesinin daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

<sup>81</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/182, 208.

İbn Süreyc'in geceleri dahi şarkı söylediği rivayetine bakacak olursak serin geceleriyle öne çıkan Mekke'de daha çok geceleri bu etkinliklerin yapıldığı sonucunu çıkartabiliriz. Bu dönemde Mekke'deki musikîşinaslar, "müfâhare" denilen birbirine üstünlük sağlama, bir nevi övünme yarışmalarında İbn Süreyc'i kendilerine hakem olarak tayin etmişlerdir. Bu toplantılarda cuma gününün de ayrı bir yeri olmuş; bu gün, bazı evlerde düzenlenen musikî yarışmalarında da muhtemelen müfâhare tarzında yarışmalar düzenlenmiş, bu meclislerde İbn Süreyc, başköşede yerini almıştır.<sup>82</sup>

İbn Süreyc için Hişâm b. el-Müreyye, söylenecek en iltifat dolu cümleleri sarf etmiştir. Kendisi hakkında bilgi edinemediğimiz bu zat, en uç örneklerle onu göklere çıkarmıştır. Onun ifadesine göre Allah, Dâvûd'dan (a.s.) sonra en güzel sesli kişi olarak İbn Süreyc'i yaratmıştır. Ayrıca ona göre musikîde İbn Süreyc'den daha maharetli bir kimse dünyaya gelmemiştir.<sup>83</sup>

Şöhreti Hicaz'ın her tarafına yayılan İbn Süreyc, müziğin duayeni olarak görülmüş ve insanlar onu dinlemek için uzun mesafelerden gelmeyi göze almışlardır. Bu konuda *el-Egânî'*de verilen bir örnek, Mekke-Medine ekollerinin anlaşılması açısından olduğu kadar İbn Süreyc'in yüksek kariyerinin bilinmesi açısından da oldukça önemlidir. Anlatıldığına göre iki genç, seslerine ve nağmelerine hayran oldukları Ma'bed ile Mâlik'i dinlemek için Medine'ye gelip bu arzularını gerçekleştirmişlerdir. Burada aradıkları huzur ve dinginliği fazlasıyla elde eden gençler, bir de Mekke'ye giderek İbn Süreyc'i dinlemeye karar vermiştir. Mekke'ye ulaştıkları zaman İbn Süreyc'i bulmuşlar fakat onun hasta olduğunu öğrenip hayal kırıklığına uğramışlardır. İbn Süreyc ise uzun bir yolculuğu sırf kendisini dinlemek için kat eden bu gençleri kırmamıştır. Hasta olmasına rağmen udunu eline alarak latif sesiyle şarkılar okumuştur. Bu nağmeler ve armoni karşısında mest olan gençler, teşekkür ederek onun huzurundan ayrılmışlardır. Bu rivayette, gençlerin Ma'bed, Mâlik ve İbn Süreyc'in bir mukayesesini yaptıkları ve sonunda İbn Süreyc'in tarz ve nağmelerinin daha ileride olduğuna hükmettikleri belirtilmiştir.<sup>84</sup>

Bundan dolayı da Hicaz'da musikînin temeli dört kişiye dayandırılmış, bunlardan birisi de İbn Süreyc olmuştur. Onun diğer üç kişiden daha ön planda olduğu da zikredilerek bu üstünlüğünün, insanların ruhuna hitap etmesinden kaynaklandığı belirtilmiştir.<sup>85</sup> Bu konuda *el-Egânî'*de anlatılan bir olay, İbn Süreyc'in tegannide ulaştığı konumun bilinmesi açısından olduğu kadar kişiliğinin de daha iyi tanınmasına yol açmıştır. Hârûnürreşîd döneminin (786-809) önemli devlet

<sup>82</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/205.

<sup>83</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/169.

<sup>84</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/191.

<sup>85</sup> Diğer musikî otoriteleri ise Mekke'de İbn Muhriz, Medine'de Ma'bed ve Mâlik olarak gösterilmiştir. Yunus el-Kâtib ise Mâlik'in yerine Garîz'i zikretmiştir. bk. İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/169.

adamlarından Fazl b. Yahyâ el-Bermekî (ö. 193/808), bir gece birlikte nebiz içtiği İbrahim el-Mevsilî'ye en büyük şarkıcının kim olduğunu sormuştur. Musikîşinas İbrâhim el-Mevsilî de bu soruya karşı bir sual ile cevap vermiş, erkeklerden mi yoksa kadınlardan mı olduğunu sormuştur. Bundan sonra da İbrahim erkeklerden en büyük şarkıcının İbn Muhriz, kadınlardan da İbn Süreyc olduğunu söyleyerek onun çift cinsiyetliliğine vurgu yapmıştır. Öte yandan İbn Süreyc'in ince sesinin de kadın sesine benzetilerek bu tespitin yapıldığı da zikredilmiştir. Daha sonra sözlerine İbn Süreyc'in kalpten söylediği için mugannîlerin hepsine üstün geldiğini ilave etmiş, bu da hüsnâ şarkıcıyı zirveye oturtmuştur.<sup>86</sup>

Bu bilgilere rağmen İbn Süreyc'in Medine'ye de giderek burada dinlediği Tuveys'e hayran olduğunu ve onun tarzıyla sesini beğendiğini görüyoruz. Medine'ye gittiği bir gün etrafını hayranları çevirmiş ve en güzel şarkıyı kendisinin okuduğunu söyleyip ona övgüler düzmüştür. Bu olanları bu sırada orada bulunan Tuveys işitince, her zaman yanında olan defi ile hızlı bir ritim eşliğinde şarkısını söylemiştir. Dört beyitlik aşk temalı nağmeleri dinleyen İbn Süreyc, meslektaşını kıskanmadığı gibi en güzel şarkıyı kendisinin değil bu adamın okuduğunu itiraf etmiştir.<sup>87</sup> İbn Süreyc'in methettiği bir başka kişi de Medineli mugannîye Azzetü'l-Meylâ adlı cariyedir. İbn Süreyc onu methetmiş "Ensâr'ın hanımefendisi" olarak nitelediği bu hanımı, ud ve diğer sazların üstâdesi olarak görmüştür.<sup>88</sup>

İbn Süreyc nasıl Tuveys'in sesinin kendisinden daha güzel olduğunu söylemişse Medineli Ma'bed b. Vehb de İbn Süreyc'in sesinin ve nağmelerinin herkesten üstün olduğu yönünde fikrini beyan etmiştir. İbn Süreyc hayatta olduğu sürece de kendisinin ses ve tarzının onun aşağısında kalacağını söyleyerek bir nevi nezaket örneği göstermiştir.<sup>89</sup> Bu farklı rivayetler de bize dönem musikîşinasları arasında kıskançlığın neredeyse hiç olmadığını ortaya koymaktadır. Bunun temel nedenleri arasında nezaketten daha ziyade usta-çırak ilişkisine dayanan bir geleneğin yattığını ifade edebiliriz.

## 9. Ölümü ve Bıraktığı İzler

Seksen beş yaşında ölen İbn Süreyc, cüzzam hastalığına yakalanmıştır. Bu hastalık da onun ölüm sebebi olarak gösterilmiştir.<sup>90</sup> İbn Süreyc, Mekke yakınında Nahletü'l-Yemâniye'deki Desm denilen mevkiye defnedilmiştir.<sup>91</sup> İbn Süreyc, vefat

<sup>86</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/169, 192, 205.

<sup>87</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 4/230.

<sup>88</sup> İrfan Aycan, "Musiki", *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, ed. İrfan Aycan (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 166.

<sup>89</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/184.

<sup>90</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/167, 211.

<sup>91</sup> Yâkût, *Mu'cem*, 2/455; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/211.

edeceği gece dahi şiirler okuyarak sabahlamış, nağmeler ve lirik şiirler arasında geçen hayatı yine aynı minvalde noktalanmıştır.<sup>92</sup>

Kendisi Emevî saraylarından Mekke eşrafının konaklarına kadar pek çok yerde şarkı söylemesine rağmen sade bir hayat yaşamıştır. Benî Mervân'dan bir grup genç onu dinlemek üzere yanlarına çağırdıkları zaman, bu gençler giydikleri elbiselerle göz doldururken İbn Süreyc, basit bir Hicaz elbisesi ile onların yanında oldukça aşağıda kalmıştır. Hassas kişiliği ve duygusal tarafının güçlü olduğunu bildiğimiz İbn Süreyc, bu durum karşısında mahcubiyetini gizleyememiştir.<sup>93</sup>

Onun bir öğrenci bırakmadan öldüğünü ve sözlü mirasının kulaktan kulağa bir müddet devam ettiğini söyleyenlere rağmen,<sup>94</sup> yukarıda da vurguladığımız gibi Ebû Yezîd Abdülmelik el-Garîz, Yûnus el-Kâtib gibi öğrenciler yetiştirmiştir. İbn Süreyc'in ismi verilmeyen kızı da babasının bestelerini başarılı bir şekilde okuyan bir mugannîye olarak karşımıza çıkmaktadır. Damadı Saîd b. Mes'ûd el-Hüzelî ise kayınpederinin bestelerini karısından öğrenerek okuduğu için onun kadar başarılı sayılmamıştır.<sup>95</sup> Şiirlerini bestelediği Ömer b. Ebû Rebîa, onun ölümüne duyduğu hüznü dile getirerek yerinin doldurulamayacağını kendi üslubu ile ifade etmiştir.<sup>96</sup>

İbn Süreyc'in Abbasîler döneminde musikînin altın çağının yaşanmasına katkı sağladığı, İbrahim b. Mehdî, Musullu İbrahim ve oğlu İshak ile Hammâd gibi tanınmış musikî üstatlarının yetişmesinde rol oynadığını söylenmiştir.<sup>97</sup> İbn Süreyc'den geriye sadece bunlar kalmamış, ud sazının tok nağmeleri ve mugannîmizin kendine has melodileri, İslâm musikî kültürünü zirveye taşımaya devam etmiştir.

## Sonuç

Emevîler dönemi, bir yandan isyanlarla çalkalanırken diğer yandan da yeni fetihlerle İslâm tarihinin en geniş sınırlarına ulaşmıştır. İber Yarımadası fethedilip Endülüs medeniyeti hızla yükselirken Emevî orduları İstanbul surlarına kadar dayanmış, İndus havzası âdeta Müslüman askerlerin karargâhına dönüşmüştür. Türkistan'da önemli fetihler yapılırken Horasan şehirlerinde Emevî kandilleri yanmaya başlamıştır. Tüm bunlar olup biterken kültür ve sanat da bu parlak fetihlerle birlikte ilerlemiş, musikî ve mimarî hızla ilerlemeye devam etmiştir.

<sup>92</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/210.

<sup>93</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/205.

<sup>94</sup> Brockelmann, "İbn Süreyc", 5/825.

<sup>95</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/210.

<sup>96</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/211.

<sup>97</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/170, 191; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/436; Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 2/424-425.

Bugünkü Ürdün topraklarındaki çölde inşâ edilen Kusayru Amre'nin fresko süslemeleri ıslık ıslık yanarken diğer yandan Mekke ve Medine'deki musikîşinaslar nağmeleriyle bu parıltıları zirveye taşımayı sürdürmüşlerdir.

Mekkeli musikîşinas ve mugannî İbn Süreyc'in hayatı, bu süreci bizlere özetlediği gibi dönemin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. O dönem yaygın olan ve toplumda önemli bir yer edinen nevvâhlık (ölülerin arkasından nağmeler eşliğinde ağıtlar yakmak) Mekke'de de yaygın olarak süregelmiştir. İbn Süreyc kariyerine güzel sesi ile ağıtlar yakarak başlamış, bu süreç onu Hz. Hüseyin'in kızı Sükeyne gibi önemli kimselerle tanıştırmıştır. Mekke'ye hâkim olan Abdullah b. Zübeyr'in harap olan Kâbe'yi inşâ etmeleri için İran'dan getirttiği sanatkârlardan ud sazını öğrenen İbn Süreyc, bundan sonra mugannî olarak hayatına devam etmiştir. Üstelik ud sazını geliştirerek kendisine göre yorumlamış, elindeki değnek ile musikî meclisini idare etmesiyle de büyük bir çığır açmıştır. Onun bu çabaları daha sonra Abbâsi sanatının zirveye çıktığı dönemlerde İbrâhim el-Mevsîlî ve oğlu İshak'a yol gösterici olmuştur. İbn Süreyc ile başlayan udun Arap nağmelerine eşlik etmesi Ziryâb gibi sanatçılar tarafından Endülüs'e taşınmış, oradan da Batı Avrupa'da tesirini hissettirmiştir.

Bahsettiğimiz sürecin bir başka önemli tarafı ise İbn Süreyc'in, Emevîlere muhalefetin zirveye çıktığı Mekke'de yaşaması olmuştur. Emevî aleyhtarı olan İbn Zübeyr ailesi ve Hz. Ali evlâdının hamiliğinde kalan İbn Süreyc, onların sayesinde kariyerini yükselttiği gibi güzel sesi ve oluşturduğu tarzıyla Dımaşk'taki Halife Velîd'in dahi dikkatini çekmiştir. Mekke valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye (ö. 126/743) mektup yazarak İbn Süreyc'i kendisine göndermesini isteyen Velîd, katına geldiği zaman onu beğenerek dinlemiş ve kendisine ödülleri bahşederek İbn Süreyc'i onurlandırmıştır. Bu halkaya Emevî tahtının varisi ve geleceğin halifesi olacak olan Süleyman b. Abdülmelik de dâhil olmuş ve Mekke'de düzenlediği yarışmada birinci gelen İbn Süreyc'e büyük bir ödül vermiştir. Bu süreçte, Emevîlerin Mekke valileri ile de bir sorun yaşamayan İbn Süreyc, sanatı ve sesi sayesinde Ömer b. Abdülazîz'den Hâlid b. Abdullah'a kadar uzanan yöneticilerle diyaloglar kurmuş onların övgülerine mazhar olmuştur. Ancak bu ilginç bilgilerin, *el-Egânî*'nin sıra dışı aktarımları olduğu unutulmamalıdır.

Dönemin bir başka tarafı olan şairler ve âlimlerin de İbn Süreyc ile yakın ilişkileri olmuş, bu hadiseler de Mekke'de gelişen olayların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Atâ b. Ebû Rebâh gibi büyük âlimlerin sünnet düğünlerinde şarkılar okuyan İbn Süreyc, nağmeleri ve besteleri ile Kûfe'deki hadis âlimi eş-Şa'bî'nin kendisini hayırla anmasına vesile olmuştur. Buna rağmen İbn Süreyc'in hayatında daha çok şairler yer almış, Mekkeli mugannî, onların şiirlerini bestelemekle kalmamış onlarla da zaman zaman birlikte olarak sanatını süslemeye devam etmiştir. Bunlar arasında aşk şairi Ömer b. Ebû Rebâ, şiiriyle en fazla bestesi

---

yapılan kişi olmuş, aynı zamanda İbn Süreyc ile birlikte önemli olaylara tanıklık etmiştir. Bu dönemde adeta yıldızlar geçidi gibi olan Emevî şairlerinden İbn Umâre es-Sülemî, Cemîl b. Abdullah b. Ma'mer el-Uzrî, hiciv şairi Cerîr b. Atiyye, Ahvas, Urve b. Uzeyne ve dönemin Hıristiyan-Arap şairlerinden Ebû Mâlik Gıyâs el-Ahtal, İbn Süreyc'e yazdıkları şiirlerle güftekârlık yapmışlardır. Bu bereketli süreç meyvesini vermiş ve İbn Süreyc; Garîz ve Yûnus el-Kâtib gibi öğrenciler yetiştirerek Emevî müzik kültürünün daha da zirveye taşınmasında başrol oynamıştır.

**Kaynakça/References**

- Agayeva, Süreyya. "Nota". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aycan, İrfan. "Musiki". *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. ed. İrfan Aycan. 155-202. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Barthold, V. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. nşr. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Bekrî, Ebû Ubeyd. *Câhiliyye Arapları*. çev. Levent Öztürk. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1959.
- Benlioğlu, Selman. *Saray ve Musikî*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Brockelmann, Carl. "İbn Süreyc". *İslam Ansiklopedisi*. 5/824-825. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*. nşr. Mahmûd M. Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1394/1974.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası Yayınları, 1973.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl b. Alî. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Farmer, Henri George. *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*. New York: G. Olms Publication, 1970.
- Farmer, Henri George. *A History of Arabian Music*. London: Luzac Publishing, 1929.
- Görgün, Hilal. "Sükeyne bint Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/45-46. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Günel, Fuat. "İbn Süreyc, Ubeydullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hüseyin, Halîl Şâkir. "Hükmü Yezîd b. Abdilmelik". *Âdâbü'r-Râfideyn* 16 (1986), 353-372.
- Fâhûrî. Hannâ. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Bûlisiyye, ts.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Huart, Clement. *Arap ve İslâm Edebiyatı*. çev. Cemal Sezgin. Ankara: Tisa Matbaacılık Yayınları, ts.

- Iş, Yûsuf. *ed-Devletü'l-Ümeviyye*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1985.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Abdülmecid er-Ruhaynî. Beyrut. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Tarîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah. *Kitâbü'l-Mesâhif*. nşr. A. Jeffery. Kahire: y.y., 1355/1936.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Kitâbü'l-İber ve dîvânu mübtede' ve'l-haber fî tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve âsirihim min zevî's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ vd. Kahire: y.y. 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah et-Türki. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. nşr. Ahmed M. Şâkir. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Muhtasar-ı târih-i Dımaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmu'z-zâhire fî mü'lûk Mısr ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbnü'l-Adîm, Kemâlüddin. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1417/1997.

- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Egânî*. thk. İhsan Abbas vd. Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fi smaâti'l-inşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş, Abdulkadir. "Mücâhid b. Cebr'in Tefsiri ve Tefsirindeki İsrailî Rivayetlere Yaratılışla İlgili Ayetler Bağlamında Bir Bakış". *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler: Kur'an İlimleri ve Tefsir*. ed. Hidayet Aydar vd. 1/655-670. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Karakuş, Nadir. *Bir İhtilalcinin Anatomisi Ebu Müslim el-Horasanî*. İstanbul: Nevâ Yayınları, 2017.
- Kılıç, Hulusi. "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/316-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kılıç, Mustafa. "İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 399-454.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât-ı ve'l-asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Murûcü'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1402/1982.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetu'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Rifâî, A. Ferîd. *Asrû'l-Me'mûn*. Kahire: y.y., 1346/1928.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ. *Kunûzü'z-zeheb fi târîh-i Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Dayf, Şevkî. *eş-Şî'r ve'l-ginâ fi'l-Medîne ve Mekke li-asri Benî Ümeyye*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1976.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1997), 225-248.
- Varol, Mehmed Bahaüddin. "Harre Vakası". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 513-534.

---

Welhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: AÜ İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Haydarâbâd: y.y., 1375-77/1955-58.



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 227-248.

Issue: 19, 2024, 227-248.

## Resûlullah'ın Sahâbeye Kur'ân'dan Bir Sûre Öğretir Gibi Öğrettiği Dualar Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Prayers that the Messenger of Allah Taught the Companions as if He Were Teaching a Sûrah from the Qur'an

**Kahraman Bulgurcu**

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

Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Science, Department of Qur'an Reading and Recitation Science, Konya/Türkiye

[kahraman.bulgurcu@selcuk.edu.tr](mailto:kahraman.bulgurcu@selcuk.edu.tr) | ORCID: [0000-0002-1914-0703](https://orcid.org/0000-0002-1914-0703) | ROR ID: [045hgzm75](https://ror.org/045hgzm75)

### Makale Bilgisi Article Information

#### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

#### Geliş Tarihi Date Received

8 Mart 2024 8 March 2024

#### Kabul Tarihi Date Accepted

23 Nisan 2024 23 April 2024

#### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

#### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Kahraman Bulgurcu). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kahraman Bulgurcu).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

### Atıf/ Cite as

Bulgurcu, Kahraman. "Resûlullah'ın Sahâbeye Kur'ân'dan Bir Sûre Öğretir Gibi Öğrettiği Dualar Üzerine Bir İnceleme". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 227-248. DOI: [10.52886/ilak.1448894](https://doi.org/10.52886/ilak.1448894)

Bulgurcu, Kahraman. "A Study on the Prayers that the Messenger of Allah Taught the Companions as if He Were Teaching a Surah from the Qur'an". *Theological Academia* 19 (June 2024), 227-248. DOI: [10.52886/ilak.1448894](https://doi.org/10.52886/ilak.1448894)

## Öz

Hiz. Peygamber, “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilenei tebliğ et. Eğer böyle yapmazsan peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun...” (Mâide 5/67) emri gereğince Allah’tan aldığı vahyi tam bir şekilde tebliğ etmiştir. Onun tebliğ görevi yanında tebyîn ve teşri görevlerinin de olduğu bilinen bir gerçektir. O, aynı zamanda bir muallim olarak gönderilmiştir. Hiz. Peygamber tebyîn görevinin bir yansıması ve bir muallim olarak vahyi açıklamış ve Müslümanlara Allah’ın dinini yaşarken lazım olacak bilgileri en ince ayrıntısına kadar öğretmiştir. Bu bağlamda Resûlullah önem verdiği konuları üçer defa tekrar etmiştir. Bununla birlikte o, mühim gördüğü bazı bilgileri sahâbeye öğretmede itina göstermiştir. Bunların başında da dualar gelmektedir. Kulun rabbi ile irtibatı ve rabbine münâcâtı anlamına gelen dua, kulun haddini bilmesinin ve rabbinin yüceliğini kavramasının bir göstergesidir. Bu sebeple her konuda Müslümanlara örnek olan Hiz. Peygamber, birçok dua yapmış ve onları ashâba öğretmiştir. O, bazı duaları öğretme konusunda biraz daha ısrarcı olmuş, bu da sahâbenin dikkatini çekmiştir. Nitekim onun bu ısrarından dolayı ashâb sanki Kur’an’ı öğretiyor izlenimine kapılmışlardır. Bu sebeple onlar bazı duaları naklederken Resûlullah Kur’an’dan bir sûre talim eder gibi bize şu duayı öğretirdi dedikten sonra söz konusu duayı rivayet etmişlerdir. Ayrıca sahâbe, Hiz. Peygamber’in bazı duaları öğretirken ise aynı ehemmiyeti göstermediğini zikretmişlerdir. Araştırma sonucunda, Hiz. Peygamber Kur’an’dan bir sûre öğretir gibi bize şu duayı öğretirdi şeklinde bir çalışmanın yapıldığı tespit edilememiştir. Bu sebeple bu lafızlarla nakledilen rivayetlerin araştırılmasının önemli olduğu değerlendirilmiş ve böylece Hiz. Peygamber’in önem verdiği duaların bir arada toplanmasının hadis alanına ve hadis tâliplerine katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Çalışmada nitel araştırma metotlarından biri olan doküman tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu sebeple hadis kitaplarından zikri geçen lafızla ilgili rivayetler araştırılmıştır. Araştırma sonucunda bu lafızlarla zikredilen dört duanın olduğu tespit edilmiştir. Bu dualardan birincisi mezhep imamları tarafından namazın önemli bir rûknü olarak kabul edilen tahiyat duasıdır. Zikri geçen dua birçok sahâbîden rivayet edilmiş ve başta meşhur hadis külliyatları olmak üzere birçok hadis kitabında yer almıştır. Duaların ikincisi istihâre duası olup; o da birçok sahâbîden rivayet edilmiş meşhur bir duadır. Bu dua da birçok hadis kitabında geçmektedir. Üçüncü dua namazda son oturuşta salli bârik dualarından sonra okunacak duadır. Hiz. Peygamber bu duada cehennem ve kabir azabından, deccâlin, hayatın ve ölümün fitnelerinden Allah’a sığınmıştır. Zikri geçen dua da bazı hadis kitaplarında bulunmaktadır. Dördüncü dua ise Allah’ın verdiği nimetlere şükredip, nankörlük yapmamayla ilgili rivayet olup; “Allah’ım nimetini nankörlüğe çevirmekten, onu tanıdıktan sonra inatla inkâr etmekten ve onu unutup övmemekten sana sığınırım” mealindeki rivayettir. Söz konusu dua sadece Hiz. Ömer’den rivayet edilmiş ve araştırmanın neticesinde bir hadis kitabında geçtiği görülmüştür. İlk üç rivayet hadis âlimleri tarafından sahih olarak değerlendirilirken, son rivayet ise hasen olarak nitelendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kur’an, Sahâbe, Dua, Teşehhüd.

### Abstract

The Prophet (pbuh) conveyed the revelation which he received from Lord (Allah) perfectly in accordance with the order "O Prophet! Convey what has been revealed to you from your Lord (Allah). If you do not do so, you have not fulfilled your duty as a prophet..." (al-Ma'idah 5/67). It is a well-known fact that in addition to the duty of conveying the message, he also had the duties of explaining and legislation. He was also sent as a teacher. As a reflection of the duty of explaining and as a teacher, he explained the revelation (wahy) and taught Muslims the knowledge they would need to live the religion of Allah thoroughly. In this context, the Messenger of Allah repeated the matters of importance three times. However, he acted carefully to teach the Companions some knowledge that he considered important. Prayers are the first of this knowledge. The prayer, which means the contact of the creature with his Lord (Allah) and his begging to his Lord (Allah), is an indication that the creature knows his limit and understands the greatness of his Lord. For this reason, the Prophet (pbuh), who was an example for Muslims in all matters, prayed a lot and taught them to his Companions. He became more insistent on teaching some prayers, which attracted the attention of the Companions. Indeed, because of his insistence, the Companions had the impression that he was teaching them the Qur'an. For this reason, when they were narrating some prayers, firstly they would say that the Messenger of Allah taught us this prayer as if he were teaching a surah from the Qur'an, and then narrate the prayer in question. The Companions also mentioned that the Prophet did not show the same care when teaching some prayers. As a result of the research, no study was found regarding the narration "The Messenger of Allah used to teach us this prayer as if he were teaching a surah from the Qur'an." For this reason, it was considered important to investigate the narrations narrated with these words, and it was thought that collecting the prayers that the Prophet gave importance to together would contribute to the field of ḥadīth and ḥadīth students. Document scanning method, one of the qualitative research methods, was used in the study. For this reason, the narrations related to the aforementioned phrase were searched from the books of ḥadīth. As a result of the research, it was found out that there were four prayers mentioned with these wordings. The first of these prayers is the at-taḥiyyāt prayer, which is accepted by the imams of the sects as an important part of the salah. The mentioned prayer was narrated by many Companions and was included in many ḥadīth books, especially the famous ḥadīth collections. The second prayer is the istikhāra (decision) prayer, which is a famous prayer narrated by many of the Companions, too. This prayer is also mentioned in many books of ḥadīth. The third prayer is the prayer to be recited after the ṣalli-bārik salawat in the tashahhud of the salah. In this prayer, the Prophet (pbuh) took refuge in Allah from the torments of hell and the grave, from Dajjal, and from the fitnah of life and death. The mentioned prayer is found in some ḥadīth books, too. The fourth prayer is a narration about being grateful for Allah's blessings and not being ungrateful, which means "O Allah, I seek refuge in you from turning your blessing into ingratitude, from stubbornly denying it after recognizing it, and from forgetting it and not praising it." The prayer in question was narrated only by Umar and our research revealed that it was mentioned in a ḥadīth book. The first three narrations are considered sahih (authentic) by ḥadīth scholars, while the last narration is considered ḥasan (good).

**Keywords:** Ḥadīth, Qur'an, Companions, Prayer, Tashahhud.

## Giriş

Allah (c.c.), Hz. Peygamber'i (s.a.v.) insanlara Kitab'ı ve hikmeti öğretmesi ve onları arındırması için göndermiştir.<sup>1</sup> Bu sebeple o, "Ben ancak bir muallim olarak gönderildim." buyurmuştur.<sup>2</sup> Hz. Peygamber, öncelikle Allah'ın kelamı olan vahyi insanlara tebliğ etmiş; yaşayarak ve anlatarak da tebyîn etmiştir. O, İslam'ı yaşarken kendilerine lazım olacak her bilgiyi ashabına en ince ayrıntısına kadar öğretmiştir. Onun ümmetine yakınlığı, babanın çocuğuna yakınlığı mesabesinde olup, baba çocuğu için gerekli olan her şeyi nasıl ona öğretirse o da ümmetine öğretmiştir. Hz. Peygamber bu gerçeği şu sözleriyle bildirmiştir. "Benim, size olan yakınlığım babanın çocuğuna olan yakınlığı gibidir. Size (her şeyi) öğretiyorum. Tuvalet ihtiyacınızı gidereceğinizde, yüzünüzü ve sırtınızı kibleye doğru dönmeyiniz. Üç taş ile taharetlenin; tezek ve kemikle taharetlenmeyiniz. Temizlikte sağ elinizi kullanmayınız." buyurmuştur.<sup>3</sup> Nitekim aynı şeyi Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656) de zikretmiştir. Ona, Peygamberiniz/arkadaşınız taharetlenme dâhil her şeyi size öğretti mi diye sorulduğunda, o "Evet, bizi büyük ve küçük abdest bozarken kibleye doğru dönmekten, sağ elle, üçten az taşla, kemik ve tezekle taharetlenmekten menetti" demiştir.<sup>4</sup>

Hz. Peygamber'in ashabına üzerinde durarak öğrettiği şeylerden biri de dualardır. Dua kulun, Allah karşısında acizliğini bilerek ondan istekte bulunmasıdır. Hz. Peygamber'in yaptığı ve ashâba öğrettiği birçok dua bulunmaktadır.<sup>5</sup> O, sahâbenin bazı duaları öğrenmeleri konusunda ısrarcı olmuş ve onları öğrenmeleri için gayret sarf etmiştir. Bu sebeple sahâbe bazı dualar için

<sup>1</sup> *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Âl-i İmrân 3/164.

<sup>2</sup> Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevâz Ahmed Zemerli - Hâlid es-Seb' el-Alemî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), "Mukaddime", 32 (No. 349); Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Sünnet", 17 (No. 229).

<sup>3</sup> Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kureşî el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 2/204 (No. 1018); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 12/372 (No. 7409); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Tahâret", 16 (No. 313); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-Şuğrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gûdde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Tahâret", 36 (No. 40).

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/107-108 (No. 23703), 112 (No. 23708), 118-119 (No. 23713); Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Şaîhi'l-muhtaşar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Tahâret", 57; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karra el-Belîlî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Tahâret", 4 (No. 7); İbn Mâce, "Tahâret", 16 (No. 316).

<sup>5</sup> Hz. Peygamber'in yaptığı dualar için bk. Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Amelu'l-yeom ve'l-leyle*, thk. Fârûk Hammâde (Beyrut: y.y., 1406/1985); Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Muhyiddîn Mestû (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1410); Ali Akpınar, *Bilinçli Dua İçin Peygamber Duaları* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2020).

*Resûlullah Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi şu duayı bize belletirdi* demişler; onları ezberlemeye ve başkalarına öğretmeye özel önem vermişlerdir. Hz. Peygamber'in sahâbeye bazı duaları öğretirken ise bu dualar kadar üzerinde durmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53) başka bir duayı rivayet ederken, Hz. Peygamber'in tahiyat duasını öğretirken ki itinayı göstermediğini bildirmektedir.<sup>6</sup>

Ashâbın bu benzetme ifadesini bazen farklı şeyler için de kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim sahâbenin, Allah Resûlü'nün savaşlarını da Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi çocuklarına bellettikleri görülmektedir. Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn (ö. 94/712) "Kur'an'dan bir sûre öğrenir gibi Hz. Peygamber'in savaşlarını öğrenirdik." demiştir.<sup>7</sup>

Sahâbenin 'Kur'an'dan bir sûre belletir gibi bize öğretirdi' sözünden Hz. Peygamber'in Kur'an'a ayrı bir önem verdiği ve hiçbir şeyi ona denk tutmadığı görülmektedir. Yine burada benzetilen Kur'an olup, teşbihte her zaman zayıf olan kuvvetli olana benzetildiği için sahâbe de bu duaları öğrenmeyi Kur'an öğrenmeye benzetmişlerdir. Bundan da Hz. Peygamber'in sahâbeye bir şey öğretirken Kur'an ile kendi sözü arasındaki farkı gösterdiği açık bir şekilde belli olmaktadır. Ayrıca bu teşbihten duaların harflerinin tam bir şekilde ezberlenmesi ve kelimelerinin tertibine dikkat edilmesinin yanında duada ziyade ve eksiklik yapmaktan menedilmesi de anlaşılmaktadır.

Ashâbın Hz. Peygamber Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi bize belletirdi diye zikrettiği dualar câlibi dikkattir. Sahâbenin söz konusu beyanla naklettiği rivayetlerle ilgili bir çalışmanın yapıldığı tespit edilememiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in öğretmede ısrar ettiği ve onların bu şekilde naklettiği duaların araştırılmasının önemli olduğu düşünülmüştür. Böylece Hz. Peygamber'in önem verdiği duaların bir arada toplanmasının hadis alanına ve hadis tâliplerine faydalı olacağı değerlendirilmiştir. Ayrıca Resûlullah'ın sahâbenin öğrenmesi konusunda özellikle ısrar ettiği ve onlarda Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi öğrettiği intibahı uyandırdığı duaları başta olmak üzere, günümüz Müslümanlarının da Allah Resûlü'nden nakledilen duaları ezberleyerek, okuyarak ve içeriğini kavrayarak hayatlarına yön vermelerinin önemli olduğu mülahaza edilmiştir. Bu nedenle söz konusu lafızlarla zikredilen rivayetler hadis kitaplarından taranmış ve araştırma sonucunda sahâbenin bu lafızla rivayet ettiği dört dua olduğu ortaya çıkmıştır. Bu dualar teşehhüd/tahiyat duası, istihâre duası, namazda son oturuşta okunacak dua ve nimete karşı nankörlük yapmama ile ilgili

<sup>6</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 181 (No. 969); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi ibn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 3/277 (No. 996).

<sup>7</sup> Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Haţîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'u li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*; thk. Maħmûd et-Taħhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1983/1403), 2/195; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Omer b. Kesîr ed-Dimeşki, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuħsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 5/21.

duadır. Çalışmada bu duaların tahrîci ve değerlendirilmesi yanında ayrıca dualarda zikredilen ve vurgu yapılan konular nelerdir sorularına da cevap verilmeye çalışılmıştır.

### 1. Teşehhüd Duası

Sözlükte şehâdet getirmek ve tahiyata oturmak gibi anlamlara gelen teşehhüd,<sup>8</sup> fıkhîta namaz kılariken oturulduğunda tahiyat duasını okumak olarak anlaşılmıştır.<sup>9</sup>

Tahiyat duası namazda okunması gereken önemli bir dua olup, Hz. Peygamber de sahâbeye bu duayı öğretmiş ve onların öğrenmeleri için ısrar etmiştir. Bu sebeple sahâbe, “Hz. Peygamber tahiyat duasını Kur’an’dan bir sûre belletir gibi bize öğretirdi.” demiştir. Sahâbenin sözünün Arapça metni hadis kitaplarında كَان رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا التَّشَهُدَ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ şeklinde geçmektedir.<sup>10</sup> Birkaç rivayette Kur’an’dan bir sûre öğretir gibi yerine Kur’an talim eder gibi كَمَا يُعَلِّمُنَا الْقُرْآنِ tabiri de kullanılmıştır.<sup>11</sup> Ayrıca birer rivayette teşehhüdün yanında tekbir<sup>12</sup> ve hutbe de<sup>13</sup> öğretirdi diye zikredilmiştir. Ancak bu iki rivayet de birer sahâbîden rivayet edilmiş ve onlardan itibaren isnaddaki birkaç râvî teferrüd etmiştir. Bu sebeple bu iki rivayet ferd/garîb hadis olmaktadır. Dolayısıyla bu iki rivayetin şâz olduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Çünkü sadece teşehhüdün öğretildiğini

<sup>8</sup> Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 3/238.

<sup>9</sup> Muḥammed b. Aḥmed es-Seraḥsî, *el-Mebsût*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 1/27.

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/70 (No. 2892).

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/407 (No. 2665); Müslim, “Salât”, 60; Ebû Dâvûd, “Salât”, 181 (No. 974); Muḥammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maḥbaati Muḥtafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 1395), “Ebvâbü's-Salât”, 101 (No. 290).

<sup>12</sup> Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Ḥalîd el-Avvâd (Beirut: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 103; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed et-Ṭaberânî, *el-Mucemü'l-evsâf*, thk. Ṭâriḳ b. İvaḍullâh b. Muḥammed - 'Abdülmüşsin b. İbrahim el-Ḥuseynî (Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, ts.), 2/227 (No. 1819). İki eserde de isnadda Hz. Peygamberle İmam Muḥammed arasında Câbir b. Abdullah, Vehb b. Keysân, Bilâl b. Mirdâs ve Ebû Hanîfe bulunmaktadır. Taberânî hadisin devamında, Ebû Hanîfe'nin Bilâl'den Bilâl'in de Vehb'den rivayette bu hadiste teferrüd ettiğini bildirmektedir.

<sup>13</sup> Ebû Saîd el-Heys'em b. Kuleyb el-Binkesî eş-Şâşî, *el-Müsned*, thk. Maḥfûz er-Raḥmân Zeynullâh (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Ḥikem, 1410), 2/36 (No. 508); Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî el-Beyḥaḳî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muḥammed Abdülkadir 'Aṭâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/237 (No. 13831). İki rivayet de aynı olup ikisinin de isnadında Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla İbn Mes'ûd ve devamındaki dört râvî aynı kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca İbn Mes'ûd'dan nakledilen diğer rivayetlerin hiçbirinde teşehhüd kelimesiyle birlikte hutbe kelimesi geçmemektedir.

<sup>14</sup> Nitekim İmam Muḥammed'in Ebû Hanîfe'den naklettiği rivayeti, Ebû Yûsuf da hocası Ebû Hanîfe'den aynı isnadla nakletmiş ve o, teşehhüdle birlikte tekbiri zikretmemiştir. Onun rivayet ettiği hadis “Her rükû yaptığınızda, oturduğunuzda ve başınızı kaldırdığınızda tekbir getirin.” şeklinde olup, devamında

anlatan rivayetler birçok sahâbîden farklı kişiler tarafından nakledilmiştir. “Bazı rivayetlerde Kur'an'dan bir sûre öğretir gibi” sözünün devamında tahiyat duası zikredilirken bazılarında zikredilmemiştir. Hz. Peygamber tahiyat duasını Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi bize belletirdi sözü İbn Mes'ûd,<sup>15</sup> İbn Abbas (öl. 68/687-88)<sup>16</sup> ve Câbir b. Abdullah (öl. 78/697)<sup>17</sup> gibi sahâbîlerden rivayet edilmiştir. Tahiyat duası sahâbîlerin rivayetlerinde bazı kelime farklılıklarıyla nakledilmiştir. İbn Mes'ûd rivayeti şöyledir:<sup>18</sup>

التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن  
لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله

İbn Mes'ûd rivayetlerinin çoğunda bize Kur'an'dan bir sûre öğretir gibi şeklindeki çoğul kipi<sup>19</sup> yerine, bana Kur'an'dan bir sûre belletir gibi كما يعلمني السورة من القرآن formatında tekil kip kullanılmıştır. O, Hz. Peygamber'in kendisine teşehhüdü öğretme esnasındaki durumunu, elim Resûlullah'ın avucunun içinde olduğu halde bana teşehhüdü öğretti diyerek ifade etmiştir.<sup>20</sup> Bundan da Hz. Peygamber'in ona olan sevgisi ve aralarındaki samimiyet görülmektedir. Yine o, Resûlullah yaşarken tahiyatı böyle okuduklarını, vefatından sonra ise السلام عليك أيها النبي yerine السلام علي النبي şeklinde söylediklerini bildirmiştir.<sup>21</sup> Ancak uygulama İbn Mes'ûd'un bildirdiği şekilde olmamış, Hz. Peygamber'in öğrettiği şekle tabi olarak devam etmiştir.

Câbir b. Abdullah, Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bir sure öğretir gibi teşehhüdü öğrettiğini bildirmiştir. Ebû Yûsuf Ya'qûb b. İbrâhîm el-Enşârî, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1355), 22 (No. 109). Ayrıca Ebû Nuaym el-İsfahânî, tekbîr kelimesinin olmayıp sadece teşehhüd kelimesinin bulunduğu rivayetin meşhur olduğunu bildirmiştir. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivâyetü Ebî Nuaym)*, thk. Nazr Muhammed el-Faryâbî (Riyad: y.y., 1415/1994), 62-63.

<sup>15</sup> Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1/260 (No. 2986), 262 (No. 3004); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/49-50 (No. 3935); Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Muştafa Dîb el-Buḡâ (Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1414/1993), “İsti'zân”, 28; Müslim, “Salât”, 59; Ahmed b. 'Alî Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs., 1404), 9/236 (No. 5347).

<sup>16</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/262 (No. 3002); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/70 (No. 2892); Müslim, “Salât”, 60-61; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salah”, 24 (No. 900); Nesâî, “Sehv”, 42, (No. 1278).

<sup>17</sup> İbn Mâce, “İkâmetü's-Salah”, 24 (No. 902); Nesâî, “Tatbîk”, 103 (No. 1175); “Sehv”, 45 (No. 1281); Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, 4/163 (No. 2232).

<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/49-50 (No. 3935); Buḥârî, “İstizân”, 28; Müslim, “Salât”, 55.

<sup>19</sup> İbn Mes'ûd rivayetinde çoğul kipi kullanılan yer için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/262 (No. 3004).

<sup>20</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/260 (No. 2986); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/49-50 (No. 3935); Buḥârî, “İsti'zân”, 28; Müslim, “Salât”, 59; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, 9/236 (No. 5347).

<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/49-50 (No. 3935); Buḥârî, “İsti'zân”, 28.

İbn Abbas rivayetinde tahiyyat duası şöyledir:<sup>22</sup>

التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ، الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ

Câbir b. Abdullah rivayetinde ise tahiyyat duası şu şekildedir:<sup>23</sup>

بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ، التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَسْأَلُ اللَّهَ الْجَنَّةَ، وَأَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ

Görüldüğü gibi Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettiği duada diğerlerinden farklı olarak başında besmele ile sonunda cennet talebi ve cehennemden Allah'a sığınma kısımları bulunmaktadır. Câbir hadisinde, Câbir'den hadisi nakleden Ebü'z-Zübeyr'den Eymen b. Nâbil teferrüd etmiştir. Nesâî (ö. 303/915) bu rivayet hakkında Eymen b. Nâbil'e herhangi birinin tabi olduğunu bilmiyorum dedikten sonra Eymen'de herhangi bir problem olmadığını fakat hadisin metninin yanlış olduğunu ifade etmiştir.<sup>24</sup> Tirmizî (ö. 279/892), Câbir hadisini Buhari'ye sormuş, o da bunun hata olduğunu söylemiş ve doğru olanın Leys b. Sa'd → Ebü'z-Zübeyr → Tâvûs ve Saîd b. Cübeyr → İbn Abbas senediyle aktarılan hadis olduğunu söylemiştir.<sup>25</sup> Yine Tirmizî, Câbir rivayetinin mahfuz olmadığını bildirmiştir.<sup>26</sup> Bu sebeple olsa gerek Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bu rivayete mezhep imamları ve âlimler itibar etmemiştir.

Tahiyyat duası yukarıda rivayetleri verilen üç sahâbîden başka Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63), Hz. Âişe (öl. 58/678), İbn Ömer (öl. 73/693),<sup>27</sup> Hz. Ömer (öl. 23/644), Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656), Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692), Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 73/694),<sup>28</sup> Muâviye (öl. 60/680), Semüre b. Cündeb (öl. 60/680) ve Ebû Humeyd'den de nakledilmiştir.<sup>29</sup> Tirmizî, İbn Mes'ûd'un rivayet ettiği tahiyyat duasını naklettikten sonra İbn Mes'ûd hadisinin birçok kişiden rivayet edildiğini ve onun teşehhüd mevzusunda Hz. Peygamber'den nakledilen en sahih hadis olduğunu bildirmiştir. Yine o, ashâb ve tâbiînden olan ilim ehlinin çoğunun uygulamasının İbn Mes'ûd'un naklettiği rivayet üzere olduğunu ifade etmiş; Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) görüşünün de bu yönde olduğunu söylemiştir.<sup>30</sup> İmam Şâfiî (ö. 204/820), İbn Abbas'ın *Sahîhu Müslim*'de rivayet ettiği

<sup>22</sup> Müslim, "Salât", 60; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salâh", 24 (No. 900).

<sup>23</sup> İbn Mâce, "İkâmetü's-Salâh", 24 (No. 902); Nesâî, "Tatbîk", 103 (No. 1175); "Sehv", 45 (No. 1281).

<sup>24</sup> Nesâî, "Sehv", 45 (No. 1281).

<sup>25</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/202 (No. 2830).

<sup>26</sup> Tirmizî, "Ebvâbü's-Salât" 101 (No. 290).

<sup>27</sup> Tirmizî, "Ebvâbü's-Salât", 100 (No. 289).

<sup>28</sup> Fahrettin Atar, "Teşehhüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/563.

<sup>29</sup> Zeynüddin Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim - Kamil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1983), 2/879.

<sup>30</sup> Tirmizî, "Ebvâbü's-Salât", 100 (No. 289).

teşehhüdü tercih ederken, İmam Mâlik (ö. 179/795) ise Hz. Ömer'in minberde rivayet ettiği teşehhüdü okumayı tercih<sup>31</sup> etmiştir.<sup>32</sup>

Sahâbe, Hz. Peygamber'in tahiyat duasını öğretirken ki gayretinden Kur'an'dan bir sûre öğretir gibi öğrettiği izlenimini edinmiş ve diğer dua öğretiminden farklılığı belirtmek için olsa gerek böylesi bir ifadeyi söylemişlerdir. Hz. Peygamber bu duayı öğretmeye neden bu kadar önem vermiştir? Tahiyat duası niçin önemlidir? Gibi soruların cevabı aşağıda zikri geçen merfû ve mevkuf rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Abdullah b. Mes'ûd, *Allah Resûlü Kur'an'dan bir sûre belletir gibi teşehhüdü öğretirdi* dedikten sonra Hz. Peygamber'in "Onu öğrenin, çünkü teşehhüdsüz namaz olmaz." buyurduğunu bildirmiştir.<sup>33</sup> Ayrıca Hz. Peygamber her iki rekâta oturduğunda tahiyatı okumuş ve okumayı da emretmiştir.<sup>34</sup> Hz. Ömer<sup>35</sup> ve İbn Mes'ûd'da *teşehhüdsüz namaz olmayacağını* söylemişlerdir.<sup>36</sup> Yine İbn Mes'ûd "Teşehhüd namazın tamamlayıcısıdır." demiştir.<sup>37</sup> Bu sebeple teşehhüdü okumak namazın önemli şartlarından biri olarak görülmüştür. Nitekim dört mezhep imamından İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel son oturuşta tahiyat okumayı farz, Ebû Hanîfe vacip ve İmam Mâlik ise sünnet olarak değerlendirmiştir.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk emîri'l-mü'minin Ebî Hâfş Ömer b. Hattâb ve akvâlihü ulâ eboâbi'l-ilm*, thk. İmâm b. İmâm b. Ali (Mısır: Dâru'l-Fellâh, 1430), 1/226-228. Duanın Arapçası şöyledir: التحيات لله، الزاكيات لله، الطيبات، الصلوات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله، السلام علينا، وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله

<sup>32</sup> Tahiyat duasının sened ve metin tahlili ve sahih hadisler arasından teşehhüd rivayetlerinin tercihi ile ilgili bk. Selim Demirci, "Sahih Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivayetleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (30 Aralık 2016), 371-398; Mustafa Aydın, "Tahiyat Duası ile İlgili Rivâyetlerin İsnad ve Metin Tahlili", *Turkish Academic Research Review* 8/1 (25 Mart 2023), 207-230.

<sup>33</sup> Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr el Atekî el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Mensûr bi-ismi'l-Bahrü'z-zehhâr)*, thk. Mañfûzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 5/17 No. 1571); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. 'Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 10/51 (No. 9922). Bazı rivayetlerde onu öğrenin kısmı olmadan, "Teşehhüdsüz namaz olmaz." diye geçmektedir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/528 (No. 3963).

<sup>34</sup> Zebîdî, *Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 2/869.

<sup>35</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, 193-194; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Şanânî Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, thk. Hâbibürrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403), 2/206 (No. 3080), 355 (No. 3685), 528 (No. 2964); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/254 (No. 8713, 8715); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/200 (No. 2824).

<sup>36</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/200 (No. 2824); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Aşhâbih*, thk. Heyet (Kahire: y.y., 1436/2015), 3/193 (No. 2282).

<sup>37</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/528 (No. 3964); Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Aşhâbih*, 3/194 (No. 2284).

<sup>38</sup> Vecdî Akyüz (ed.), *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 1/160; Recep Tuzcu - Mustafa Karabacak, *Hadislerde Namazın Rükünleri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 177-179.

Resûlullah'ın teşehhüdü talimi esnasındaki şu olay dikkate şayandır. Hz. Peygamber bir gün bir sahâbîye tahiyatı öğretirken sahâbî kelime-i şehadeti “ve eşhedü enne Muhammeden rasûlühû ve abdühû” diyerek okumuş; bunun üzerine Hz. Peygamber “Ben Peygamber olmadan önce kul idim, abdühû ve rasûlühû de” buyurmuştur.<sup>39</sup> Hz. Peygamber teşehhüdü öğretirken anlam bozulmasa da kelimelerin takdim ve tehirine dikkat etmiş; lafızların öğrettiği şekilde ve sırada olmasına özen göstermiştir.

Sahâbenin de Kur'an öğretir gibi tahiyatı tâbîne öğrettiği görülmektedir. Esved b. Yezîd en-Nehaî (öl. 75/694) “Abdullah b. Mes'ûd, Kur'an'dan bir sûre belletir gibi teşehhüdü bize öğretti.” demiştir.<sup>40</sup> Buradan Hz. Peygamber'in öğretirken gösterdiği çabanın benzerini, sahâbenin de kendisinden sonraki nesil olan tâbîn nesline aynı özenle öğrettikleri görülmektedir. Bundan da tahiyat duasının sonraki nesillere talim ve tatbik edilerek sağlam bir şekilde ulaştırıldığı anlaşılmaktadır.

## 2. İstihâre Duası

İstihâre sözlükte, Allah'tan hayırlı olanı istemek demektir. Terim olarak ise yapılacak önemli bir işten önce Allah katında hayırlı olanı iki rekât nafîle namaz kıldıktan sonra dua ederek Allah'tan istemek anlamına gelmektedir.<sup>41</sup> Hz. Peygamber yapılacak bu duayı ahabına öğretmiştir. İstihâre dünyevi ve uhrevi bakımdan hayırlı olup olmayacağı net bilinemeyen şeyler için yapılır. İbadetler gibi mutlak iyi veya haramlar gibi mutlak kötü şeyler için istihâre yapılmaz.

Sahâbenin “Hz. Peygamber, Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi bize öğretirdi.” dediği dualardan biri de istihâre duasıdır. Dua, bu ifadelerle sahâbeden Câbir b. Abdullah,<sup>42</sup> İbn Mes'ûd,<sup>43</sup> İbn Ömer<sup>44</sup> ve İbn Abbas'tan<sup>45</sup> nakledilmiştir. Ayrıca dua, zikri geçen ön bilgi olmaksızın, bazı kelime farklılıklarıyla Ebû Eyyûb el-Ensârî,<sup>46</sup> Ebû Saîd el-Hudrî,<sup>47</sup> ve Ebû Hüreyre'den<sup>48</sup> de rivayet edilmiştir.<sup>49</sup> Hz.

<sup>39</sup> Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/205 (No. 3076). Rivayet mürseldir, fakat ricâli sikadır. Bk. Zebîdî, *Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 2/880.

<sup>40</sup> Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivâyetü Ebî Nuaym)*, 80.

<sup>41</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 209; Salim Öğüt, “İstihâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/333.

<sup>42</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/52 (No. 29403); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/55-56 (No. 14707); Buḥârî, “Tatavvu”, 1; “Deavât”, 48; “Tevhîd”, 10; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 31 (No. 1538); Tirmizî, “Vitr”, 18 (No. 480); İbn Mâce, “İkâmetü's-Salâh”, 188 (No. 1383); Nesâî, “Nikâh”, 27 (No. 3253).

<sup>43</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Muḥammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc Emrîr (Beyrut; Amman: el-Mektebü'l-İslâmî; Dâru 'Ammâr, 1405/1985), 1/316 (No. 524).

<sup>44</sup> Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/196 (No. 11477).

<sup>45</sup> Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/196 (No. 11477).

<sup>46</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 9/348 (No. 4040); Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 4/133 (No. 3901).

<sup>47</sup> Ebû Ya'la el-Mevsilî, *Müsned*, 2/497 (No. 1342); İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/167 (No. 885).

Ebû Bekir ise Hz. Peygamber'den *Allah'ım bana hayırlısını ver ve benim için hayırlı olanı seç* anlamında rivayet etmiştir.<sup>50</sup> Ayrıca istihâre yapmaya teşvikle ilgili Enes b. Mâlik<sup>51</sup> ve Ebû Saîd el-Hudrî'den de<sup>52</sup> hadis aktarılmıştır.

“Resûlullah Kur'an'dan bir sûre belletir gibi bize istihâreyi öğretirdi.” lafzıyla birlikte nakledilen istihâre dualarının en meşhuru, Câbir b. Abdullah'tan rivayet edilendir.<sup>53</sup> Bu hadis *Sahîh-i Müslim* dışında *Kütüb-i Sitte*'nin hepsinde birkaç lafız farklılığı ile rivayet edilmiş olup hadisin anlamı şu şekildedir. Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: Resûlullah bizlere Kur'an'dan bir sûre belletir gibi, her iş için istihâre yapmayı öğretiyor ve şöyle buyuruyordu:

“Biriniz bir iş yapmak istediğinde, farz namazdan ayrı olarak iki rekât namaz kılın ve şöyle söylesin: Allah'ım! Senin ilminle senden hayırlı olanı istiyorum, kudretinden güç istiyorum. Senin büyük lütfundan talep ederim. Çünkü senin gücün her şeye yeter, benimki yetmez; sen bilirsin, ben bilemem. Şüphesiz sen bütün gizlilikleri bilersin. Allah'ım! Eğer bu iş senin ilminde benim dinim, dünyam ve ahiretim için hayırlı ise onu yapmayı bana nasip et, kolaylık ver ve onu bana mübarek kıl. Şayet bu iş senin ilminde benim dinim, dünyam ve ahiretim için kötü ise onu benden, beni de ondan uzaklaştır. Hayır nerede ise onu bana nasip eyle, sonra da gönlümü bu sonuca râzı eyle!” Hz. Peygamber sözüne devamla, “Sonra isteğini söylesin” buyurdu.<sup>54</sup>

Hadisin bazı varyantlarında Resûlullah bize bütün işlerde istihâre yapmayı öğretirdi<sup>55</sup> şeklindeki ifadedden dolayı her işte istihâre yapılması gerektiğini söyleyen âlimler olmuştur. Nitekim Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451) “Kişinin küçük görmesi ve önem vermemesi sebebiyle herhangi bir işte istihâreyi terk etmesi sebebiyle küçük gördüğü şeyi yapmasında veya terkinde belki büyük bir zarar dokunabilir.” dedikten sonra “Sizden biriniz ayakkabısının bağına varıncaya kadar

<sup>48</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/168 (No. 886).

<sup>49</sup> Hadisin isnad değerlendirilmesi ve duadaki lafız farklılıkları için bk. Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedrü'ddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), 7/222-723.

<sup>50</sup> Duanın Arapçası şöyledir. اللَّهُمَّ خِرْ لِي وَاخْتَرْنِي. İsnadda bulunan Zenfel b. Abdullah'ın zayıflığı sebebiyle hadisin zayıf olduğuna hükmedilmiştir. Tirmizî, “Deavât”, 91 (No. 3516).

<sup>51</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf*, 6/365 (No. 6627); Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, 2/175 (No. 980).

<sup>52</sup> Tirmizî, “Kader”, 15 (No. 2151).

<sup>53</sup> Câbir rivayetinin hepsinde Câbir'den hadisi rivayet eden Muhammed b. el-Münkedir'den, Abdurrahman b. Ebû'l-Mevâlî ferferrüd etmiştir. Tirmizî, Yahyâ b. Maîn, Ebû Dâvûd ve Nesâî başta olmak üzere ilim ehlinin çoğu Abdurrahman'ın sika olduğunu söylemişlerdir. Tirmizî, Buḥârî'ye tabi olarak hadisin sahih olduğunu söylemiş ve Abdurrahman'dan başta Süfyân es-Sevrî olmak üzere birçok imamın hadis rivayet ettiğini bildirmiştir. bk. Bedrü'ddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/222.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/55-56 (No. 14707); Buḥârî, “Tatavvu”, 1; “Deavât”, 48; “Tevhîd”, 10; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 31 (No. 1538); Tirmizî, “Vitr”, 18 (No. 480); İbn Mâce, “İkâmetü's-Salâh”, 188 (No. 1383); Nesâî, “Nikâh”, 27 (3253).

<sup>55</sup> Buḥârî, “Deavât”, 48; “Tevhîd”, 10.

her şeyi rabbinden istesin" hadisini buna delil getirmiştir.<sup>56</sup> Yine o, "Kur'an'dan bir sûre öğretir gibi sözü istihârenin önemine işaret olduğu gibi istihâre yapmayı tekid ve teşvik etmektedir." der.<sup>57</sup> Nevevî (ö. 676/1277) de her iş için istihâre yapmanın müstehâb olduğunun istihâre hadisinden anlaşıldığını ifade ettikten sonra "Allah daha iyi bilir ama istihâre yapıldıktan sonra kalbin ferahlık duyduğu şey yapılır." demektedir.<sup>58</sup>

İstihâre ile ilgili önemli diğer bir şey ise kişi, istihâre sonucunda o işi yapıp yapmama konusunda net bir neticeye ulaşamazsa istihâreyi tekrar edebilir mi konusudur. İbnü's-Sünnî'nin (öl. 364/975) naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber Enes b. Mâlik'e "Enes! Bir iş yapacağında yedi defa istihâre et! Sonra kalbine ilk doğan şeye bak, çünkü hayır ondadır." buyurmuştur.<sup>59</sup> Bu rivayete göre istihâre tekrar edilebilir. Ancak isnadındaki İbrahim b. Berâ<sup>60</sup> sebebiyle hadis, çok zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bu rivayet delil olarak kullanılmasa bile Hz. Peygamber dua ettiğinde üç defa dua ederdi hadisi,<sup>61</sup> istihâre de tekrar olabileceğine bir delildir.<sup>62</sup>

Geleceği sadece Allah bilir. İnsan ise gaybı bilemediğinden ilk bakışta bir şeyi iyi olarak düşünse de onun neticesinden güvende olamaz. Bu nedenle Hz. Peygamber, insanın gelecekte olacak hayrı elde edebilmesi için her şeyi bilen Allah'ın ilim ve kudretinden yardım istemesini insanlara tavsiye etmiş ve bunu da istihâre duası ile öğretmiştir. Kişinin Allah'tan yardım istemesi ve ona dua etmesi sorumluluğunu ortadan kaldırmamaktadır. Ancak insanın rabbine güvenmesi ve ondan hayırlı olanı talep etmesi insanda bir güven hissi doğuracak ve Allah'ın takdirine rıza göstermesine sebep olacaktır. Cahiliye döneminde insanlar yapmayı diledikleri bir şeyin haklarında iyi veya kötü sonuçlar ortaya çıkaracağını kavramak için fal, fal okları, remil veya buna benzer şeylere başvuruyorlardı. Hz. Peygamber ise bunun doğrusunun kişinin her şeyi bilen rabbinden istemesi olduğunu istihâre duası ve diğer dualarla Müslümanlara öğretmiş ve Müslümanlar da buna her zaman riayet etmişlerdir. Hz. Peygamber'in bu öğretilerine inanan ve onları hayatında uygulayan çağımız insanı da her şeyin sahibi olan ve her şeyi bilen

<sup>56</sup> Bedrü'ddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/223.

<sup>57</sup> Bedrü'ddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/223.

<sup>58</sup> Nevevî, *el-Ezkâr*, 213.

<sup>59</sup> Aḥmed b. Muḥammed ed-Dîneverî İbnüs-Sünnî, *Amelu'l-yevm ve'l-leyle sülûkü'n-Nebî me a Rabbihî âzze ve celle ve muâşeretuhu me'n-l-ibâd*, thk. Kevs.er el-Berenî (Cidde: Beyrut: Muessesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, ts.), 550.

<sup>60</sup> Ebû Hâtîm Muḥammed b. Hıbbân el-Bustî İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muḥaddisîn*, thk. Ḥamdî 'Abdulmecîd (Riyad: Dâru'ş-Şemî, 1420/2000), 2/117; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî duâfâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Muavviḍ (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/411; Bedrü'ddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/225.

<sup>61</sup> Müslim, "Cihâd ve Siyer", 39; Aḥmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/312 (No. 3769).

<sup>62</sup> Bedrü'ddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/225.

rabbinin ilmine ve kudretine kendini teslim ederek günümüz dünyasının cahil uygulamalarından kurtulacak ve iç huzuru elde edebilecektir.

### 3. Namazda Son Oturuşta Okunacak Dua

Hız. Peygamber Müslümanları namazın son oturuşunda teşehhüdden sonra istedikleri duayı okuma konusunda serbest bırakmış<sup>63</sup> ve onlara bazı dualar öğretmiştir.<sup>64</sup> Bu dualardan biri de "Allah'ım cehennem azabından, kabir azabından, mesih deccalin fitnesinden, yaşamın ve ölümün fitnesinden sana sığınırım" anlamındaki duadır.<sup>65</sup>

Hız. Peygamber'in öğrettiği bu duanın bazı tariklerinde كَانَ يُعَلِّمُهُمْ هَذَا الدُّعَاءَ كَمَا "Hz. Peygamber onlara Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi bu duayı öğretirdi." şeklinde sahâbenin sözü bulunmaktadır. Dua bu açıklamayla birlikte sahâbeden Abdullah b. Abbâs ve Ebû Hüreyre'den nakledilmiştir. İbn Abbâs'dan gelen rivayet, meşhur olup birçok hadis kitabında yer almaktadır.<sup>66</sup>

İbn Abbas'tan nakledilen rivayetin geçtiği hadis kitaplarından Buhârî'nin *el-Edebül-Müfred*'i ve İbn Mâce'nin *Sünen*'inde hadis, İbrahim b. el-Münzir → Bekr b. Süleym es-Savvâf → Humeyd b. Ziyâd el-Harrâd → Küreyb Mevlâ İbn Abbas → İbn Abbas isnadıyla kaydedilmiştir. İmam Mâlik ise rivayeti Ebû'z-Zübeyr → Tâvûs → İbn Abbas tarikiyle nakletmiş;<sup>67</sup> hadisi kendisinden pek çok kişi rivayet etmiştir.<sup>68</sup>

Ebû Hüreyre'den nakledilen hadis ise sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçmektedir. İsnadda sırasıyla Ebû Hüreyre → A'rec → Ebû'z-Zinâd → Mâlik → İsmail b. Ömer ve Ahmed b. Hanbel bulunmaktadır.<sup>69</sup> Hem bu

<sup>63</sup> Müslim, "Salât", 55-58; Ebû Dâvûd, "Salât", 181 (No. 968); Dârimî, "Salât", 84 (No. 1340).

<sup>64</sup> Bazıları için bk. Nevevî, *el-Ezkâr*, 135-137; Tuzcu - Karabacak, *Hadislerde Namazın Rükünleri*, 180-182.

<sup>65</sup> Müslim, "Mesâcid ve Mevâziu's-Salâh", 134; Ebû Dâvûd, "Salât", 365 (No. 1542); Tirmizî, "Deavât", 79 (No. 3494). Duanın Arapça metni şudur. الْمَسِيحِ الدَّجَالِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ وَالْمَمَاتِ

<sup>66</sup> Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes el-Medenî, *el-Muvattâ'*; thk. Muḥammed Muḥṣafâ el-'Azamî (Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004), "el-Kur'an", 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/61 (No. 2168), 4/440 (No. 2709), 5/40 (No. 2838); Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Beyrut: Daru'l-Beṣa'iri'l-İslamiyye, 1409), 1/241; Müslim, "Mesâcid ve Mevâziu's-Salâh", 134; Ebû Dâvûd, "Salât", 365 (No. 1542); Tirmizî, "Deavât", 79 (No. 3494); Nesâî, "Cenâiz", 115 (No. 2063); "İstiâze", 50 (No. 5512); İbn Mâce, "Dua", 3 (No. 3840); İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/280 (No. 999).

<sup>67</sup> Mâlik b. Enes, "el-Kur'an", 33.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/61 (No. 2168), 4/440 (No. 2709), 5/40 (No. 2838); Müslim, "Mesâcid ve Mevâziu's-Salâh", 134; Ebû Dâvûd, "Salât", 365 (No. 1542); Tirmizî, "Deavât", 79 (No. 3494); İbn Mâce, "Dua", 3 (No. 3840); Nesâî, "Cenâiz", 115 (No. 2063); "İstiâze", 50 (No. 5512); İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/280 (No. 999).

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/178 (No. 2342).

rivayet hem de İbn Abbâs'tan nakledilen meşhur rivayetin isnadında İmam Mâlik yer almaktadır. Hadis her iki isnad yönüyle de sahih olarak değerlendirilmiştir.

Hız. Peygamber bazı rivayetlerde aktarılan bilgilere göre son oturuşta zikri geçen dört şeyden Müslümanların Allah'a sığınmasını emretmiş ve "dört şeyden Allah'a sığın" buyurmuştur.<sup>70</sup> Allah'a sığınılması gereken dört şeyin birincisi cehennem azabıdır ki Kur'an'da birçok ayette cehennem azabı zikredilmiş ve ondan korunmamız gerektiği beyan edilmiştir. İkinci olarak kabir azabından Allah'a sığınılması tavsiye edilmiş; bazı ayetlerde ona işaret edilmiş<sup>71</sup> ve hadislerde ondan bahsedilmiştir.<sup>72</sup> Üçüncü olarak deccalden sığınılması tavsiye edilmiştir. Hız. Peygamber, her peygamberin deccale karşı ümmetini uyardığını bildirmiş,<sup>73</sup> ayrıca onunla ilgili başka bilgiler de nakletmiştir.<sup>74</sup> Son olarak da hayatın ve ölümün fitnesinden Allah'a sığınmasını emretmiştir. Hayatın fitnesi/imtihanı ailede, malda, dinde ve daha birçok şeyde olabilir. Bu sebeple Hız. Peygamber sabah ve akşam vakitlerine ulaştığında "Allah'ım dünyada ve ahirette senden afiyet isterim. Allah'ım dinim, dünyam, ailem ve malım konusunda senden af ve afiyet isterim" duasını okumayı asla terk etmemiştir.<sup>75</sup> Yine Hız. Peygamber "İnsanlara fitne murad ettiğinde beni imtihan etmeden katına al" diye dua etmiştir.<sup>76</sup> Ölümün fitnesi ise kabir fitnesi ve ölüm anındaki fitne olarak yorumlanmıştır.<sup>77</sup>

*Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi öğretirdi*, sözünden bu duaya ihtimam gösterilmesi ve onu ezberleyip okumaya önem verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı rivayetlerde söz konusu dua "söyleyin"<sup>78</sup> ve "sığın"<sup>79</sup> lafızlarıyla emir şeklinde gelmiştir. Bu yüzden seleften bazıları bu duanın okunmasının vâcip olduğu kanaatine varmışlar ve bunu bilerek terk edenin namazı iade etmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>80</sup> Nitekim hadisin tâbiîn ravisi Tâvus (ö. 106/725) duanın okunmasının vâcip olduğuna kail olmuş ve oğluna namazda bu duayı

<sup>70</sup> Müslim, "Mesâcid ve Mevâziu's-Salâh", 130; Ebû Dâvûd, "Salât", 183 (No. 983); İbn Mâce, "İkâmetü's-Salâh", 26 (No. 909).

<sup>71</sup> el-Mü'min 40/46; Nûh 71/25.

<sup>72</sup> Müslim, "Mesâcid ve Mevâziu's-Salâh", 134, "Cenâiz", 86; Ebû Dâvûd, "Salât", 365 (No. 1542).

<sup>73</sup> Müslim, "Fiten", 101; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/170 (No. 12770).

<sup>74</sup> Müslim, "Fiten", 100-111.

<sup>75</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 109 (No. 5074); İbn Mâce, "Dua", 14 (No. 3871); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/403 (No. 4785).

<sup>76</sup> Mâlik b. Enes, "el-Kur'ân", 40; Tirmizî, "Tefsîr", 38 (No. 3233); Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Aşmed eş-Şâberânî, *ed-Duâ*, thk. Muştafâ Abdulkâdir Aşâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 419 (No. 1416).

<sup>77</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh İbn 'Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Muştafâ b. Aşmed el-Alevî, Muhammed 'Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratu 'Umumi'l-Evķâf ve'ş-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1387/1967), 12/186.

<sup>78</sup> Müslim, "Mesâcid ve Mevâziu's-Salâh", 134; Nesâî, "Cenâiz", 115 (No. 2063); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/40 (No. 2838).

<sup>79</sup> Müslim, "Mesâcid ve Mevâziu's-Salâh", 132; Nesâî, "İstiâze", 50 (No. 5513).

<sup>80</sup> Ebû'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn ed-Dihlevî, *Lemeâtü't-tenkîh fi şerhi Mişkâtî'l-Mesâbih*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Dımaşq: Dâru'n-Nevâdir, ts.), 3/76.

okumadığında namazı iade etmesini emretmiştir.<sup>81</sup> Bu bilgiyi nakleden Müslim (ö. 261/875), "Çünkü Tâvus bunu üç veya dört kişiden rivayet etmiştir." demektedir.<sup>82</sup> Cumhur ise duayı namazda okumanın müstehab olduğu görüşündedir.<sup>83</sup> Nitekim Nevevî (ö. 676/1277), Tâvus'un vâcip olduğuna inandığı için değil, oğlunu eğitmek ve bu duayı iyice öğrenmesini istemesi sebebiyle böyle söylemiş olabileceğini belirtir.<sup>84</sup>

#### 4. Nimete Karşı Nankörlük Yapmama ile İlgili Dua

Sahâbenin "Hz. Peygamber, Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi bize öğretirdi." dediği bir dua da *اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَبَدَلَ نِعْمَتَكَ كُفْرًا، أَوْ أَنْ أَحْجَدَهَا بَعْدَ إِذْ عَرَفْتُهَا، أَوْ أَنْ أَنْسَاهَا فَلَا أُتْنِي بِهَا* "Allah'ım nimetini nankörlüğe çevirmekten, onu tanıdıktan sonra inatla inkâr etmekten ve onu unutup övmemekten sana sığınırım." duasıdır.<sup>85</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) duayı *Müsnedü'l-Fârûk*'un tefsir bölümünde İbrâhim Sûresi'yle ilgili babta zikretmiş fakat *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* isimli tefsirinde nakletmemiştir. İbrahim Sûresi'nde "O, size istediğiniz her şeyi verdi. Eğer Allah'ın nimetini saymaya kalksanız sayamazsınız. Gerçekten insan çok zalim ve nankördür."<sup>86</sup> buyrulmuştur. Yine aynı sûrede "Allah'ın nimetini nankörlükle değiştirenleri görmedin mi?"<sup>87</sup> denmektedir. Ayrıca Duhâ Sûresi'nde "Rabbinin nimetini anlat."<sup>88</sup> buyrulmaktadır. Muhtemelen Hz. Peygamber zikri geçen ayetlerden mülhem olarak ilgili duayı okumuştur.

Hadisi Hz. Peygamber'den rivayet eden sahâbî Hz. Ömer olup *كان رسول الله صلى* Resûlullah bize, Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi şu kelimeleri belletirdi, sözünden sonra rivayet etmiştir. Hadisin isnadında sırasıyla Evzâî → Eyyûb b. Musa → Sâlim b. Abdullah → Hz. Ömer bulunmaktadır. Sâlim dedesi Ömer'den hadis işitmemiş olup ikisi arasında isnadda inkıtâ vardır. İbn Kesîr, İsmâîlî'nin (ö. 371/982) bu rivayeti Evzâî'nin hadisleri arasında zikrettiğini ve Sâlim b. Abdullah ile Hz. Ömer arasında inkita olması sebebiyle hadisin hasen olduğunu söylemiştir.<sup>89</sup>

Hadis, İbn Kesîr'in bu eseri dışında başkaca herhangi bir kaynaktan tespit edilememiştir. İbn Kesîr'in zikri geçen eseri günümüze ulaşmayan bazı kitaplarda

<sup>81</sup> Müslim, "Mesâcid ve Mevâzu's-Salâh", 134.

<sup>82</sup> Müslim, "Mesâcid ve Mevâzu's-Salâh", 134.

<sup>83</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şaḥîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972), 5/89; Ebû'l-Hasen Nûrûddîn 'Alî b. Sulţân el-Kârî, *Mirķātu'l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-meşâbiḥ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 2/753.

<sup>84</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 5/89.

<sup>85</sup> İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk*, 2/551.

<sup>86</sup> İbrâhim 13/34.

<sup>87</sup> İbrâhim 13/28.

<sup>88</sup> ed-Duhâ 93/11.

<sup>89</sup> İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk*, 2/551.

geçen bilgileri günümüze aktarması sebebiyle önemli bir kaynak eserdir.<sup>90</sup> İbn Kesîr'in bu rivayeti aldığı ve faydalandığı eserlerden biri de Ebû Bekr İsmâîlî'nin *Müsnedü Ömer* isimli kitabıdır.<sup>91</sup> İsmâîlî'nin bu eserinin yaklaşık 100 ciltlik *el-Müsnedü'l-kebir*'inin Hz. Ömer rivayetleri olduğu bildirilmektedir.<sup>92</sup> Zehebî (ö. 748/1348) *Müsnedü Ömer*'in iki cilt olduğunu zikretmiştir.<sup>93</sup> Zikredilen bilgilerden bazı eserlerin günümüze ulaşmaması sebebiyle az da olsa bir kısım rivayetlerin kaybolduğu ve bazı rivayetlerin de ilk dönemde yazılan kitaplardan nakleden sonraki dönem âlimlerinin eserleriyle zamanımıza ulaştığı anlaşılmaktadır. Bahsi geçen duanın da bu tür rivayetlerden olduğu söylenebilir.

Hz. Ömer'in rivayet ettiği bu dua, Ömer b. Abdülazîz'in yaptığı dua olarak da nakledilmiştir. Ömer b. Abdülazîz'in oğlu Abdullah, babası Ömer b. Abdülazîz'in Allah'ın kendisine lütfettiği bir nimet gördüğünde "Allah'ım nimetini nankörlüğe çevirmekten, onu tanıdıktan sonra inatla inkâr etmekten ve onu unutup övmemekten sana sığınırım." diye dua ettiğini bildirmektedir.<sup>94</sup> Dua bu şekliyle tâbîn sözü olmakta ve onun maktu rivayet olduğu görülmektedir. Ömer b. Abdülazîz, Hz. Ömer'in torunlarından. Hz. Ömer tarafından rivayet edilen duanın torunları tarafından okunmasından Hz. Ömer'in çocuklarına bu duayı öğrettiği, onların da çocuklarına silsile olarak öğrettiği anlaşılmaktadır. Bundan da sahâbe nesli ve devamındaki Müslüman neslin bildikleri hayırlı ve faydalı bir bilgiyi aile efradına öğretmekten geri durmadıkları ortaya çıkmaktadır. Ömer b. Abdülazîz'in duayı Hz. Peygamber'e nispet etmemesi, duanın Hz. Peygamber tarafından yapıldığını bilmeyip aile büyüklerinin yaptığı bir dua olarak okuması veya bunu bildiği halde Hz. Peygamber'in yaptığı bir dua olduğunu özel olarak bildirmemiş olması sebebiyle olabilir.

## Sonuç

Kur'an'da onlara kitabı ve hikmeti öğreten şekilde tanımlanan Hz. Peygamber, muallim olarak gönderildiğini bildirmiştir. Müslümanlara örnek olarak

<sup>90</sup> Bu eserler için bk. İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk*, 1/34.

<sup>91</sup> İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk*, 1/34.

<sup>92</sup> Muhammed b. Ca'fer Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müserrefe*, thk. Muhammed el-Muntasır b. ez-Zemzemî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421), 65; Emin Âşıkutlu, "İsmâîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/127.

<sup>93</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985), 16/293; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/106.

<sup>94</sup> Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şükr*, thk. Bedr el-Bedr (Kuveyt: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1400/1980), 26; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, thk. 'Abdulaliyy 'Abdulhamîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 6/302 (No. 4225). Ömer b. Abdülazîz'in yaptığı dua Hz. Peygamber'den nakledilen dua ile anlam olarak aynı olup, sadece iki kelimenin eş anlamlısı kullanılmıştır. Duanın Arapçası şudur. اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَتَدَبَّلَ بِنِعْمِكَ كُفْرًا، أَوْ أَكْفُرَ بِهَا

بَعْدَ مَعْرِفَتِهَا، أَوْ أَنْسَاهَا فَلَا أُنْتَبِئُ بِهَا

gönderilen Allah Resûlü bir babanın evladına olan şefkati gibi ümmetine şefkat göstermiş ve bir öğretmen olarak onlara hayatın her alanında gerekli olan bilgileri öğretmiştir.

Ashâb her konuda kendilerine örnek olarak gönderilen Hz. Peygamber'i çok iyi gözlemlemiştir. Ondan Kur'an'ı öğrenirken bunun yanında kendilerine lazım olacak bilgileri de öğrenmişlerdir. Resûlullah'ın bazı şeyleri öğretirken üzerinde çok vurgu yaptığını fark etmişlerdir. Bunların başında da bazı dualar gelmektedir. Bir kul ve peygamber olan Resûlullah, onlara birçok dua öğretmiş ve onları okumalarını tavsiye etmiştir. Ancak bazı duaları öğretme konusunda Hz. Peygamber'in gayreti ve ısrarı sebebiyle, Kur'an gibi olmasa da Kur'an'dan bir sûre öğretir izlenimine varmışlardır. Bu yüzden bu tür duaları rivayet etmeden önce "Resûlullah Kur'an'dan bir sûre talim eder gibi bize şu duayı öğretirdi." demişlerdir.

"Allah Resûlü Kur'an'dan bir sûre belletir gibi bize şu duayı öğretirdi." mealindeki sözle zikredilen dört duanın olduğu görülmektedir. Bunlar, gerçekten bir Müslüman için önemli dualardandır. Bunların ilki, son oturuşta bazı mezhep imamlarının farz veya vacip olarak gördüğü teşehhüd/tahiyyat duasıdır. İkinci olarak insanın gelecekte yapacağı ama kendisi için hayır mı şer mi olacağını bilemediği şeyler için okuması gereken istihâre duasıdır. Üçüncü olarak son oturuşta Salli Bârik dualarından sonra Hz. Peygamber'in okumayı tavsiye ettiği dua gelmektedir ki bu duada dört önemli şeyden Allah'a sığınılmıştır. Bunlar cehennem ve kabir azabı, deccâlin, hayatın ve ölümün fitneleridir. Dördüncü olarak ise nimete karşı nankörlük etmeyip onu gündemde tutmayı, hatırlamayı ifade eden duadır.

Zikri geçen ilk üç dua bazı sahâbîlerden zikredilerek birçok hadis kitabında bulunmaktadır. Bu hadisler aynı zamanda sahih olarak değerlendirilmiştir. Dördüncü rivayet ise sadece bir sahâbîden nakledilmiş ve tek bir kaynaktan geçmektedir. Bu hadis ise hasen olarak değerlendirilmiştir. Bahsi geçen dualar başta olmak üzere Hz. Peygamber'den nakledilen bir kısım duaları ezberlemesi ve bunlardaki hikmeti anlamaya çalışması her Müslümanın menfaatine olacaktır. Ayrıca buradaki rivayetler gibi Hz. Peygamber'in özel ehemmiyet gösterdiği konuları araştırıp ortaya çıkarmanın, ilim ehli başta olmak üzere her Müslümana faydası olacağı söylenebilir.

**Kaynakça/References**

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî. *el-Muşannef*. thk. Hâbibürrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1420.
- Akpınar, Ali. *Bilinçli Dua İçin Peygamber Duaları*. İstanbul: Kitap Dünyası, 6. Basım, 2020.
- Akyüz, Vecdi (ed.). *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- 'Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn 'Alî b. Sultân Muḥammed. *Mirkâtu'l-mefâtiḥ Şerḫu Mişkâti'l-meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Âşıkkutlu, Emin. "İsmâîlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Atar, Fahrettin. "Teşehhüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aydın, Mustafa. "Tahiyyat Duası ile İlgili Rivâyetlerin İsnad ve Metin Tahlili". *Turkish Academic Research Review* 8/1 (25 Mart 2023), 207-230. <https://doi.org/10.30622/tarr.1245565>
- Bedrû'ddîn el-'Aynî, Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed. *Umdetü'l-kârî şerḫu Şaḫîhi'l-Buḫârî*. Beyrut: Dâru İḫyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî. *el-Ḥilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Aşḫâbih*. thk. Heyet. Kahire: y.y., 1436/2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Aṭâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî. *Şuabü'l-îmân*. thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulḥamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Amr el Atekî. *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Menşûr bi-ismi'l-Bahrü'z-zehhâr)*. thk. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh vd. 18 cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buḫârî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Şaḫîhu'l-Buḫârî*. thk. Muşṭafa Dîb el-Buḡâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1414/1993.

- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdûlbâkî. Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 3. Basım, 1409/1988.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevâz Ahmed Zemerlî - Hâlid es-Seb' el-Alemî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1986.
- Demirci, Selim. "Sahih Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivâyetleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (30 Aralık 2016), 371-398. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.285727>
- Dihlevî, Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî. *Lemeâtü't-tenkîh fî şerhi Mişkâti'l-Mesâbih*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karra el-Belelî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nuaym el-İşfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî. *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivâyetü Ebî Nu'aym)*. thk. Nazr Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: y.y., 1415/1994.
- Ebû Yalâ el-Mevsilî, Ahmed b. 'Alî. *Müsnedü Ebî Yalâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs., 1404/1983.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'qûb b. İbrâhîm el-Enşârî. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355/1936.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Haftîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmi u li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*. thk. Maḥmûd et-Taḥḥân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1983/1403.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-me'ânî ve'l-es'ânîd*. thk. Muştafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed 'Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratu 'Umumi'l-Evḫâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.

- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. 9 Cilt. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Ubeyd el-Ḳureşî el-Bağdâdî. *eş-Şükr*. thk. Bedr el-Bedr. Kuveyt: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1400/1980.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi ibn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-Muḥaddisîn*. thk. Ḥamdî 'Abdulmecîd. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Şemî, 1420/2000.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşķî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Türkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşķî. *Müsnedü'l-Fârûk emîri'l-müminîn Ebî Ḥafş Ömer b. Ḥattâb ve akvâlihû alâ evvâbi'l-ilm*. thk. İmâm b. İmâm b. Ali. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fellâh, 1430/2010.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430./2010
- İbn Manzûr, Ebü'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefyî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbnüs-Sünnî, Aḥmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm b. 'Esbât ed-Dîneverî. *Amelu'l-yeom ve'l-leyle sülûkü'n-Nebî me'a Rabbihî âzze ve celle ve mu'şeretuhu me'a'l-ibâd*. thk. Kevser el-Berenî. Cidde: Beyrut: Muessesetu 'Ulûmi'l-Ḳur'ân, ts.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*. thk. Muhammed el-Muntasır b. ez-Zemzemî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaḫḫâ*: thk. Muhammed Muştafâ el-'A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhi'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-Şuğrâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Maṭbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb el-Ḥorâsânî. *Amelu'l-yevm ve'l-leyle*. thk. Fârûk Ḥammâde. Beyrut: y.y., 1406/1985.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref. *el-Ezkâr*. thk. Muḥyiddîn Mestû. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1410/1989.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1972.
- Öğüt, Salim. "İstihâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/333-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Seraḥsî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şâşî, Ebû Sa'îd el-Heys'em b. Kuleyb el-Binkesî. *el-Müsned*. thk. Maḥfûz er-Raḥmân Zeynullâh. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 1410/1989.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Ḥasen. *el-Âsâr*. thk. Ḥâlid el-'Avvâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mucemü'l-evsaṭ*. thk. Ṭâriq b. İvaḍullâh b. Muhammed - Abdülmuḥsin b. İbrahim el-Ḥuseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, ts.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mucemü'l-kebir*. thk. Ḥamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mucemü's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc Emrîr. 2 Cilt. Beyrut; Amman: el-Mektebü'l-İslâmî; Dâru 'Ammâr, 1405/1985.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *ed-Duâ*. thk. Muştafâ Abdulkâdir Aṭâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.

- 
- Tirmizî, Muḥammed b. İsâ b. S\_evre b. Mûsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maṭbaati Muştafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tuzcu, Recep - Karabacak, Mustafa. *Hadislerde Namazın Rükünleri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllâtif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim - Kamil Miras. 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1983.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân. *Tezkiretü'l-Huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 249-283.

Issue: 19, 2024, 249-283.

## Dijital Din Eğitimi

Digital Religious Education

### Muhammed Emin Şimşek

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of National Education, Gaziantep/Türkiye

[eminberk@hotmail.com](mailto:eminberk@hotmail.com) | ORCID: [0000-0002-8470-1060](https://orcid.org/0000-0002-8470-1060) | ROR ID: [00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

##### Geliş Tarihi Date Received

11 Şubat 2024 11 February 2024

##### Kabul Tarihi Date Accepted

23 Nisan 2024 23 April 2024

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

##### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin  
software. No plagiarism detected.

##### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Muhammed Emin Şimşek).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammed Emin Şimşek).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Şimşek, Muhammed Emin. "Dijital Din Eğitimi". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 249-283. DOI: [10.52886/ilak.1435052](https://doi.org/10.52886/ilak.1435052)

Şimşek, Muhammed Emin. "Digital Religious Education". *Theological Academia* 19 (June 2024), 249-283. DOI: [10.52886/ilak.1435052](https://doi.org/10.52886/ilak.1435052)

Atıf/ Cite as

## Öz

İletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla bilgiye ulaşmak bir sorun olmaktan çıkmış, bilgiye ulaşma şekli ve güvenilirliği daha önemli hale gelmiştir. Ana öğesinin bilgi olduğu eğitimin de bu dönüşümden önemli ölçüde etkilendiği söylenebilir. Teknolojik imkânların eğitimde kullanılmaya başlanmasıyla birlikte gerek ulaşılan bilginin niceliği ve gerekse elde edilen bilginin çeşitliliğinde yüksek düzeyde bir artma gözlemlenmektedir. Din eğitiminin de iletişim alanındaki gelişmelerden payına düşeni alarak eğitim materyalleri açısından gerekli dönüşümleri zamanında gerçekleştirmesi elzemdir. Nitekim din eğitiminin dijital araçları kullanmada diğer eğitim alanlarından geride kalması dinin gelecek nesillere aktarılmasında ciddi problemleri beraberinde getirecektir. Din eğitimi, toplumların kültürel ve manevi değerlerini yeni nesle aktarmanın temel yollarından biri olduğu için, dijitalleşme sürecinin bu alana uyumu büyük önem arz etmektedir. Bir yaygın din eğitimi aracı olarak değerlendirilebilecek dijital mecralar birçok kişinin rahatlıkla ulaşabileceği avantajları barındırırken, her konunun her ortamda konuşulması, tartışılması ve anlatılması aynı zamanda kafa karışıklığına, ulaşılan bilginin sıhhatiyle ilgili tereddütlere sebep olmakta, bu da din öğretiminin kontrolünü zorlaştırmaktadır. Makalede, dijital çağda din eğitimi ve öğreniminin dinamikleri, 567 katılımcıyı kapsayan bir anket çalışmasıyla incelenmeye çalışılmıştır. Araştırmada dijital platformların din eğitimi üzerindeki etkileri, katkıları ve potansiyel zorlukları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Dijital medyanın din öğretimindeki yeri, bu yeni ortamda bilgi doğruluğunun nasıl sağlanabileceği ve eğitimin niteliğindeki dönüşüm tartışılarak kontrol mekanizmaları tespit edilmeye gayret edilmiştir. Anket sonuçları, katılımcıların önemli bir kısmının din eğitimiyle ilgili bilgileri dijital kanallar aracılığıyla edinmeye yönelik bir eğilim içerisinde olduğunu ortaya koymuştur. Bu eğilim, dijital araçların din eğitimi süreçlerine sağladığı olumlu katkıları göstermektedir. Katılımcılar, teknolojik imkanların eğitimde kullanılmasının bilgiye ulaşmayı kolaylaştırdığını ve bilgi çeşitliliğini artırdığını ifade etmiştir. Ancak, dijital ortamda sunulan dini içeriklerin kalitesi ve güvenilirliği hususunda endişeler de dile getirilmiştir. Makale, dijital platformlarda sunulan din eğitiminin nitelikleri ve bireylerin dini anlayışları üzerindeki etkisini de değerlendirmekte, dijital din eğitiminin potansiyelini ve bu alanda karşılaşılan zorlukların üstesinden gelmek için atılması gereken adımlara yönelik düşünceler ortaya koymaktadır. Ayrıca, dijital platformlarda sunulan din eğitiminin nitelikleri ve bireylerin dini anlayışları ve yaşayışları üzerindeki etkisi incelenmiştir. Bu bulgular, dijital araçların din eğitimi süreçlerine sağladığı olumlu katkıları ortaya koyarken, aynı zamanda teknolojinin yaygınlaşmasının din eğitiminin geleceği üzerinde nasıl bir etki yarattığını da vurgulamaktadır. Araştırma, dijital çağda din eğitiminin önemini ve bu alandaki çalışmaların, eğitim süreçlerini daha etkili, erişilebilir ve kapsayıcı hale getirecek şekilde yönlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Eğitimin kalitesini ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla dijital eğitim araçlarının etkin kullanımı, eğitim kalitesini artırmak için atılması gereken adımlar ve karşılaşılan zorlukların üstesinden gelmek için stratejilerin geliştirilmesi gerekmektedir. Makale, dijital platformların din eğitimi ve öğreniminin nasıl şekillendirilebileceğine dair kapsamlı bir bakış sunmaya çalışmış, dijital eğitim araçlarının din eğitimi süreçlerinde nasıl daha etkin kullanılabileceğini tartışmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni uygulanan makalede veri toplama aracı anket çalışması yapılmıştır. Toplanan verilerin değerlendirilmesinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Dijital Din Eğitimi, Eğitim, Din, Dijital.

---

**Abstract**

With the widespread use of communication tools, accessing information is no longer a problem; however, the way information is accessed and its reliability have become more important. It can be said that education, whose main element is knowledge, has also been significantly affected by this transformation. The use of technological tools in education has led to a significant increase in both the quantity and diversity of information accessed. It is essential for religious education to realize the necessary transformations in terms of educational materials in a timely manner by taking its share of the developments in the field of communication. In fact, if religious education lags behind other fields in using digital tools, it will cause serious problems in transferring religion to future generations. Since religious education is one of the main ways of transferring the cultural and spiritual values of societies to the new generation, the adaptation of the digitalization process to this field is of great importance. While digital media, considered a popular tool for non-formal religious education, has the advantage of easy access for many people, the fact that every subject is mentioned, discussed, and explained in every environment also causes confusion and doubts about the authenticity of the information accessed, making it difficult to control religious education. In this article, the dynamics of religious education and learning in the digital age are examined through a survey of 567 participants. The effects, contributions, and potential challenges of digital platforms on religious education are discussed in detail. Efforts have been made to identify control mechanisms by discussing the role of digital media in religious education, how the accuracy of information can be ensured in this new environment, and the transformation in the quality of education. The results of the survey revealed that a significant number of the respondents have a tendency to obtain information about religious education through digital channels. This tendency shows the positive contributions of digital tools to religious education processes. Participants stated that the use of technological opportunities in education facilitates access to information and increases the diversity of information. However, concerns were also expressed about the quality and reliability of the religious content presented in the digital environment. The article also evaluates the quality of religious education offered on digital platforms and its impact on individuals' religious understanding. Additionally, it puts forward thoughts on the potential of digital religious education and the steps that need to be taken to overcome the challenges in this field. In addition, the qualities of religious education offered on digital platforms and its impact on individuals' religious understanding and practice were examined. While these findings reveal the positive contributions of digital tools to religious education processes, they also emphasize how the proliferation of technology has an impact on the future of religious education. The research shows the importance of religious education in the digital age and the need to direct studies in this field to make educational processes more effective, accessible and inclusive. To ensure the quality and reliability of education, it is necessary to effectively utilize digital educational tools and develop strategies to improve the quality of education, as well as steps to overcome encountered challenges. The article attempts to provide a comprehensive overview of how digital platforms can shape religious education and learning and discusses how digital educational tools can be used more effectively in religious education processes. A case study design, one of the qualitative research methods, was applied in the article and a questionnaire was used as a data collection tool. Descriptive analysis method was used to evaluate the collected data.

**Keywords:** Religious Education, Digital Religious Education, Education, Religion, Digital.

## Giriş

Türkçede sayısal anlamına gelen “dijital” kelimesi kavramsal olarak sadece verinin elektronik ortamda işlenip kullanılması anlamına gelmemekte aynı zamanda bilginin sayısal araçlarla işlenmesini ifade etmektedir.<sup>1</sup> Yaşanan teknolojik gelişmeler, dünyanın küresel bir köy haline gelmesini sağlamış, bilgiye erişim daha kolay hale gelmiş,<sup>2</sup> böylece bilgiye ulaşmanın hızı birey ve toplumlar için daha önemli hale gelmiştir.<sup>3</sup> Dijital teknoloji olarak ifade edebileceğimiz “bilgileri bir ekran üzerinde elektronik olarak görüntüleyen, saklayan ve ileten uygulamalar” olarak tanımlanan bilgisayar, internet, cep telefonları, kamera, video ve web teknolojileri yaşamımızın vazgeçilmez unsurları arasına girmiştir.<sup>4</sup> Dijital teknolojiler birçok yeni fırsat doğurması ve hayatımızın bir parçası haline gelmesinin yanında bazı riskler de barındırmaktadır.<sup>5</sup>

Bilgi çağı olarak isimlendirebileceğimiz içinde yaşadığımız yüzyılı teknolojiden bağımsız değerlendirmemiz mümkün değildir. Geçmişte yapılacak birçok işin lojistik ve erişim gibi fiziki zorlukları bulunuyorken dijitalleşme ile bunların büyük bir kısmına artık ihtiyaç duyulmamaktadır.<sup>6</sup>

Dünyada 2021 yılı küresel dijitalleşme istatistikleri sonucuna göre, 7 milyar 890 milyonluk dünya nüfusunun 4 milyar 880 milyonu aktif olarak internet kullanmaktadır. 4 milyar 550 milyon kişi aktif sosyal medya kullanıcısı olarak belirlenmiştir. Dünyada, internette geçirilen süre ortalamasının 6 saat 58 dakika olduğu tespit edilmiştir. Sosyal medyada geçirilen zamanın ise 2 saat 27 dakika<sup>7</sup> olduğu göz önünde bulundurulduğunda dijitalleşmenin boyutu daha iyi anlaşılmaktadır. Türkiye İstatistik Kurumu’nun 2022 yılı Aralık Ayı verilerine göre ise Türkiye genelinde internete erişim olanağı bulunan hane oranı yüzde 94,1’a ulaşmıştır. İnternet kullanım oranı ise, 16-74 yaş grubundaki bireylerde 2021 yılında %82,6 iken 2022 yılında %85,0 olmuştur. Erkeklerin İnternet kullanım oranının 2022 yılında %89,1, kadınların ise %80,9 olduğu görülmüştür.<sup>8</sup> İnternet üzerinden son 3 ay içinde eğitim, mesleki veya özel amaçlar için öğrenme faaliyeti gerçekleştiren

<sup>1</sup> Aras Bozkurt vd., “Dijital Bilgi Çağı: Dijital Toplum, Dijital Dönüşüm, Dijital Eğitim ve Dijital Yeterlilikler”, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Nisan 2021), 36.

<sup>2</sup> Ali Gökhan Süner, “Eğitimde Dijitalleşme Çağı”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi* 1/1 (2020), 32.

<sup>3</sup> İbrahim Çallı vd., “Sakarya Üniversitesi’nde Uzaktan Eğitimin Dünü Bugünü ve Geleceği”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (Mayıs 2014), 1.

<sup>4</sup> Emine Cabı, “Attitude Scale For Digital Technology”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/3 (Temmuz 2016), 1230.

<sup>5</sup> Bozkurt vd., “Dijital Bilgi Çağı”, 51.

<sup>6</sup> Ayşe Bozkurt, *Türkiye’de E-Devlet Uygulamaları ve Dijitalleşme* (Hatay: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9.

<sup>7</sup> Dijital 2021 Ekim Küresel İstatistik Raporu, <https://recrodigital.com/dijital-2021-ekim-kuresel-istatistik-raporu/>, (Erişim 10.01.2024)

<sup>8</sup> Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2022” (Erişim 15 Ocak 2024)

bireylerin oranı, 2021 yılında %17,1 iken 2022 yılında %15,9 olmuştur. Bu oranın 2022 yılında erkekler için %15,6, kadınlar için ise %16,3 olduğu görülmüştür.<sup>9</sup>

Teknolojinin hayatın her aşamasında, yer edindiği söylenebilir. Sanayiden ticarete, bankacılıktan savunmaya, sağlıktan tarıma ve eğitimden bilime her alanda teknolojinin etkisini görmek mümkündür. Günümüzde teknolojinin girmediği hiçbir alanın kalmadığını rahatlıkla belirtebiliriz.<sup>10</sup>

Yukarıda kaydedilen sayısal verilerin ışığında dünyanın hızla dijitalleştiği görülmektedir. Endüstri çağından dijital çağa geçiş sürecinde eğitimin ve bağlı kurumlarının bu değişimin neresinde duracağı önem kazanmaktadır. Günlük hayattaki bu dijital dönüşümün doğal bir sonucu olarak eğitimde de dijital bir dönüşüm yaşanması kaçınılmazdır.<sup>11</sup>

Dijitalleşmenin eğitim alanında önemli etkileri bulunmaktadır. Günümüzde dijitalleşme, yeni verilerin üretilmesi ve bu verilerin öğretim süreçlerine aktarılması için çeşitli olanaklar sunmaktadır.<sup>12</sup> Dijital çağda değişim ve gelişmenin hammaddesi bilgidir. Bilginin sürekli geliştiği ve bilgi temelli ekonominin dünyada güç dengesi oluşturduğu günümüzde eğitim sistemlerinin de bu paralelde gelişmesi beklenmektedir.<sup>13</sup> Dijitalleşme, öğrenme süreçlerine yeni metotlarla katkı sunmasının yanında eğitim-öğretim, ölçme-değerlendirme gibi alanlarda da yeniliklerin yapılmasında önemli katkı sağlamıştır. Bu minvalde geleneksel eğitim-öğretim metotlarının online eğitim materyalleriyle desteklenmesinin yanında mobil öğrenme araçlarıyla da geleneksel öğrenmeye hem katkı sunmuş hem de önemli bir alternatif olmuştur.<sup>14</sup> Teknolojiye bağlı gelişen dijital gelişmeler yeni bir yaşam tarzını inşa etmektedir. Böylece hayatın her aşamasında farklı iş yapış şekilleri kaçınılmaz görünmektedir.<sup>15</sup>

Öğrenen bir bireyin dijital çağda farklı ilgi, tutum, değer ve becerileri bulunmaktadır. Öğrencilerin son dönemde sahip oldukları dijital imkân ve koşullar göz önünde bulundurulduğunda bu durumun anlaşılabilir olduğu söylenebilir. Teknoloji alanında yaşanan gelişmeler öğrencilerin öğrenme şekillerini ve tercihlerini eski kuşak öğrencilere göre farklılaştırmaktadır.<sup>16</sup> Yapılan araştırmalara göre öğrenciler bilgi edinme aracı olarak daha çok görsele dayalı çoklu ortam medya

<sup>9</sup> Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2022".

<sup>10</sup> Önder Şahinaslan, "Yeni Nesil Teknolojiler", *Dijital Dönüşüm*, ed. Gonca Telli - Samet Aydın (İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2020), 32.

<sup>11</sup> Ayşe Taşkıran, "Dijital Çağda Yükseköğretim", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2017), 97.

<sup>12</sup> Türker Şahin - Nadire Çavuş, "Education in the Digital Age: Technological Trends in Anatomy Education", *Folklor/Edebiyat* 25/97 (Eylül 2019), 32.

<sup>13</sup> Bozkurt vd., "Dijital Bilgi Çağı", 50.

<sup>14</sup> Tarık Talan (ed.), *Eğitimde Dijitalleşme ve Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Efe Akademi, 2021), 3.

<sup>15</sup> Talan (ed.), *Eğitimde Dijitalleşme ve Yeni Yaklaşımlar*, 180.

<sup>16</sup> Mehmet Can Şahin, "Yeni Binyılın Öğrencileri'nin Özellikleri", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2009), 2.

araçlarını tercih etmektedir.<sup>17</sup> Öğrenciler için pratik, hızlı, kullanımı basit ve erişimi kolay bilgiler daha anlamlı gelmektedir.<sup>18</sup> Bu doğrultuda öğrencilerin medya okur yazarlığı, eleştirel düşünme gibi becerilerin kazandırılmasına yönelik çalışmalar yapılmalıdır.<sup>19</sup>

Teknolojinin eğitim üzerinde olumlu etkileri olduğu görülmektedir. Hızla artan nüfus, her mesleğin çağın gereksinimlerine uyum sağlayarak profesyonelleşmesini zorunlu kılmaktadır.<sup>20</sup> Eğitimde kullanılan materyallerin yaşanan bu gelişmelerle birlikte yenilenecek günün ihtiyaçlarına göre şekillenmesi kaçınılmazdır. Bu teknolojik koşulların değerlendirilmediği bir eğitim sürecinin, çağın beklentilerine yanıt verme olasılığı bulunmamaktadır.<sup>21</sup> Klasik materyaller yerini elektronik kitap, dijital kütüphane, ansiklopedi, makale, blog ve web sitelerine bırakmıştır. Bu dijital gelişmeler bilgiye erişimi ve bilginin paylaşılmasını kökten değiştirmiştir. Küresel ölçekte yaşanan hızlı ve köklü değişimlerin okullar tarafından aynı hızda yakalandığını söylemek güç görünmektedir. Nitekim yapılan birçok araştırma yüzyıllardır öğretimin ciddi bir değişiklik göstermeden öğretmen merkezli bir şekilde devam ettiğini kanıtlar niteliktedir. Ancak dünyada yaşanan hızlı dijital dönüşüm sınıf ortamını mekânsal olarak kökten değiştirmiş, geleneksel öğretmen-öğrenci hiyerarşisini radikal bir şekilde değiştirmiştir. Bilginin ulaşılabilirliği ve çeşitliliği öğrencinin bilgiye erişim yollarını da farklılaştırmıştır.<sup>22</sup>

Dijital destekli öğrenme, öğrenimi daha bireyselleştirilebilir hale getirmektedir ve öğrencilerin iş birliği yaparak çalışmalarını için daha fazla inisiyatif alınmasını sağlamaktadır.<sup>23</sup> Artık teknolojiden bağımsız bir yaşam mümkün olmadığından başta eğitim programları, öğretmen yetiştirme modelleri, okul sistemleri olmak üzere tüm eğitim süreçleri dijital çağa uygun olarak planlanmalıdır.<sup>24</sup> Bu anlamda öğretmenin teknolojiyi tanuması, kullanması ve derslerine entegre etmesi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>25</sup> Öğretmen için geleneksel eğitim modelinde aranan tecrübe artık teknolojiye hâkim, dijital

<sup>17</sup> Selim Günüş, "Dijital Yerlilerde Çalışan Bellek ve Çoklu Görev", *5th International Computer & Instructional Technologies Symposium*, ed. Zülfü Genç (Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi, 2011), 238.

<sup>18</sup> Burak Karabulut, "Bilgi Toplumu Çağında Dijital Yerliler, Göçmenler ve Melezler", *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute* 2015/21 (2015), 17.

<sup>19</sup> Ebru Ardıç - Adnan Altun, "Dijital Çağın Öğreneni", *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 1/1 (Aralık 2017), 26.

<sup>20</sup> Talan, *Metaverse ve Eğitim Teknolojisi*, 181.

<sup>21</sup> Şahin Karasar, "Eğitimde Yeni İletişim Teknolojileri -İnternet ve Sanal Yüksek Eğitim-", *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 3/4 (2004), 117.

<sup>22</sup> Taşkıran, "Dijital Çağda Yükseköğretim", 98.

<sup>23</sup> Bekir Parlak, "Dijital Çağda Eğitim: Olanaklar ve Uygulamalar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/Kayfor 15 Özel Sayısı (Aralık 2017), 1753.

<sup>24</sup> Bülent Döş - Recep Kahramoğlu, "Eğitime Tarihsel, Teknolojik ve Yönetimsel Yaklaşımlar", *Eğitimde Teknoloji Entegrasyonu-Gaziantep Üniversitesi Örneği*, ed. Mustafa Talas vd. (Ankara: İksad Yayınevi, 2021), 1/42.

<sup>25</sup> Döş - Kahramoğlu, "Eğitime Tarihsel, Teknolojik ve Yönetimsel Yaklaşımlar", 1/62.

okuryazarlığı olan, kendini sürekli yenileyen öğretmen modeline dönüşmektedir.<sup>26</sup> Din eğitimi alanındaki çalışmaların bu süreçlerden bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir. Yaşanan bu hızlı değişim ve dönüşüm din eğitimini önemli ölçüde etkilemiş ve etkileyecektir.<sup>27</sup> Dijital dünyanın sunduğu imkanlar, dini ve manevi değerlerin kazandırılması ile din eğitimi alanında yararlanılmasının gereğini büyük ölçüde artırmaktadır. Fakat burada dijitalleşmenin olumlu katkılarının yanında içerisinde barındırdığı olumsuz tarafları da göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>28</sup> Dijital medyanın özellikle görsel avantajları din eğitimi açısından önemli faydalar sunabilir.<sup>29</sup> Bu açıdan dini kavram, konu ve değerlerin öğretiminde bilgisayar ve internet tabanlı öğretimin başarısı bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla dini bilgilerin kalıcılığı açısından dijital teknolojilerle işlenen dersler, geleneksel metotlarla işlenen derslere oranla çok daha başarılıdır.<sup>30</sup>

Tarihte, iletişim araçları dinin başkalarına sunulması, propaganda aracı olarak kullanılması ve din öğretiminde kullanılmıştır. İcat edilen ilk matbaada basılan kitabın İncil olması ve ilk radyo yayınının İncil'den okunan bölümlerden oluşması din ve medya araçları arasındaki ilişkiye örnek verilebilir.<sup>31</sup> Kitle iletişim araçları, mesajların daha geniş kitlelere ulaşmasını sağladığından ilahi emirlerin yaygınlaşmasını hedefleyenlerin bu amaçlarını daha geniş kitlelere ulaştırması için teknoloji önemli bir araç olmuştur. Dinin medya aracılığıyla, dijital medyanın gereklerine göre sunulma biçimi aynı zamanda tartışmaları da beraberinde getirmektedir.<sup>32</sup> Sosyal medyada üretilen içerikler ve sunum şekilleri daha çok eğlence ve dikkat çekmeye odaklıdır. Bu da mesajların içeriğinin üsluptan etkilenmesine sebep olmakta, böylece zaman içerisinde kitlenin talebine göre bir arzı zorunlu kılmaktadır.<sup>33</sup> Sosyal medyada etkileşim oranları, tıklanma sayıları, takipçi sayıları önem arz ettiğinden içeriklerin nitelik olarak düşmesine sebep olabilmektedir.<sup>34</sup> Medya araçlarının amacına uygun kullanılması, program içeriklerinin titizlikle hazırlanması, ahlaki ve dini değerlere uygun programlar

<sup>26</sup> Sürer, "Eğitimde Dijitalleşme Çağı", 33.

<sup>27</sup> Cüveyriye İltuş, "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Temmuz 2021), 524.

<sup>28</sup> İltuş, "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı", 523.

<sup>29</sup> Bernd Trocholepczy, "Dijital Medya ve Din Eğitimi: Ayrı Dünyalar?", *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (Aralık 2021), 184.

<sup>30</sup> İltuş, "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı", 531.

<sup>31</sup> Talıp Küçükcan, "Dini Yayıncılıkta İnternet (Sanal Dini İletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler)" *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, ed. Mustafa Yeşilyurt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 211-212.

<sup>32</sup> Şeyma Düzcan, *Popüler Kültür Bağlamında Sosyal Medya ve Din: Sözler Köşkü Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 43.

<sup>33</sup> Düzcan, *Popüler Kültür Bağlamında Sosyal Medya ve Din: Sözler Köşkü Örneği*, 39.

<sup>34</sup> Düzcan, *Popüler Kültür Bağlamında Sosyal Medya ve Din: Sözler Köşkü Örneği*, 43.

yapılması durumunda toplumu olumlu yönde etkileme gücüne sahiptir.<sup>35</sup> Çünkü dinin de topluma ulaşması için iletişim araçlarını kullanmaya ihtiyacı bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Araştırmamız, dijital iletişim araçlarının din eğitimi alanında nasıl kullanıldığını ve bu sürecin katılımcılar tarafından nasıl değerlendirildiğini ele almaktadır. Anket yoluyla toplanan veriler, katılımcıların dijital platformlardan din eğitimi alma konusundaki yaklaşımlarını, bu yöntemlerin etkinliğini ve güvenilirliğini inceleyerek dijital çağda din eğitiminin önemine dair önemli bulgular sunmaktadır.

Literatüre bakıldığında bu konuda bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin Demir'in 2022 yılında "Dijitalleşen Dünyada Din Eğitiminin Yeri"<sup>37</sup> isimli araştırmada dijitalleşen dünyada kitle iletişim araçları ile din eğitimi arasındaki ilişki incelenmiştir. Cüveyriye İltuş tarafından araştırma makalesi olarak hazırlanmış olan "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımının Önemi ve Sorunları"<sup>38</sup> isimli makalede ise dijitalleşmenin din eğitimi-öğretimi ilke ve yöntemlerine yansımaları, dijital mecraların sağladığı kazanımlar ile neden olduğu problemler ele alınmıştır. Bunun yanında Handan Yalvaç Arıcı ve Hacer Çetin tarafından 2021 yılında "Online (Çevrimiçi) Din Eğitimi Tutum Ölçeği" isimli bir ölçek geliştirilmiştir. Bu geliştirilen ölçeğin de çevrimiçi araçlardan din eğitimi konusu ile sınırlı olduğu görülmüştür. Bunun dışında çeşitli araştırmalar olmakla birlikte konuyla doğrudan ilgisi olan çalışmalarla yetinilmiştir. Bu bağlamda çalışmamız alan araştırması olma yönüyle ilk olma özelliği taşımaktadır.

## 1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, bireylerin dijital iletişim araçlarıyla din eğitimine olan yaklaşımlarını ve bu araçlardan ne ölçüde yararlandıklarını ortaya koymaktır.

## 2. Araştırmanın Hedefi

Bu araştırmanın temel hedefi, katılımcıların dijital iletişim araçları kullanım alışkanlıklarını ve bu araçlar üzerinden din eğitimi alma tercihlerini belirlemektir.

<sup>35</sup> Süleyman Gümrükçüoğlu, "Görsel Medya ve Din Eğitimi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2022), 47-64.

<sup>36</sup> Trocholepczy, "Dijital Medya ve Din Eğitimi", 183.

<sup>37</sup> İsmail Demir, "Dijitalleşen Dünyada Din Eğitiminin Yeri", *The Journal of Academic Social Sciences* 15/14 (2022).

<sup>38</sup> İltuş, "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı".

### 3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın yöntemi nitel araştırma olup araştırma deseni durum çalışmasıdır. Kullandığı veri toplama aracı anket, kullandığı veri analiz türü ise betimsel analizdir. Nitel araştırmayı, “gözlem, görüşme ve belge analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, alguların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” olarak tanımlamak mümkündür.<sup>39</sup> Nitel araştırmalarda sayısal verilere ve istatistiklere daha az yer verilirken sözlü ve nitel analizlere daha çok vurgu yapılır.<sup>40</sup> Durum çalışması, bilgi toplama, toplanan bilgileri organize etme, yorumlama ve araştırma bulgularına ulaşma gibi basamakları içeren sistematik desen türlerinden biridir.<sup>41</sup> Anket insanların yaşam koşullarını davranışlarını inançlarını ve tutumlarını betimlemeye yönelik bir dizi sorudan oluşan bir araştırma materyalidir.<sup>42</sup> Betimleme de ise amaç görüşme ve gözlem sonucu elde edilen verilerin düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde okuyucuya sunulmasıdır. Veriler daha önceden belirlenmiş temalara göre sınıflandırılır, özetlenir ve yorumlanır.<sup>43</sup>

Anket süreci, öncelikle amaç doğrultusunda konu belirlenerek başlamış, buna paralel olarak madde havuzu oluşturulmuş ve ikisi din eğitimi biri psikolog ve biri de dil uzmanı olmak üzere dört farklı branştan uzman görüşü alınmıştır. Daha sonra, bu uzman görüşleri doğrultusunda sorular yenilenmiş ve bir pilot uygulama gerçekleştirilmiştir. Geri bildirimler doğrultusunda aynı anlamı taşıyan bazı sorular çıkarılmış ve anlamı kapalı olan maddeler değiştirilmiştir. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Bilimsel Araştırma Önerisi Etik Değerlendirme Kurulu 18.10.2023-348604 tarih ve sayılı etik kurulu onayı alınmıştır.

### 4. Veri Analizi

Katılımcıların belirlenmesinde araştırmanın amacına uygun olarak belirli bir demografik kesim veya cinsiyet ayrımı yapmaksızın anket, dijital platformlar üzerinden yaygınlaştırılmıştır. Veriler, Google Form üzerinden dijital ortamda toplanmıştır. Toplanan veriler betimsel analiz yöntemiyle incelenmiş ve değerlendirilmiş, başlıklar da buna göre oluşturulmuştur. Sonuçlar, katılımcıların

<sup>39</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 39.

<sup>40</sup> W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Özlem Akkaya (İstanbul: Yayın Odası, 2020), 224.

<sup>41</sup> Ruken Vural Akar - Fulya Cenkseven Önder, “Eğitim Araştırmalarında Örnek Olay (Vaka) Çalışmaları: Tanımı, Türleri, Aşamaları ve Raporlaştırılması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/10 (2005), 126-139.

<sup>42</sup> Şener Büyükoztürk, “Anket Geliştirme”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/2 (Haziran 2005), 2.

<sup>43</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 224.

dijital iletişim araçlarıyla din eğitimine yaklaşımlarını ve yararlanma düzeylerini anlamak için kullanılmıştır.

## 5. Sınırlılıklar

Anketteki katılımcı sayısı ve profili, genel bir popülasyonu temsil etmeyebilir. Bu durum, genelleme yapma konusunda sınırlamalar getirebilir. Bunun yanında dijital medya kullanım alışkanlıkları hızla değişebilir, bu da elde edilen verilerin zaman içinde güncelliğini yitirebileceği anlamına gelebilir.

## 6. Demografik Bilgiler

Anket, katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim ve meslek gibi demografik özelliklerini kapsamaktadır. Toplam 567 katılımcı, farklı sosyoekonomik arka planları temsil etmekte olup, bu çeşitlilik araştırmanın bulgularının daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesini sağlamaktadır.

### 6.1. Katılımcıların Cinsiyet Dağılımı

Tablo 1: Katılımcıların Cinsiyet Dağılımı

Cinsiyet	Sayı	Oran (%)
Erkek	396	69.84%
Kadın	171	30.16%
Toplam	567	100.00%

Anketin katılımcıları arasında cinsiyet dağılımı incelendiğinde, toplam 567 katılımcıdan 396'sının (%69.84) erkek ve 171'inin (%30.16) kadın olduğu görülmektedir. Bu dağılım, ankete erkek katılımcıların kadınlara kıyasla daha fazla katıldığını göstermektedir.

### 6.2. Katılımcıların Yaş Dağılımı

Tablo 2: Katılımcıların Yaş Dağılımı

Yaş Grubu	Toplam Katılımcı	Oran (%)
24 altı	97	17.11%
25-45	318	56.08%
45-55	123	21.69%
55 ve üzeri	29	5.11%

24 Yaş Altı Grubu, anketteki katılımcıların %17.11'ini temsil etmektedir. 25-45 Yaş Grubu, toplam katılımcıların yaklaşık %56.08'ini oluşturmakta, bu da ankette genç yetişkin ve orta yaş grubunun ağırlıklı olduğunu göstermektedir.

45-55 Yaş Grubu, toplam katılımcıların %21.69'unu oluşturmakta, 55 Yaş ve Üzeri Grubu, toplamın %5.11'ini temsil etmekte, bu da daha yaşlı nüfusun ankette daha az temsil edildiğini göstermektedir.

### 6.3. Katılımcıların Eğitim Durumu Dağılımı

Tablo 3: Katılımcıların Eğitim Durumu

Eğitim Durumu	Sayı	Oran (%)
Üniversite	369	65.08%
Lise	110	19.40%
Diğer	61	10.76%
İlkokul	27	4.76%

Ankete katılanların büyük bir çoğunluğu (%65.08) üniversite mezunudur. Katılımcıların %19.40'ı lise mezunudur. “Diğer” kategorisindeki katılımcılar, toplamın %10.76'sını, %4.76'sı ilkokul mezunudur.

### 6.4. Katılımcıların Medeni Durumu

Tablo 4: Katılımcıların Medeni Durum

Medeni Durum	Sayı	Oran (%)
Evli	411	72.49%
Bekar	156	27.51%
Toplam	567	100.00%

Ankete katılanların büyük bir çoğunluğunun (%72.49) evli olduğu gözlemlenmektedir.

### 6.5. Katılımcıların Mesleki Durumu

Bu araştırmada toplam 567 katılımcı yer alırken, katılımcıların mesleki çeşitliliği dikkat çekici bir genişliktedir. Ana gruplar olarak öne çıkan öğretmenler (%20.04, 110 kişi), işçiler (%7.29, 40 kişi), memurlar (%6.55, 36 kişi), sağlık personeli (%4.92, 27 kişi), serbest meslek sahipleri (%4.19, 23 kişi), mühendisler (%4.19, 23 kişi), ev hanımları (%3.83, 21 kişi), özel sektör çalışanları (%3.65, 20 kişi), doktorlar ve avukatlar (%3.10, 17 kişi) gibi meslek grupları dışında da pek çok farklı alandan katılımcılar bulunmaktadır. Bu, ankete katılanların yalnızca belirli meslek gruplarından oluşmadığını, aksine toplumun çok daha geniş bir kesiminden, çeşitli mesleklerden bireylerin görüşlerini içerdiğini göstermektedir. Katılımcılar arasında temizlik personeli, çiftçi, gazeteci, emekli, polis memurları, harita ve kadastro uzmanları, din görevlileri, baklavacı, kasap, dernek çalışanı, müteahhit ve mülki amir gibi pek çok farklı alandan kişiler yer almaktadır.

### 7. Bulgular

Araştırma, toplam 567 katılımcı ile yürütülmüş olup, bu bölümde öncelikle katılımcıların demografik özellikleri incelenmiş, ardından anket cevapları detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir.

#### 7.1. Dijital İletişim Araçlarını Kullanabilmesine İlişkin Katılımcı Görüşleri

“Dijital iletişim araçlarını yeteri kadar kullanabiliyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 5: Dijital İletişim Araçlarını Kullanabilmesine İlişkin Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	477	84.13%
Katılmıyorum	38	6.70%
Kararsızım	52	9.17%

Ankete katılanların büyük bir çoğunluğu (%84.13) dijital iletişim araçlarını yeteri kadar kullanabildiğini belirtmiştir. Bu, katılımcıların dijital araçlar konusunda kendilerini yetkin hissettiklerini göstermektedir. Ankete katılanların %9.17'si bu konuda kararsız olduğunu ifade etmiş, %6.70'lik bir kesim ise dijital iletişim araçlarını yeteri kadar kullanamadıklarını belirtmiştir.

### 7.2. Katılımcıların Dijital İletişim Araçları ile Faydalı Bilgileri Bulma Yetkinliğine Yönelik Görüşleri

“Dijital iletişim araçları aracılığıyla faydalı bilgileri nasıl bulabileceğimi biliyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 6: Katılımcıların Dijital İletişim Araçları ile Faydalı Bilgileri Bulma Yetkinliğine Yönelik Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	502	88.54%
Katılmıyorum	24	4.23%
Kararsızım	41	7.23%

Ankete katılanların büyük bir çoğunluğu (%88.54), dijital iletişim araçlarıyla faydalı bilgileri nasıl bulabileceklerini bildiklerini ifade etmiştir. %7.23'lük bir grup, bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Ankete katılanların küçük bir kısmı (%4.23) dijital araçlarla faydalı bilgi bulma konusunda yeterli olmadıklarını düşünmektedir.

### 7.3. Dijital İletişim Araçlarıyla Din Eğitimi Almalarına Yönelik Katılımcı Görüşleri

“Dijital iletişim araçları aracılığıyla dinimi öğreniyorum” sorusuna verilen dağılımı şu şekildedir:

Tablo 7: Dijital İletişim Araçlarıyla Din Eğitimi Almalarına Yönelik Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	334	58.91%
Katılmıyorum	126	22.22%
Kararsızım	107	18.87%

Ankete katılanların yaklaşık %58.91'i dijital iletişim araçlarıyla dinlerini öğrendiklerini ifade etmiştir. Bu, katılımcıların dijital platformları din eğitimi için aktif olarak kullandıklarını göstermektedir. %22.22'lik bir kesim, dijital iletişim araçlarıyla dinlerini öğrenmediklerini belirtmiştir. Ankete katılanların %18.87'si bu konuda kararsız kaldıklarını belirtmiştir. Bu sonuçlar, dijital iletişim araçlarının din eğitimindeki rolünü ve katılımcıların bu konudaki tutumlarını yansıtmaktadır.

Dijital platformların din eğitimi alanında nasıl kullanıldığı ve bu konudaki farklı görüşler, dijital din eğitimi politikaları ve programları geliştirilirken göz önünde bulundurulması gereken bir faktördür.

#### 7.4. Dijital İletişim Araçları Üzerinden Dini Bilgileri Edinmeyi Faydalı Bulma Durumlarına İlişkin Katılımcı Görüşleri

“Dijital iletişim araçları ile dini bilgileri edinmeyi faydalı buluyorum” sorusuna verilen yanıtların analizi şu şekildedir:

Tablo 8: Dijital İletişim Araçları Üzerinden Dini Bilgileri Edinmeyi Faydalı Bulma Durumlarına İlişkin Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
<b>Katılıyorum</b>	414	73.02%
<b>Katılmıyorum</b>	78	13.76%
<b>Kararsızım</b>	75	13.23%

Ankete katılanların büyük bir çoğunluğu (%73.02), dijital iletişim araçları ile dini bilgileri edinmeyi faydalı bulduklarını belirtmiştir. Ankete katılanların %13.76'sı dijital iletişim araçları ile dini bilgileri edinmeyi faydalı bulmadıklarını ifade etmiştir. Ankete katılanların %13.23'ü bu konuda kararsız kalmıştır. Bu sonuçlar, dijital iletişim araçlarının dini bilgi edinmede nasıl algılandığını ve bu araçların katılımcılar tarafından ne kadar önemli bulunduğunu göstermektedir.

#### 7.5. Dijital İletişim Araçlarındaki Dini Öğrenme Seçeneklerini Yeterli Bulma Durumlarına İlişkin Katılımcı Görüşleri

“Dijital iletişim araçları ile dini öğrenme seçeneklerini yeterli buluyorum” sorusuna verilen yanıtların analizi şu şekildedir:

Tablo 9: Dijital İletişim Araçlarındaki Dini Öğrenme Seçeneklerini Yeterli Bulma Durumlarına İlişkin Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
<b>Katılıyorum</b>	175	30.86%
<b>Katılmıyorum</b>	250	44.09%
<b>Kararsızım</b>	142	25.04%

Ankete katılanların yaklaşık %44.09'u dijital iletişim araçları ile sunulan dini öğrenme seçeneklerini yeterli bulmadıklarını belirtmiştir. Yaklaşık %30.86'lık bir kesim bu seçenekleri yeterli bulduğunu ifade etmiştir. Ankete katılanların %25.04'ü bu konuda kararsız kalmıştır. Bu da dijital dini öğrenme araçlarına ilişkin bir fikir birliğinin olmadığını ve katılımcıların bu konuda daha fazla bilgi veya deneyime ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Bu sonuçlar, dijital iletişim araçlarının din eğitimindeki etkinliğine ilişkin katılımcıların çeşitli görüşlerini yansıtır ve bu tür araçların geliştirilmesi ve iyileştirilmesi konusunda fikir verebilir.

### 7.6. Dijital Mecralardaki Dini Bilgilerin Güvenilirliğine İlişkin Katılımcı Görüşleri

“Dijital mecralarda elde ettiğim dini bilgileri güvenilir buluyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 10: Dijital Mecralardaki Dini Bilgilerin Güvenilirliğine İlişkin Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	175	22.06%
Katılmıyorum	250	40.06%
Kararsızım	142	36.09%

Ankete katılanların yaklaşık %40.06'u dijital mecralarda elde edilen dini bilgileri güvenilir bulmadıklarını ifade etmiş, %36.09%.04'ü bu konuda kararsız kalmıştır. Bu, katılımcıların dijital ortamda sunulan dini bilgilere karşı bir güvensizlik hissi taşıdıklarını göstermektedir. 22.06%'lık bir grup, dijital mecralardaki dini bilgileri güvenilir bulduklarını belirtmiştir. Bu sonuçlar, katılımcıların büyük bir kısmının dijital mecralardan elde edilen dini bilgilere güvenmediklerini veya kararsız olduklarını göstermektedir.

### 7.7. Dijital Araçlardan Dini Öğrenmenin Yüz Yüze Eğitimle Karşılaştırması Konusunda Katılımcı Görüşleri

“Dijital araçlardan dini öğrenmemin yüz yüze kadar etkili olduğunu düşünüyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 11: Dijital Araçlardan Dini Öğrenmenin Yüz Yüze Eğitimle Karşılaştırması Konusunda Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	98	17.28%
Katılmıyorum	359	63.32%
Kararsızım	110	19.40%

Ankete katılanların çoğunluğu (%63.32), dijital araçlardan dini öğrenmenin yüz yüze öğrenme kadar etkili olduğunu düşünmüyor. Ankete katılanların %19.40'ı bu konuda kararsız kalmıştır. Bu, katılımcıların geleneksel yüz yüze eğitim yöntemlerini dijital eğitime tercih ettiğini veya dijital eğitimin etkinliğine şüpheyle yaklaştığını göstermektedir. Yalnızca %17.28'lik bir kesim dijital araçlardan dini öğrenmenin yüz yüze öğrenme kadar etkili olduğunu düşünmektedir. Bu, dijital eğitim yöntemlerinin bazı katılımcılar tarafından kabul gördüğünü, ancak genel olarak azınlıkta olduğunu göstermektedir.

### 7.8. Web Siteleri ve Medya Araçları Kullanımı ile Dini Öğrenme Yöntemleri Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dinimi öğrenmek konusunda daha çok web sitesi gibi medya araçlarından faydalaniyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 12: Web Siteleri ve Medya Araçları Kullanımı ile Dini Öğrenme Yöntemleri Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	224	39.51(%)
Katılmıyorum	251	44.27(%)
Kararsızım	92	16.23(%)

Ankete katılanların %44.27'lik bir kesimi, din öğrenimi için web siteleri gibi dijital medya araçlarını tercih etmediklerini ifade etmiştir. Öte yandan, %39.51'lik bir grup, din öğrenimi amacıyla bu tür medya araçlarını kullanmayı tercih ettiklerini belirtmektedir. Son olarak, %16.23'lük bir kesim ise bu konuda net bir görüşe sahip olmadığını ifade etmiştir. Bu sonuçlar, katılımcıların din öğreniminde dijital araçlara bakış açısının kişiden kişiye değişebileceğini ve herkesin bu tür araçları aynı şekilde değerlendirmediklerini göstermektedir.

### 7.9. Sosyal Medya Araçlarının Dini Bilgi Edinme Sürecindeki Rolü Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dinimi öğrenmek konusunda daha çok Facebook, Twitter gibi sosyal medya araçlarından faydalaniyorum.” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 13: Sosyal Medya Araçlarının Dini Bilgi Edinme Sürecindeki Rolü Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	70	12.35
Katılmıyorum	450	79.37
Kararsızım	47	8.29

Ankete katılanların %79.37'si sosyal medya platformlarını din öğrenimi için tercih etmediklerini göstermektedir. Bu, sosyal medyanın din eğitimi amacıyla yaygın olarak kabul görmediğini veya bu platformların din eğitimi için uygun olmadığı yönündeki algıyı yansıtıyor olabilir. Diğer yandan, %12.35'lik bir kesim bu tür platformları kullanmayı tercih ederken, %8.29'luk bir grup ise bu konuda kararsız durumdadır. Bu da sosyal medyanın din eğitimi için potansiyel bir araç olarak görülebileceğini ancak herkesin bu konudaki görüşlerinin aynı olmadığını göstermektedir.

### 7.10. Dijital Medya Araçlarındaki Din Eğitimi İçeriklerinin Sürekli Takibi Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Sürekli takip ettiğim din eğitimi veren dijital medya araçları bulunmaktadır” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 14: Dijital Medya Araçlarındaki Din Eğitimi İçeriklerinin Sürekli Takibi Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	280	49.38
Katılmıyorum	199	35.10
Kararsızım	88	15.52

Bu sonuçlar, katılımcıların yaklaşık yarısının (%49.38) din eğitimi için dijital medya araçlarını düzenli olarak takip ettiğini göstermektedir. Bu dijital medya araçlarının alanda önemli bir kaynak olarak kabul edildiğini işaret etmektedir. Öte yandan, %35.10'luk bir kesim bu tür araçları din eğitimi amacıyla düzenli takip

etmemekte, %15.52'lik bir grup ise dijital medya araçlarının değerini henüz net olarak belirleyememiş ya da bu araçlara yönelik bir tercih geliştirmemiş olabilir. Bu çeşitlilik, katılımcıların dijital medya araçlarına karşı farklı tutumlar sergilediğini ve herkesin bu konudaki gereksinimlerinin ve tercihlerinin farklı olduğunu göstermektedir.

### 7.11. Dini Bilgilerin Farklı Dijital Kanallar Üzerinden Doğrulaması Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Aynı dini bilgiyi farklı dijital kanallardan teyit ettiriyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 15: Dini Bilgilerin Farklı Dijital Kanallar Üzerinden Doğrulaması Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	394	69.49(%)
Katılmıyorum	89	15.70(%)
Kararsızım	84	14.81(%)

Bu sonuçlar, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun (%69.49) aldıkları dini bilgileri farklı dijital kanallardan teyit ettirdiklerini göstermektedir. Bu, dijital ortamda bilgi doğrulamanın önemine işaret ediyor ve katılımcıların dini bilgiler konusunda dikkatli ve eleştirel bir yaklaşım sergilediklerini düşündürüyor. Diğer yandan, %15.70'lik bir kesim bu tür bir teyit sürecini kullanmadığını belirtirken, %14.81'lik bir grup ise bu konuda kararsız durumdadır. Bu, katılımcıların bir kısmının bilgi doğrulama sürecine yönelik farkındalığın veya ihtiyacın farkında olmayabileceğini veya bu süreci kullanma konusunda belirsizlik yaşayabileceklerini göstermektedir.

### 7.12. Güvenilir Dijital Kanallar Üzerinden Sürekli Din Eğitimi Alımı Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Güvendiğim bir dijital kanaldan din eğitimi konusunda sürekli faydalaniyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 16: Güvenilir Dijital Kanallar Üzerinden Sürekli Din Eğitimi Alımı Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	274	48.32%
Katılmıyorum	196	34.57%
Kararsızım	97	17.11%

Bu sonuçlar, katılımcıların neredeyse yarısının (%48.32) belirli bir dijital kanala güvenerek ve bu kanaldan sürekli din eğitimi aldığını gösteriyor. Bu, dijital platformların güvenilir din eğitimi kaynakları olarak kullanıldığını ve kullanıcıların bazı kanallara özel bir güven duyduğunu işaret etmektedir. Öte yandan, %34.57'lik bir kesim bu tür bir sürekli kullanımı reddederken, %17.11'lik bir grup ise bu konuda kararsız durumdadır. Bu, dijital kanallara yönelik güven ve bağlılığın kişiden kişiye değişkenlik gösterdiğini ve bazı katılımcıların bu tür kanalları düzenli kullanma konusunda tereddüt yaşadığını göstermektedir.

### 7.13. Dijital Mecralarda Vaaz ve Sohbet Dinleme Alışkanlıkları Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dijital mecralardan genellikle vaaz ve sohbet dinliyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 17: Dijital Mecralarda Vaaz ve Sohbet Dinleme Alışkanlıkları Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	272	47.97%
Katılmıyorum	218	38.45%
Kararsızım	77	13.58%

Bu sonuçlar, katılımcıların yaklaşık yarısının (%47.97) dijital mecraları vaaz ve sohbet dinlemek için kullandığını göstermektedir. Bu, dijital platformların dinî içeriklerin yaygınlaşmasında etkili bir rol oynadığını ve bu tür içeriklere erişim sağlama açısından tercih edildiğine işaret etmektedir. Diğer yandan, %38.45'lik bir kesim bu tür dijital içerikleri dinlememektedir. Bu grup, vaaz ve sohbetleri başka yollarla takip ediyor olabilir veya bu tür içeriklere ilgi duymuyor olabilir. Kararsız olan %13.58'lik bir grup ise, dijital mecralarda vaaz ve sohbet dinleme konusunda net bir karara varmamış olabilir.

#### 7.14. Uzaktan Din Eğitimi Programlarına Katılım Durumu Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Düzenli olarak uzaktan din eğitimi programlarına katılıyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 18: Uzaktan Din Eğitimi Programlarına Katılım Durumu Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılmıyorum	416	73.37%
Katılıyorum	78	13.76%
Kararsızım	73	12.87%

Bu sonuçlar, katılımcıların büyük çoğunluğunun (%73.37) düzenli olarak uzaktan din eğitimi programlarına katılmadığını göstermektedir. Bu oran, dijital platformlarda sunulan uzaktan din eğitimi programlarının henüz geniş bir katılımcı kitlesi tarafından benimsenmediğini veya tercih edilmediğine işaret ediyor olabilir. Öte yandan, %13.76'lık bir kesim bu tür programlara düzenli olarak katıldığını belirtiyor; bu, bazı katılımcıların dijital eğitim araçlarını etkili ve erişilebilir bulduğunu göstermektedir. Kararsız olan %12.87'lik bir grup ise, bu tür eğitim programlarına katılım konusunda net bir karara varmamış olabilir, bu da bu konuda daha fazla bilgi veya deneyim ihtiyacı olduğunu düşündürülebilir.

#### 7.15. Dijital Mecralardan Dini Bilgi Erişimi Kolaylığı Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Öğrenmek istediğim dini her bilgiye dijital mecralardan rahatlıkla ulaşabiliyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 19: Dijital Mecralardan Dini Bilgi Erişimi Kolaylığı Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	295	52.03%
Katılmıyorum	169	29.81%
Kararsızım	103	18.17%

Bu sonuçlar, katılımcıların çoğunluğunun (%52.03) istedikleri dini bilgilere dijital mecralar aracılığıyla rahatlıkla ulaşabildiklerini göstermektedir. Bu oran, dijital platformların geniş bilgi erişimi sağladığını ve bu tür platformların kullanıcılar için önemli bir kaynak olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan, %29.81'lik bir kesim

bu tür platformlardan istedikleri bilgilere ulaşamadığını belirtmektedir. Bu grup, dijital platformlardaki bilgi kalitesi veya erişilebilirlik konusunda sorunlar yaşıyor olabilir. Kararsız olan %18.17'lik bir grup ise, dijital mecralardan bilgi erişimi konusunda net bir görüşe sahip değil, bu da kullanıcıların dijital platformlara yönelik farklı deneyim ve beklentilere sahip olduğunu göstermektedir.

#### 7.16. Dijital Mecralardan Edinilen Dini Bilgilerin Güvenilir Kişilerce Teyit Edilmesi Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dijital mecralarda edindiğim dini bilgileri mutlaka güvendiğim kişilerden teyit ettiriyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 20: Dijital Mecralardan Edinilen Dini Bilgilerin Güvenilir Kişilerce Teyit Edilmesi Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	408	71.96%
Katılmıyorum	78	13.76%
Kararsızım	81	14.29%

Bu veriler, katılımcıların büyük çoğunluğunun (%71.96) dijital mecralardan edindikleri dini bilgileri güvendikleri kişilerden teyit ettirdiklerini göstermektedir. Bu, dijital platformlardaki bilgilerin doğruluğunu sorgulama ve ek bir güvenlik katmanı olarak güvenilir kişilere başvurma eğilimini yansıtmaktadır. Öte yandan, %14.29'luk bir grup kararsızken, %13.76'lık bir kesim bu tür bir teyit sürecini kullanmadığını belirtmektedir. Bu, katılımcıların bir kısmının dijital platformlardaki bilgilere daha doğrudan güven duyduğunu veya teyit sürecini gereksiz bulduğunu gösterebilir.

#### 7.17. Dijital İletişim Araçlarındaki Bilgi Sunumunun Kafa Karışıklığına Etkisi Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dijital iletişim araçlarıyla aynı konularda birbirinden farklı şekillerde sunulan bilgilerden dolayı kafa karışıklığı yaşıyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 21: Dijital İletişim Araçlarındaki Bilgi Sunumunun Kafa Karışıklığına Etkisi Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	266	46.91%
Katılmıyorum	189	33.33%
Kararsızım	112	19.75%

Bu veriler, katılımcıların neredeyse yarısının (%46.91) dijital iletişim araçlarındaki farklı sunumlar nedeniyle kafa karışıklığı yaşadığını göstermektedir. Bu, dijital ortamda sunulan bilgilerin çeşitliliğinin ve çelişkilerinin bazı kullanıcılar için kafa karıştırıcı olabileceğini işaret etmektedir. Öte yandan, %33.33'lük bir kesim bu tür bir kafa karışıklığı yaşamadığını belirtirken, %19.75'lik bir grup ise bu konuda kararsızdır. Bu, dijital platformlardaki bilgi çeşitliliğinin ve sunum biçimlerinin kullanıcılar arasında farklı etkiler yarattığını ve herkesin bu bilgilere farklı tepkiler verdiğini göstermektedir. Bu sonuçlar, dijital ortamda sunulan dini bilgilerin doğruluğu ve anlaşılabilirliği konusunda daha fazla dikkat ve düzenlemeye ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

### 7.18. Dijital Ortamda Nesnel Din Eğitimi İçeriklerine İlgil Durumu Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dijital mecralarda sunulan din eğitimiyle ilgili daha çok nesnel anlatımlar ilgimi çekiyor” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 22: Dijital Ortamda Nesnel Din Eğitimi İçeriklerine İlgil Durumu Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	300	53.29%
Katılmıyorum	125	22.20%
Kararsızım	138	24.51%

Bu sonuçlar, katılımcıların çoğunluğunun (%53.29) dijital mecralarda sunulan din eğitimi içeriklerinde nesnel anlatımları tercih ettiğini göstermektedir. Bu, din eğitiminde nesnellik ve objektif bilgi sunumunun önemini vurgulamaktadır. Katılımcılar, kişisel yorumlardan ziyade, somut ve doğrulanabilir bilgilere dayanan içeriklere daha fazla ilgi gösteriyor olabilir. Diğer taraftan, %24.51'lik bir grup kararsızken, %22.20'lik bir kesim bu tür nesnel anlatımlara ilgi duymadığını belirtmektedir. Genel olarak, bu bulgular, dijital ortamda sunulan din eğitimi içeriklerinde nesnellik ve objektiflik arayışının önemli bir yere sahip olduğunu

göstermektedir. Katılımcılar, dini bilgilerin sunumunda açıklık, doğruluk ve objektiflik gibi unsurları önemsemektedir. Bu, dijital din eğitimi içerik üreticileri için, içeriklerini şekillendirirken bu tür beklentilere yanıt vermenin önemini vurgulamaktadır.

### 7.19. Dijital Ortamda Duygusal Din Eğitimi İçeriklerine İlgili Durumu Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dijital mecralarda sunulan din eğitimiyle ilgili daha çok duygusal anlatımlar ilgilimi çekiyor” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 23: Dijital Ortamda Duygusal Din Eğitimi İçeriklerine İlgili Durumu Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	175	30.73%
Katılmıyorum	284	40.08%
Kararsızım	111	19.50%

Bu sonuçlar, katılımcıların yaklaşık yarısının (%50.01) dijital mecralarda sunulan din eğitimi içeriklerinde duygusal anlatımlara ilgi duymadığını göstermektedir. Bu, din eğitiminde duygusallıktan ziyade belki de daha nesnel, bilgiye dayalı veya pratik içeriklere yönelik bir tercihi işaret edebilir. Katılımcılar, din eğitiminde duygusal yaklaşımlardan ziyade somut bilgilere ve açık anlatımlara daha fazla önem veriyor olabilirler. Öte yandan, %30.73'lük bir kesim duygusal anlatımlara ilgi gösterdiğini belirtmektedir. Kararsız olanların oranı (%19.36), bu tür içeriklere yönelik karışık duygulara veya belirli bir tercihe sahip olmayan kişileri yansıtmaktadır.

### 7.20. Dijital Mecraların Yüz Yüze Din Eğitimine Göre Etkililiği Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dijital mecralarda edindiğim dini bilgiler yüz yüze olarak aldığım eğitimlerin yerini tutmuyor” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 24: Dijital Mecraların Yüz Yüze Din Eğitimine Göre Etkililiği Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	417	73.36%
Katılmıyorum	93	16.52%
Kararsızım	57	10.12%

Tabloya bakıldığında, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun (%73.36) dijital mecralarda edindikleri dini bilgilerin, yüz yüze aldıkları eğitimlerin yerini tutmadığını belirtmiştir. Bu, dijital ortamın dini eğitim açısından yüz yüze eğitimin etkileşimini ve derinliğini tam olarak yansıtamadığına dair bir görüşü işaret etmektedir. Yüz yüze eğitimin sağladığı kişisel etkileşim, özelleştirilmiş öğrenme uygulaması ve topluluk hissi gibi unsurlar dijital platformlarda aynı ölçüde sağlanamıyor olabilir. Diğer yandan, %16.52'lik bir kesim dijital mecralardaki dini bilgilerin yüz yüze eğitimlerin yerini tutabileceğini düşünmektedir. Bu, dijital eğitimin bazı katılımcılar için yeterli ve etkili bir alternatif olabileceğini göstermektedir. Özellikle erişilebilirlik ve çeşitlilik açısından, dijital platformlar bazı kullanıcılar için daha uygun olabilir. Kararsız olanların oranı (%10.12), bu konuda net bir görüşe sahip olmayan veya her iki eğitim türünün avantajlarını ve dezavantajlarını dengede tutan kişileri yansıtmaktadır. Genel olarak, bu bulgular, dijital mecraların dini eğitimde yüz yüze eğitimin sağladığı deneyim ve etkileşimin tam bir alternatifi olamayabileceğini gösteriyor. Bununla birlikte, dijital platformların sunduğu avantajlar ve erişilebilirlik, onları din eğitimi için önemli bir tamamlayıcı kaynak haline getirebilir. Bu sonuçlar, din eğitiminde yüz yüze ve dijital yöntemlerin bir arada nasıl etkin bir şekilde kullanılabilmesine dair daha fazla araştırma ve geliştirme yapılmasının önemini vurgulamaktadır.

### 7.21. Dijital Mecraların Din Eğitimindeki Yararına İlişkin Katılımcı Görüşleri

“Din eğitimiyle ilgili dijital mecralardan yararlanılabileceğini düşünmüyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 25: Dijital Mecraların Din Eğitimindeki Yararına İlişkin Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	189	33.30%
Katılmıyorum	209	36.90%
Kararsızım	169	29.80%

Bu sonuçlar, katılımcı görüşlerinin dijital mecraların din eğitimindeki yararına dair bölündüğünü göstermektedir. %33.30'luk bir kesim dijital mecraların din eğitimi için yararlı olduğuna inanmaktadır. Diğer taraftan, %36.90'lık bir kesim dijital mecralardan din eğitimi almanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Kararsız olanların oranı (%29.80), bu konuda kesin bir görüşe sahip olmayan veya dijital ve yüz yüze eğitim yöntemlerinin her birinin avantajlarını ve dezavantajlarını değerlendiren kişileri temsil etmektedir. Genel olarak, bu bulgular, dijital mecraların din eğitimi alanında kullanımına yönelik katılımcı görüşlerinin çeşitliliğini ve bu konuda net bir fikir birliğinin olmadığını göstermektedir. Dijital mecraların din eğitimindeki potansiyelinin tam olarak anlaşılması ve değerlendirilmesi için daha fazla araştırma ve deneyim paylaşımına ihtiyaç duyulabilir. Bu, dijital din eğitimi içerik üreticileri için, içeriklerini geliştirirken bu tür beklenti ve tereddütleri dikkate almanın önemini vurgulamaktadır.

## 7.22. Mobil Uygulamalardan Dini Öğrenmeye İlişkin Katılımcı Görüşleri

“İnanıyorum din hakkındaki bilgileri bir mobil uygulamadan öğreniyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 26: Mobil Uygulamalardan Dini Öğrenmeye İlişkin Katılımcı Görüşleri Tablosu

Yanıt	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	109	19.22(%)
Katılmıyorum	398	70.19(%)
Kararsızım	60	10.58(%)

Bu sonuçlara göre, katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%70.19) din eğitimiyle ilgili bilgileri mobil uygulamalardan öğrenmediklerini belirtmiştir. Öte yandan, yaklaşık %19'luk bir kesim bu tür uygulamaları din eğitimi için kullanmaktadır. Kararsız olanların oranı ise yaklaşık %11'dir. Bu bulgular, din eğitimi konusunda

mobil uygulamaların henüz geniş çaplı bir kabul görmediğini göstermektedir. Ancak, bu uygulamaların belirli bir kullanıcı kitlesi tarafından tercih edildiğini ve potansiyel bir büyüme alanı olabileceğini de ortaya koymaktadır. Özellikle, dijitalleşen dünyada bu tür uygulamaların öneminin artabileceği ve daha fazla insanın bu yöntemlere yönelebileceği düşünülebilir.

### 7.23. Dijital Platformlardaki Bilgi Kirliliğinin Din Eğitime Olan Güveni Zedelemesi Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dijital platformlardaki bilgi kirliliği nedeniyle bu mecralarda sunulan din eğitimine güven duymakta zorlanıyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 27: Dijital Platformlardaki Bilgi Kirliliğinin Din Eğitime Olan Güveni Zedelemesi Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	355	62.52%
Katılmıyorum	96	16.87%
Kararsızım	116	20.60%

Bu sonuçlar, katılımcıların çoğunluğunun (%62.52) dijital platformlardaki bilgi kirliliği nedeniyle bu mecralarda sunulan din eğitimine güvenmekte zorlandığını göstermektedir. Bu, dijital ortamın doğası gereği karşılaşılan bilgi kirliliği, yanıltıcı veya yanlış bilgilerin yayılması gibi sorunların, kullanıcıların bu mecralardaki din eğitimi içeriklerine güvenini olumsuz etkilediğini işaret etmektedir. Diğer taraftan, %20.60'lık bir grup kararsızken, %16.87'lik bir kesim dijital platformlardaki din eğitimine güven duyduğunu belirtmektedir. Genel olarak, bu bulgular, dijital platformlardaki din eğitimi içeriklerinin güvenilirliği ve kalitesi konusunda önemli endişeler olduğunu göstermektedir. Dijital ortamda sunulan din eğitimi içeriklerinin güvenilirliğini artırmak ve kullanıcıların bu içeriklere olan güvenini artırmak için daha fazla çaba ve düzenleme gerektiğine işaret etmektedir. Aynı zamanda güvenilir ve doğrulanabilir din eğitimi materyallerinin, içerik üreticileri ve platform yöneticileri için son derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu materyallerin doğruluğu ve güvenilirliği, kullanıcıların içeriklere olan güvenini artırmak ve bilgi edinme sürecinde sağlam bir temel oluşturmak açısından önem arz etmektedir.

#### 7.24. Arama Motorları Kullanımı ve Dini Bilgi Edinme Süreci Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Herhangi bir dini bilgi öğrenmek istediğimde arama motorundan arama yapıyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 28: Arama Motorları Kullanımı ve Dini Bilgi Edinme Süreci Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	407	71.76%
Katılmıyorum	93	16.34%
Kararsızım	67	11.90%

Bu sonuçlar, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun (%71.76) dini bilgi edinme sürecinde arama motorlarını aktif olarak kullandığını göstermektedir. Bu, arama motorlarının geniş erişilebilirlikleri ve bilgiye hızlı erişim sağlamaları nedeniyle popüler bir bilgi kaynağı olduğunu işaret etmektedir. Kullanıcılar, dini konularda bilgi ararken genellikle bu teknolojiyi tercih ediyor olabilirler, bu da dijital çağda bilgi edinme yöntemlerinin ne kadar değiştiğini göstermektedir. Diğer taraftan, %16.34'lük bir kesim dini bilgileri öğrenmek için arama motorlarını kullanmadığını belirtmiştir. Kararsız olanların oranı %11.90, bu konuda net bir tercihe sahip olmayan veya arama motorlarını kullanma konusunda değişken bir yaklaşım sergileyen kişileri yansıtmaktadır.

#### 7.25. Bilinen Web Sitelerinden Dini Bilgi Edinme Süreci Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Herhangi bir dini bilgi öğrenmek istediğimde bildiğim bir web sitesinden yararlanıyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 29: Bilinen Web Sitelerinden Dini Bilgi Edinme Süreci Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	357	63.00%
Katılmıyorum	127	22.40%
Kararsızım	83	14.60%

Bu sonuçlar, katılımcıların çoğunluğunun (%63.00) dini bilgi edinme sürecinde belirli ve tanıdık web sitelerini tercih ettiğini göstermektedir. Bu,

kullanıcıların dini bilgileri edinirken güvendikleri ve kalitesini bildikleri web sitelerine yönelmelerini işaret etmektedir. Diğer taraftan, %22.40'lık bir kesim dini bilgileri öğrenirken bilindik web sitelerini kullanmadığını belirtmiştir. Bu grup, belki daha çeşitli kaynaklardan bilgi edinmeyi tercih ediyor veya farklı araştırma yöntemlerini kullanıyor olabilir. Kararsız olanların oranı %14.60, bu konuda net bir tercihe sahip olmayan veya farklı kaynakları duruma bağlı olarak kullanabilen kişileri yansıtmaktadır. Genel olarak, bu bulgular, dini bilgi edinme sürecinde tanındık ve güvenilir web sitelerinin önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

### 7.26. Dijital Mecralarda Alınan Din Eğitiminin Genel Kültür Amaçlı Kullanımı Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dijital mecralardan aldığım din eğitiminden sadece genel kültür amacıyla yararlanıyorum” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 30: Dijital Mecralarda Alınan Din Eğitiminin Genel Kültür Amaçlı Kullanımı Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	222	39.20%
Katılmıyorum	243	42.90%
Kararsızım	102	18.00%

Bu sonuçlar, katılımcıların yaklaşık %42.90'nun dijital mecralardan alınan din eğitimini sadece genel kültür amaçlı kullanmadığını göstermektedir. Bu, dijital platformların din eğitiminde genel kültürün ötesine geçen derin ve kapsamlı bilgiler sunabileceğini işaret edebilir. Bu grup, dijital ortamda sunulan dini içerikleri daha geniş bir eğitim ve öğrenme sürecinin parçası olarak görebilir. Diğer taraftan, 39.20%'lik bir kesim dijital mecralarda alınan din eğitiminin genel kültür amaçlı kullandığını belirtmektedir. Bu konuda net bir görüşe sahip olmayanlar (%18.00) da bulunmaktadır. Genel olarak, bu bulgular, dijital mecralarda sunulan din eğitiminin kullanım amaçlarının çeşitlilik gösterdiğini ve kullanıcıların bu içerikleri farklı şekillerde değerlendirdiğini göstermektedir. Dijital platformların din eğitiminde hem genel kültürü artırma hem de daha derin dini öğrenme ve anlayış geliştirme potansiyeline sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu, içerik üreticileri için, farklı kullanıcı ihtiyaçlarına ve amaçlarına hitap eden çeşitli ve zengin içerikler sunmanın önemini vurgulamaktadır.

### 7.27. Dijital Mecralardaki Din Eğitiminin Hayattaki Dini Farkındalığa Etkisi Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Dijital mecralardan aldığım din eğitimini hayatımda dini bir farkındalık oluşturur” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 31: Dijital Mecralardaki Din Eğitiminin Hayattaki Dini Farkındalığa Etkisi Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	283	49.90%
Katılmıyorum	162	28.60%
Kararsızım	122	21.50%

Bu sonuçlar, katılımcıların yarısının (%49.90) dijital mecralardan alınan din eğitiminin hayatlarında dini bir farkındalık oluşturduğuna inandığını göstermektedir. Diğer taraftan, %28.60’lık bir kesim dijital mecralardan alınan din eğitiminin hayatlarında dini bir farkındalık oluşturmadığını belirtmiştir. Kararsız olanların oranı (%21.50), bu konuda net bir görüşe sahip olmayan veya dijital eğitimin etkilerini farklı şekillerde deneyimleyen kişileri yansıtmaktadır.

### 7.28. Dijital Mecralardaki Diğer Dinler ile İlgili Dini Araştırma Üzerine Katılımcı Görüşleri

“Diğer dinlerle ilgili dini araştırmalarım dijital araçlarla artmaktadır” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 32: Dijital Mecralardaki Diğer Dinler ile İlgili Dini Araştırma Üzerine Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	305	53.80%
Katılmıyorum	160	28.20%
Kararsızım	102	18.00%

Bu verilere göre, katılımcıların çoğunluğu (%53.80) diğer dinlerle ilgili dini araştırmalarını dijital araçlar kullanarak artırdıklarını belirtmiştir. Bununla birlikte, %28.20’lik bir kesim bu görüşe katılmıyor ve %18.00’lik bir kesim ise kararsız durumdadır.

### 7.29. Pandemi Süreci Sonrası Dijital Araçlardan Dini Öğrenme Eğilimine İlişkin Araştırmada Katılımcı Görüşleri

“Pandemi süreci ve sonrasında dijital araçlardan din eğitimi alınabileceği kanaatim olumlu yönde gelişti” sorusuna verilen yanıtların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 33: Pandemi Süreci Sonrası Dijital Araçlardan Dini Öğrenme Eğilimine İlişkin Araştırmada Katılımcı Görüşleri Tablosu

Cevap	Sayı	Oran (%)
Katılıyorum	291	51.30%
Katılmıyorum	140	24.70%
Kararsızım	136	24.00%

Bu verilere göre, katılımcıların çoğunluğu (%51.30) pandemi süreci ve sonrasında dijital araçlarla din eğitimi almanın mümkün olduğu ve bu konudaki kanaatlerinin olumlu yönde geliştiği görüşünü paylaşmıştır. Bununla birlikte, %24.70'lük bir kesim bu görüşe katılmıyor ve %24.00'lik bir kesim ise kararsız durumdadır.

### Sonuç

Bu araştırma kapsamında yapılan ankete 567 kişi katılım sağlamıştır. Elde edilen bulgular göstermektedir ki, dijital araçların din eğitimi sürecinde kullanılması giderek artmaktadır. Araştırma sonuçları, dijital teknolojinin, bilgiye erişimi kolaylaştırma ve dini öğrenmeye ilişkin bilgi edinme süreçlerini zenginleştirdiğini göstermektedir. İnternetin yaygınlaşması ve dijital platformlarda çeşitli dini içeriklerin erişilebilirliği, dijital ortamın, dini bilgi ve eğitimin yayılmasında ve çeşitlenmesinde etkili bir araç olduğunu göstermektedir. Bu bulgular, dijital araçların dini bilgilendirme ve eğitim süreçlerindeki rolünün derinlemesine anlaşılması için daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulduğuna işaret etmektedir.

567 katılımcı üzerinden yapılan demografik analizler, katılımcıların geniş bir mesleki ve sosyoekonomik çeşitliliği temsil ettiğini göstermektedir. Bu araştırma kapsamında elde edilen sonuçlar, katılımcıların dijital iletişim araçlarına yönelik yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Özellikle, katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%84.13), dijital iletişim araçlarını etkili bir şekilde kullanabildiklerini belirtmiştir. Söz konusu sonuç, modern teknolojik araçların kullanımının yaygınlaşması ve bireylerin bu araçları günlük yaşamlarında sıklıkla kullanmalarının bir sonucu olabilir. Katılımcıların bu araçları kullanma konusundaki yetkinlikleri, onların dijital dünyada rahat hareket edebilmelerini ve çeşitli bilgilere kolayca erişebilmelerini sağlamaktadır.

Katılımcıların %88.54'ü dijital iletişim araçlarıyla faydalı bilgileri nasıl bulabileceklerini bildiklerini ifade etmiştir. Bu oran, katılımcıların sadece dijital araçları rahat kullanmakla kalmadıklarını, aynı zamanda bu araçlar vasıtasıyla verimli bilgi araştırması yaptıkları ve gerekli bilgilere ulaşabildikleri konusunda da fikir vermektedir. Bu durum, dijital bilgi erişimi ve yönetimi konusunda bireylerin yeteneklerinin ve bilinç düzeylerinin arttığına işaret etmektedir. Günümüzde, internet ve dijital platformlar, bilgiye erişimin ana kanallarından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda, katılımcıların bu araçları etkili bir şekilde kullanarak faydalı bilgiye ulaşma yetenekleri, dijital çağda bilgiye erişimin önemini ortaya koymaktadır.

Araştırmadan elde edilen bulgular, katılımcıların dijital dünyada kendilerini güvende hissetmelerinin yanı sıra, dijital araçları kullanarak bilgi edinme ve işleme konusunda da etkin olduklarını ortaya koymaktadır. Bu, özellikle bilgi çağında bireylerin dijital okuryazarlık seviyelerinin artışı ve teknolojiye uyumunun ne derece başarılı olduğunu göstermektedir.

Katılımcıların %58.91'i, dijital iletişim araçlarını kullanarak dinlerini öğrendiklerini belirtmiştir. Söz konusu oran, dijital platformların din eğitimi açısından önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Diğer yandan katılımcıların %79.37'si sosyal medya platformlarını din öğrenimi için tercih etmediklerini belirtmiştir. Bu oran, sosyal medyanın din eğitimi için ideal bir kaynak olarak görülmediğini göstermektedir. Bu bulgular, dijital iletişim araçlarının din eğitimi konusunda önemli bir kaynak olduğunu, ancak sosyal medya platformlarının bu amaç için tercih edilmediğini ortaya koymaktadır, bu da din eğitimi için kullanılan dijital araçların seçiminde dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir.

Katılımcıların %73.22'si dijital araçlarla dini bilgileri edinmeyi faydalı bulduklarını ifade etmiştir. Buradan çıkarılacak sonuç dijital platformların din eğitiminde etkili bir araç olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Ancak, katılımcıların yaklaşık %44.09'u dijital iletişim araçları ile sunulan dini öğrenme seçeneklerini yeterli bulmadıklarını belirtmiştir. Bu da mevcut dijital dini eğitim araçlarının iyileştirilmesi gerektiği şeklinde değerlendirilebilir.

Katılımcıların %40.06'sı dijital mecralarda elde edilen dini bilgileri güvenilir bulmadıklarını ifade etmiştir. Bu, dijital ortamda sunulan dini bilgilere karşı bir güvensizlik ve dini içeriklerin doğruluğu, kaynakları ve sunumu konusunda endişeler olduğuna işaret etmektedir. Buna karşın, %22.06'lık bir grup dijital mecralardaki dini bilgileri güvenilir bulduğunu belirtmiş, bu da dijital platformların bazı katılımcılar tarafından güvenilir bir kaynak olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Katılımcıların yaklaşık yarısı (%49.38) din eğitimi için dijital medya araçlarını düzenli olarak takip ettiğini ifade etmiştir. Söz konusu oran, dijital medya araçlarının din öğrenimi için bir kaynak olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%69.49), dijital mecralardan öğrendikleri dini bilgileri farklı dijital kanallardan teyit ettiklerini belirtmiştir. Bu, dijital ortamda bilgi doğrulamanın önemine işaret eder ve katılımcıların dini bilgiler konusunda dikkatli ve eleştirel bir yaklaşım sergilediği anlamına gelir.

Katılımcıların yaklaşık yarısı (%47.97) dijital mecraları vaaz ve sohbet dinlemek için kullandığını, fakat %73.37'si düzenli olarak uzaktan din eğitimi programlarına katılmadığını belirtmiştir. Bu, din öğrenimi için dijital platformların seçici bir şekilde kullanıldığına işaret etmektedir. Bazı katılımcılar, vaaz ve sohbetler gibi belirli içerik türlerini çevrimiçi platformlarda takip etmeyi tercih ederken, düzenli ve formalize edilmiş uzaktan eğitim programlarına daha az ilgi gösteriyor olabilirler.

Katılımcıların çoğunluğu (%62.52), dijital platformlardaki bilgi kirliliği nedeniyle bu mecralarda sunulan din eğitimine güvenmekte zorlandığını ifade etmiştir. Bu da internet ve diğer dijital ortamlardaki bilgi fazlalığı ve kalite kontrolünün eksikliği nedeniyle kullanıcıların karşılaştığı bir zorluk olabilir. Bilgi kirliliği, yanlış veya yanıltıcı bilgilerin yaygınlaşmasına yol açabilir, sonucunda da kullanıcıların dijital ortamlardaki dini içeriklere olan güvenini azaltabilir.

Katılımcıların %63.00'ü dini bilgi edinme sürecinde belirli ve tanıdık web sitelerini tercih ettiğini belirtmiştir. Söz konusu oran, kullanıcıların bilgi kalitesine ve güvenilirliğine önem verdiklerini ve tanıdık, güvenilir kaynaklara yönelmeyi tercih ettiklerini gösterir. Bu yaklaşım, dijital ortamda bilgi doğruluğunu ve güvenilirliğini sağlamak adına kullanıcıların daha seçici ve dikkatli davrandıklarına işaret etmektedir.

Araştırmanın bir diğer önemli bulgusu, katılımcıların yarısının (%49.90) dijital mecralardan alınan din eğitiminin hayatlarında dini bir farkındalık oluşturduğuna inandıklarını göstermesidir. Bu, dijital platformların din eğitimi ve dini rehberlik alanında etkili olabileceğini ve kullanıcıların bu tür içeriklerden manevi veya dini anlamda fayda görebileceklerini ortaya koyabilir.

Bu sonuçlar genel olarak, katılımcıların dijital araçları din eğitimi ve dini rehberlik amacıyla nasıl kullandıklarını, bu süreçteki algılarını, tercihlerini ve güven düzeylerini detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Dijital platformların din eğitimi ve bilgilendirme alanında önemli bir rol oynadığı açık olmakla birlikte, katılımcıların güvenilirlik, içerik kalitesi ve erişilebilirlik konularında belirgin endişeler taşıdıklarını da göstermektedir. Bu durum, dijital platformlarda sunulan dini içeriklerin niteliğinin ve güvenilirliğinin artırılması gerektiğini ve kullanıcıların bu içeriklere yönelik seçiciliğinin ve eleştirel yaklaşımının önemini vurgulamaktadır.

Dijital din eğitiminin ve araştırmalarının gelecekteki gelişimi, bu araçların daha kapsayıcı, erişilebilir ve güvenilir hale getirilmesiyle yakından ilişkilidir. Din eğitimi materyallerinin dijital ortamda sunulması, daha geniş bir kitleye ulaşma

---

potansiyeline sahiptir, ancak bu süreçte teknolojik engellerin ve içerik kalitesinin dikkate alınması gerekmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, dijital araçların din eğitimi ve dini araştırmalarda önemli bir rol oynadığını ve gelecekte bu rolün artarak devam edeceğini ortaya koymaktadır. Bu araçların kullanımı ve etkililiği konusunda bireysel farklılıklar ve mevcut zorluklar göz önünde bulundurulmalıdır. Dijital din eğitimi ve araştırmalarının daha etkili, erişilebilir ve kapsayıcı hale getirilmesi için yapılan çalışmalar, bu alandaki gelişmelerin temelini oluşturacaktır. Bu nedenle, teknolojik yenilikler ve pedagojik stratejiler, din eğitiminin dijital dönüşümünde önemli bir rol oynamaktadır.

**Kaynakça/References**

- Ardıç, Ebru - Altun, Adnan. "Dijital Çağın Öğreneni". *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 1/1 (Aralık 2017), 12-30.
- Bozkurt, Aras vd. "Dijital Bilgi Çağı: Dijital Toplum, Dijital Dönüşüm, Dijital Eğitim ve Dijital Yeterlilikler". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Nisan 2021), 35-63. <https://doi.org/10.51948/auad.911584>
- Bozkurt, Ayşe. *Türkiye'de E-Devlet Uygulamaları ve Dijitalleşme*. Hatay: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cabı, Emine. "Attitude Scale For Digital Technology". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/3 (Temmuz 2016), 1229-1244.
- Çallı, İbrahim vd. "Sakarya Üniversitesi'nde Uzaktan Eğitimin Dünü Bugünü ve Geleceği". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (Mayıs 2014).
- Demir, İsmail. "Dijitalleşen Dünyada Din Eğitiminin yeri". *The Journal of Academic Social Sciences* 15/14 (Haziran 2022), 207-216.
- Kahramanoğlu, Recep - Döş, Bülent. *Eğitime Tarihsel, Teknolojik ve Yönetimsel Yaklaşımlar*. ed. Mustafa Talas vd. Ankara: İKSAD Yayınevi, 2021.
- Düzcan, Şeyma. *Popüler Kültür Bağlamında Sosyal Medya ve Din: Sözler Köşkü Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Görsel Medya ve Din Eğitimi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2022), 47-64.
- Günüç, Selim. "Dijital Yerlilerde Çalışan Bellek ve Çoklu Görev". *5th International Computer & Instructional Technologies Symposium*. ed. Zülfü Genç. 28-34. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2011.
- İltuş, Cüveyriye. "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Temmuz 2021), 523-532.
- Karabulut, Burak. "Bilgi Toplumu Çağında Dijital Yerliler, Göçmenler ve Melezler". *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute* 21 (2015), 11-23.
- Karasar, Şahin. "Eğitimde Yeni İletişim Teknolojileri -İnternet ve Sanal Yüksek Eğitim-". *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 3/4 (Ekim 2004), 117-125.
- Küçükcan, Talip. "Dini Yayıncılıkta İnternet (Sanal Dini İletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler)". *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*. ed. Mustafa Yeşilyurt. 211-212. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.

- 
- RDM, Recro Digital Marketing. Dijital 2021 Ekim Küresel İstatistik Raporu, Erişim 10 Ocak 2024. <https://recrodigital.com/dijital-2021-ekim-kuresel-istatistik-raporu/>
- Şahin, Türker - Çavuş, Nadire. "Education in the Digital Age: Technological Trends in Anatomy Education". *Folklor/Edebiyat* 25/97 (Eylül 2019), 31-46. <https://doi.org/10.22559/folklor.925>
- Sürer, Ali Gökhan. "Eğitimde Dijitalleşme Çağı". *Kapadokya Eğitim Dergisi* 1/1 (Haziran 2020), 28-34.
- Şahin, Mehmet Can. "Yeni Binyılın Öğrencileri'nin Özellikleri". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2009), 155-172.
- Şahinaslan, Önder. "Yeni Nesil Teknolojiler". *Dijital Dönüşüm*. ed. Gonca Telli - Samet Aydın. İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2020.
- Talan, Tarık (ed.). *Eğitimde Dijitalleşme ve Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Efe Akademi, 2021.
- Taşkıran, Ayşe. "Dijital Çağda Yükseköğretim". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2017), 96-109.
- Trocholepczy, Bernd. "Dijital Medya ve Din Eğitimi: Ayrı Dünyalar?" *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (Aralık 2021), 183-196.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2022" Erişim 15 Ocak 2024. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587)





# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 285-320.

Issue: 19, 2024, 285-320.

## HZ. ÂDEM KISSASI EKSENİNDE TABERÎ TEFSİRİNDE İSRÂİLİYAT

Isrâ'îliyât in Ṭabarî's Tafsîr on the Axis of the Story of Adam

**Murad Aghayev**

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir

PhD Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences, Tafsir

Konya, Türkiye

[muradaghaoglu@gmail.com](mailto:muradaghaoglu@gmail.com) | ORCID: [0000-0002-5076-9622](https://orcid.org/0000-0002-5076-9622) | RORID: [013s3zh21](https://ror.org/013s3zh21)

### Makale Bilgisi Article Information

#### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

#### Geliş Tarihi Date Received

4 Ekim 2023 4 October 2023

#### Kabul Tarihi Date Accepted

7 Mayıs 2024 7 May 2024

#### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

#### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Murad Aghayev).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Murad Aghayev).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Aghayev, Murad. "Hz. Âdem Kıssası Ekseninde Taberî Tefsirinde İsrâiliyat". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 285-320. DOI: [10.52886/ilak.1371326](https://doi.org/10.52886/ilak.1371326)

### Atıf/ Cite as

Aghayev, Murad. "Isrâ'îliyât in Ṭabarî's Tafsîr on the Axis of the Story of Adam". *Theological Academia* 19 (June 2024), 285-320. DOI: [10.52886/ilak.1371326](https://doi.org/10.52886/ilak.1371326)

## Öz

Hız. Âdem, insanoğlunun ilk atasıdır. İlahî tabiatlı dinler, insanların Hız. Âdem ve Hız. Havvâ'dan doğdukları konusunda hemfikirdir. Hız. Âdem'in yaratılışı, cennetteki hayatı, şeytanla arasında geçen olay, cennetten inişi ve tövbesi neredeyse her kültürde ve dinî literatürde yer edinmiş konulardan bazılarıdır. *Gılgamış Destanı* başta olmak üzere Sümer-Asur yazıtlarında, Bâbil kitabelerinde bu konu insanların odak merkezinde olmuş ve tarihin değişik safhalarında insanoğlu tarafından müzakere edilmiştir. Hız. Âdem kıssası, Kitâb-ı Mukaddes'in üzerinde durduğu önemli konularından biridir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hız. Âdem kıssası üzerinde durarak kıssayla ilgili insanların zihinlerine kazınan ve kültürlerde yer edinen yanlışları düzeltir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, Kitâb-ı Mukaddes'te olduğu gibi ayrıntıya girmeden sadece kıssayı nakleder. Bu yönüyle Kitâb-ı Mukaddes'ten ayrılır. Buna nazaran Hız. Âdem kıssasının Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıntılara temas etmeden ana hatlarıyla anlatılışı insanları boşlukları doldurmaya itmiştir. Neticede, Yahudi ve Hıristiyan kaynakları (Tevrat, Zebur, İnciller ve diğer Apokrif kaynaklar) başta olmak üzere diğer kültürlerde Hız. Âdem kıssası ekseninde yer alan bilgiler İsrâiliyat adı altında İslâm kültüründeki yerini almıştır. Bu nedenle Hız. Âdem kıssası tefsir literatüründe en fazla İsrâiliyat barındıran kıssalardan biridir. Kıssa bu yönüyle çalışmamız açısından büyük önem arz etmektedir. Gerek ilk dönem gerekse son dönem müfessirleri Hız. Âdem kıssasını tefsir ederken İsrâilî rivayetlere yer vermişlerdir. Bu bağlamda Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* tefsiri hem kendisinden önceki müfessirlerin görüşlerini bünyesinde barındırması hem de ilk tam tefsir olması hasebiyle büyük önem arz etmektedir. Taberî, çalışmamızın odak noktasını oluşturan Hız. Âdem kıssasını tefsir ederken İsrâilî rivayetlere yer vermiş, sened ve metin yönünden herhangi bir eleştiri yapmamıştır. Bu nedenle pek çok âlim tarafından eleştirilmiştir. Aynı zamanda Taberî'nin, tarih içerikli *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* eserinde Hız. Âdem kıssasından bahsederken tefsirindeki İsrâilî rivayetlere yer vermesi insanı her iki eser arasında bir bağlantının olup olmadığını düşünmeye sevk etmektedir. Acaba Taberî bir tarihçi olarak mı, yoksa müfessir kimliğini kullanarak mı İsrâilî rivayetler nakletmiştir? Veya Taberî'ye tesir eden ve onu İsrâilî rivayetleri nakletmeye iten sosyo-psikolojik aktörler mi vardır? Zikredilen soruların cevaplandırılması çalışmamızın temel hedeflerinden birini oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışmada, Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* tefsirini esas alarak Hız. Âdem kıssası bağlamında Taberî'nin aktardığı İsrâilî rivayetleri kaynaklar eşliğinde açıklamayı, sened ve metin yönünden eleştirmeyi ve Taberî'nin İsrâilî rivayetleri aktarmasının asıl nedenini/nedenlerini belirlemeyi hedefledik. Çalışmada, öncelikle dökümantasyon metodu kullanılacak ve konuyla ilgili kaynaklar taranacaktır. Yanı sıra araştırmada karşılaştırma metodu da kullanılacaktır. Araştırmanın objektifliği için yapıcı eleştirinin yapılması şarttır. Bu metot sonucun sağlam temellere dayandırılmasına olanak sağlayacaktır. Yapıcı eleştiri, müellifi zan altında bulunmaktan koruyacak ve yöneltilen haksız eleştirileri de giderecektir. Çalışmamız kapsamında konuyla ilgili Taberî'nin İsrâilî rivayetleri aktarmasının arka planındaki farklı bir sonuca veya sonuçlara ulaşılmıştır. Bulgulara binaen nihai netice sonuç kısmında açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Taberî, İsrâiliyat, Hız. Âdem, Yaratılışı.

## Abstract

Adam is the first ancestor of mankind. Religions of divine nature agree that human beings were born from Adam and Eve. The creation of Adam, his life in paradise, the incident between him and Satan, his descent from paradise and his repentance are some of the subjects that have taken place in almost every culture and religious literature. In the epic of Gilgamesh, Sumerian-Assyrian inscriptions and Babylonian inscriptions, this subject has been at the centre of human focus and has been discussed by human beings at different stages of history. The story of the Prophet Adam is one of the important subjects of the Bible. The Holy Qur'an also dwells on the parable of Adam and corrects the mistakes that are engraved in people's minds about the parable and that have taken place in cultures. In addition, the Holy Qur'an only narrates the parable without going into detail as in the Bible. It differs from the Bible in this respect. On the other hand, the narration of the story of Adam in the Qur'an in outline without going into details has led people to fill in the gaps. As a result, the information in the axis of the parable of Adam in other cultures, especially Jewish and Christian sources (Torah, Psalms, Gospels and other Apocryphal sources), has taken its place in Islamic culture under the name of İsrâ'iliyyât. For this reason, the parable of Adam is one of the parables that contains the highest amount of İsrâ'iliyyât in the tafsir literature. In this respect, the parable is of great importance for our study. Both the early and the late commentators included Israelite narrations in their exegesis of the parable of Adam. In this context, the commentary of Abû Ja'far Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî (d. 310/923) *Jâmi'u'l-bayân 'an ta'wîli âyi'l-Qur'ân* is of great importance both because it incorporates the views of the commentators before him and because it is the first complete commentary that has survived to the present day. While exegeting the parable of the Prophet Adam, which is the focal point of our study, al-Ṭabarî included Israelite narrations and did not make any criticism in terms of script and text. For this reason, he was criticised by many scholars. At the same time, al-Ṭabarî's mentioning the parable of Adam in his historical work *Tārīkhu'r-rusul wa'l-mulūk* while including the İsrâ'ili narrations in his tafsir leads one to wonder whether there is a connection between the two works. Did al-Ṭabarî narrate İsrâ'ili narrations as a historian or as a commentator? Or are there socio-psychological actors that influenced al-Ṭabarî and pushed him to narrate İsrâ'ili narratives? Answering these questions constitutes one of the main objectives of our study. Therefore, in this study, based on al-Ṭabarî's tafsir *Jâmi'u'l-bayân*, we aimed to explain the İsrâ'ili narrations narrated by al-Ṭabarî in the context of the parable of Adam, to criticise them in terms of script and text, and to determine the main reason(s) for al-Ṭabarî's narration of the İsrâ'ili narrations. In the study, firstly the documentation method will be used and the related sources will be scanned. In addition, the comparison method will also be used in the research. Constructive criticism is essential for the objectivity of the research. This method will allow the conclusion to be based on solid foundations. Constructive criticism will protect the author from being under suspicion and will eliminate unfair criticism. In addition, the available findings show that there is a different reason(s) behind al-Ṭabarî's narration of the İsrâ'ili narrations. The final conclusion based on the findings will be explained in the conclusion.

**Keywords:** Tafsîr, Ṭabarî, İsrâ'iliyyât, Adam, Creation.

## Giriş

İsrâiliyatın İslâm kültürüne geçişi ilk tarihlerden itibaren başlamıştır.<sup>1</sup> İslâm'ın zuhuru, sahabe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde bu etkileşim artarak devam etmiştir. Tedvîn dönemine gelindiğinde İsrâilî rivayetler halk nezdinde itibar kazanmış ve âlimler tarafından eserlerle aktarılmasında sakınca görülmemiştir. Bu sebepten dolayı ilk dönem tefsir eserleri İsrâiliyat türünden rivayetlerle dolmuştur. Araştırmamıza konu olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) İsrâilî rivayetleri senedi ile aktarırken, Sa'lebî (ö. 427/1036) senedsiz bir şekilde nakletmiştir. Birçok müfessirin İsrâiliyat türünden rivayetleri sened ve metin yönünden tenkit etmeden nakletmeleri, onları eleştirilerin hedefi haline getirmiştir. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) İsrâiliyat türünden rivayet ihtiva etmesine rağmen Taberî tefsiri için; *İnsanların ellerinde bulunan en sağlam tefsir Taberî tefsiridir*<sup>2</sup> demesi, tedvîn dönemindeki durumu gözler önüne sermektedir. Aynı şekilde bu dönemde birçok rivayetlerin senedlerinin zikredilmemesi rivayetlerin sağlamlığına gölge düşürmüş ve rivayeti nakleden âlimi zan altında bırakmıştır.

İlk dönem tefsir harekâtında, kıssaların açıklanması ve onlarla ilgili müphemlerin giderilmesi önemli bir yer tutmuştur<sup>3</sup> Bir başka deyişle, müfessirler,

<sup>1</sup> İsrâiliyat kelimesi, "isrâ" (kul) ve "âl" (tanrı) kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Kelime ıstılâhî anlamda Yahudi ve Hristiyan kültürlerinden İslâm kültürüne geçen bilgiler için kullanılmaktadır. İsrâiliyatın tanımı konusunda pek çok âlim farklı görüş ileri sürmüştür. Örneğin, Amed Emîn Yahudi kültüründen geçen bilgiler için *İsrâiliyyât*, Hristiyan kültüründen geçen bilgiler için ise *Nasrâniyyât* kavramlarını kullanmıştır. Muhammed Hüseyin ez-Zehebi İsrâiliyatı; *Ağırlıklı olarak Yahudi kültürü adı altında farklı kültürlerden İslâm kültürüne intikal eden bilgiler* şeklinde tanımlamıştır. İsrâiliyatın kaynakları ulemanın tartıştığı konulardan bir diğeridir. Konu bağlamında Şah Velîyullâh Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) görüşü kayda değerdir. Dihlevî'ye göre, Kur'an-ı Kerim'de geçen Âd ve Semûd kavimleri, Zülkarneyn, Ashâb-ı Ress, Ashâb-ı Kehf kıssaları sadece Arapların bilebileceği kıssalardır. Yahudi ve Hristiyanların mezkûr kıssalar hakkında bilgi sahibi olmaları mümkün değildir. Bu nedenle İslâm öncesi Arapların toplumsal hafızalarında oluşan bilgiler de İsrâiliyatın kaynaklarını oluşturan temel kaynaklardan biridir. Kısacası Dihlevî'ye göre Kur'an-ı Kerim kıssaları bağlamında Arapların toplumsal hafızalarında oluşan bilgiler de İsrâiliyat'ın kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/226; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 2/342; Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 1/147-148; Abdullah Aydemir, *Tefsîrde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 29; Hüseyin Zamur, *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 11; İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/195; Abdülhamit Birışık, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/199-202; Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 105, 107.

<sup>2</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Muqaddime fi usûlî't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 53, 68-70, 90, 110-113; Remzî Muhammed Kemâl Na'naa, *el-İsrâiliyat ve eseruhâ fi kütübî't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kelâm, 1970), 196; Muhammed b. Muhammed Ebî Şehbe, *el-İsrâiliyat ve'l-mevdû'ât fi kütübî't-tefsîr* (Kahire: Mekettebüt's-Sünne, 2006), 82-90; Zamur, *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat*, 40.

<sup>3</sup> Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 188.

İsrâiliyat türünden rivayetleri, Kur'ân-ı Kerîm'in müphem kısımlarını açıklamada yardımcı olan ve âyetleri anlamaya ışık tutan diğer rivayetlerden ayrı tutmamışlardır.<sup>4</sup> Bu noktada Taberî tefsirinin en mühim özelliği Selef'in görüşlerine büyük değer vermesidir. Yani, Taberî'ye göre Selef'ten (sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn) nakledilen rivayetlere dayalı tefsir *sahih tefsirdir*.<sup>5</sup> Hatta Taberî, Selef'in kapsama alanını genişleterek Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih'i (ö. 114/732) de bu sınırlar içerisine dâhil etmiştir. Bu yönüyle *Câmi'u'l-beyân*, Selef'ten gelen rivayetleri bünyesinde barındıran çok önemli bir kaynak niteliğindedir.<sup>6</sup>

İsrâilî rivayetlerin çokça yer aldığı kıssalardan biri Hz. Âdem kıssasıdır. Hz. Âdem kıssası her zaman insanların zihinlerini meşgul etmiştir. İster çok tanrılı (politeist), isterse de tek tanrılı (monoteist) dinlerin pek çoğunda Hz. Âdem kıssası yer almaktadır. Şöyle ki, milattan önceki zaman diliminde oluştuğu kabul edilen *Gılgamış Destanı*'nda Hz. Âdem ve cennetteki yaşantısı hakkında bilgiler yer almaktadır. Daha sonraki zaman diliminde ise Sümer-Asur, Babil gibi kültürlerde de Hz. Âdem hakkında bilgiler yer almaya başlamıştır. İlahî dinlerden Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat'ta Hz. Âdem ve cennetteki hayatı diğer dinlere ve kültürlere nispetle daha teferruatlı anlatılmıştır. Aynı şey Kur'ân-ı Kerîm için de geçerlidir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem kıssasının bazı kısımları kapalı olduğundan müfessirlerin birçoğu daha geniş ve teferruatlı bilgi aktarmak için İsrâilî rivayetlere başvurmuşlardır. Taberî de kıssayla ilgili açıklamalar yapmak için İsrâilî rivayetlere tefsirinde yer vermiştir. Bu nedenle Taberî, birçok müfessir ve ilim adamı tarafından eleştirilmiştir. Örneğin; Reşîd Rızâ, "Rabbim, benim nasıl oğlum olabilir?"<sup>7</sup> âyeti bağlamında Taberî'nin Süddî (ö. 127/745) ve İkrime'den (ö. 105/23) naklettiği rivayeti ağır bir üslupla eleştirmiştir. Rivayete göre şeytan, meleklerin nidası konusunda Hz. Zekeriyâ'yı (a.s.) şüpheye düşürmüş ve ona bu nidanın şeytandan olduğunu söylemiştir. Reşîd Rızâ, bu rivayetin mümin bir kişiliğe sahip kimsenin eserine alamayacağını ve böyle rencide edici ifadelerin sadece akli devre dışı bırakmak suretiyle yazılabileceğini söylemiştir.<sup>8</sup> Her ne kadar Reşîd Rızâ Taberî'yi eleştirse de onun tefsirinde izlediği yol, İsrâiliyat'ın İslâm kültürü üzerindeki etkisini anlama açısından büyük önem arz etmektedir.

Taberî'nin İsrâiliyat'la ilgili görüşlerinden bahseden pek çok akademik çalışma vardır. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin *Tefsir ve Hadiste İsrâiliyat*, Remzî

<sup>4</sup> Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 190.

<sup>5</sup> Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği - Klasik ve Modern Dönemin Mukayesesi -", *Marife* (2013), 11.

<sup>6</sup> Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, trc. Abdülhalim Neccar (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955), 111, 112; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 190.

<sup>7</sup> Âl-i İmrân, 3/40.

<sup>8</sup> Muhammed Abduh - Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakim: Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947), 3/298-299.

Muhammed Kemâl Na'naa'nın *el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr*, Abdullah Aydemir'in *Tefsirde İsrâiliyat*, Mesut Kaya'nın *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* adlı kitaplarında, Kamil Aliyev'in *Kehf Suresi Ekseninde Taberî Tefsirinde İsrâiliyat* adlı yüksek lisans tezinde direk veya dolaylı olarak Taberî'nin İsrâilî rivayetleri aktarma yöntemlerine temas edilmiş, müfessirin niçin İsrâilî rivayetleri naklettiği veya neden İsrâilî rivayetleri nakletme gereksinimi duyduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Esasında akademisyenler, Taberî'nin müfessir kişiliğine paralel olarak tarihçi kişiliğinin etkisiyle veya onun, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'i Selef sınırları içerisinde telakki etmesinden dolayı İsrâilî rivayetleri naklettiğini iddia etmiştir. Akademisyenlerin savundukları her iki görüş doğrudur. Ancak müfessirin İsrâilî rivayetleri neden naklettiği sorusunun tam cevabı değildir ve sorunun cevabını başka açılardan araştırıp cevaplamak gerekir. Bu nedenle farklı bir perspektiften konuyu değerlendirmek olumlu sonuçlara ulaşmada yardımcı olacaktır. Kanaatimizce, Taberî, ilmî muhit ve sosyal-psikolojik faktörlerden dolayı İsrâilî rivayetleri nakletme eğilimindedir. Her bir insan az ya da çok oranda yaşadığı dönemin ilmî, sosyal-psikolojik, siyasi ve ekonomik şartlarından etkilenmektedir. Taberî'nin de bu şartlardan etkilenmesi olanak dâhilindedir. Eğer bu şartlar esasında Taberî'nin zihin dünyası tetkik edilirse orijinal sonuçlara ulaşılabilir. İsrâiliyat bağlamında müfessirin zihin dünyasının farklı perspektiflerden ele alma ihtiyacı bu çalışmanın yapılmasını gerektirmiştir. İsrâiliyat çok geniş bir yelpazeye sahip olduğundan araştırma alanı Hz. Âdem kissasıyla sınırlandırılmıştır.

### 1. Taberî'nin İsrâiliyat Anlayışı

İsrâiliyat'ın işleyiş tarzını anlayabilmek için klasik tefsirlerin mahiyetini ve amacını iyi kavramamız gerekmektedir. Tefsirin rivayet ve dirayet olarak iki kategoride tasnif edilmesi yaygın bir düşüncedir. İbn Haldûn (ö. 808/1406) da bu ayrımı göz önünde bulundurarak tefsiri iki kısma ayırır. Bunlardan ilki, Selef'ten gelen rivayetlere dayalı tefsirdir. Tefsirin bu türünde nakil ön plandadır. Bu tefsirler, esbâb-ı nüzul, nâsîh-mensûh âyetler ve Allah'ın âyetlerdeki muradının ne olduğu gibi hususların bilinmesine dayanır. Zikredilen hususlarla ilgili rivayetler sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiûnden gelmektedir. Bu gibi hususları iyi bildiklerinden ilk dönem müfessirleri tüm rivayetleri eserlerinde toplamaya gayret göstermişlerdir. İbn Haldûn'a göre tefsirin ikinci grubunu i'râb, sarf, nahiv, belâgat, kelimelerin ifade ettikleri anlamlar, kelimelerin siyak-sibak ilişkisi içerisindeki yerleri gibi ağırlıklı olarak dil esaslarına dayanan tefsirler oluşturmaktadır. Bu grup tefsirler birinci grup tefsirlerinden bağımsız değildir. Esas olan birinci grup

tefsirlerdir ve ikinci grup tefsirlerde, her ne kadar dil kuralları ağırlık teşkil etse de rivayetlerden bağımsız değillerdir.<sup>9</sup>

İbn Haldûn birinci grup tefsirlerin özelliklerinden bahsederken, İsrâiliyat ile ilgili görüşlerine bu bölümde yer vermiştir. İbn Haldûn'un böyle bir yol izlemesi çok manidardır. Çünkü ilk dönem tefsirlerini İsrâiliyattan bağımsız düşünmek doğru değildir. Tâbir-i câizse, İsrâiliyat, ilk dönem tefsirlerinin aslî unsurlarından biri durumundadır. Hatta bu durum sadece ilk dönem tefsirleriyle sınırlı değildir. Sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerde de aynı durum gözlemlenmektedir.<sup>10</sup>

İlk dönem müfessirleri, Kur'ân-ı Kerîm'in anlattığı kıssalardaki boşlukları doldurmak için eldeki tarihî kaynaklara atıfta bulunmuşlardır. Sonuçta Kur'ân-ı Kerîm'in anlattığı kıssalardaki boşluklar olay anını anlatan rivayetlerle doldurulmuştur.<sup>11</sup> Bu noktada üzerinde durulması gereken klasik müfessirlerden biri Taberî'dir. Taberî'nin, İsrâiliyat ve tarihsel rivayetlerle ilgili anlayışını görmek için *Tarih* eserinin mukaddimesine göz atmak yerinde olacaktır. O, eserlerinde izlediği kıssaları burada beyan etmektedir. Taberî'ye göre tarihî veriler, insanların aklî delillerine veya muhakemesine dayanmaz. Tarihî veriler aklî delillere veya sebeplerine değil, olaya tanıklık edenlerin sonraki nesillere aktardığı nakillere dayanır. Bu nedenle nakledilen haberler aklî delillerden daha tutarlıdır.<sup>12</sup> Görüldüğü gibi Taberî, tarihsel konular ve kıssalarla ilgili naklettiği rivayetlerde aklın yerine nakli, özellikle, sahih bir senetle gelen rivayetleri esas almıştır. Başka bir deyişle Taberî, aklın bu alanda işlevselliğinin olamayacağı kanaatinde. Örneğin, şeytanın yılanın karnında cennete girdiği rivayetini aklın reddedemeyeceğini veya böyle şeylerin ihtimal dâhilinde olduğunu ifade eder.<sup>13</sup>

Taberî'nin burada bahsedilen tutumu kendisini İsrâiliyat konusunda eleştirilerin odağına yerleştirmiştir. Zira *el-Menâr* tefsiri yazarlarından Reşîd Rızâ, yer yer Taberî'yi sert bir dille tenkit etmiştir.<sup>14</sup> Her ne kadar Reşîd Rızâ Taberî'yi eleştirse de bu konuda dikkate alınması gereken önemli bir nokta vardır. Şöyle ki, Taberî, kendisine ulaşan ilmî emanetin yok olmasını önlemek adına sonraki nesillere aktarmada çok kararlıdır. Çünkü Taberî ve onu izleyen müfessirlerin kültürel ve ilmî birikimleri büyük bir titizlikle muhafaza etmeleri sayesinde ilk dönem dinî düşünce, tefsir ve diğer alanlarda yazılmış ilmî eserler hakkında bilgi

<sup>9</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime: Kitâbü'l-'iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âs.erahüm min zevî's-sultânî'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/554, 555.

<sup>10</sup> Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 187-188.

<sup>11</sup> Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2007), 18.

<sup>12</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 1/7-8; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 191.

<sup>13</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 1/561-562.

<sup>14</sup> Abdud - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, 3/298-299, 5/447, 6/455, 456, 7/557.

sahibi olmaktadır. Bu yönüyle Taberî tefsiri büyük önem arz etmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla Taberî'yi, tefsirini bütüncül bir sistem üzerine inşa etmeye çalıştığı gerçeğini dikkate alarak okumamız gerekmektedir. Tenkitlerden tercihlere kadar her şeyi usûl ve prensipler oluşturarak bu açıdan değerlendirmektedir. Müfessirin bu usûl ve prensipleri tefsirine aldığı rivayetlerde görülmektedir. Nitekim Taberî'nin tarih eserinde zikredip, tefsirinde zikretmediği çok sayıda rivayetler vardır.<sup>16</sup> Onun böyle bir usûl benimsemesi, bazı eleştirilerin asılsız olduğunu göstermektedir. Eğer Taberî tüm rivayetlerin bir sonraki kuşaklara aktarılmasını kendisine amaç edinseydi, eline geçen her malzemeyi tefsirinde nakledirdi. Buna karşılık her rivayeti tefsirine almamış, rivayetleri değerlendirmiştir.

Taberî, tüm rivayetleri senetleriyle beraber nakletmiştir. Onun bu tutumu İsrâiliyat cinsinden haberler için de geçerlidir. Bazen de müfessir naklettiği rivayetlerin kaynakları hakkında bilgiler yer vermiştir. Örneğin, yer yer bazı rivayetler hakkında *ehlü'l-Tevrat*, *elhü'l-ilm* tabirlerini kullanmıştır.<sup>17</sup> Başka bir deyişle Taberî, senedleriyle birlikte naklettiği ve kaynağı kuvvetle muhtemel İsrâilî rivayetleri İslâm dışı bilgiler olarak görmemiş, bilakis, İslâm kültürünün bir parçası olarak telakki etmiştir.

Taberî'nin İsrâiliyat ile ilgili anlayışında dikkat çeken bir diğer özelliği de selefi Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi İsrâiliyat kelimesini hiç kullanmamış olmasıdır. *İsrâiliyye* sözünü sadece birkaç kez *İsrailli kadın* anlamında kullanmıştır. Daha sonraki dönemlerde Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1143), İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) ve Beyzâvî (ö. 691/1292) gibi tanınmış müfessirler Taberî'yi takip ederek bu terime eserlerinde yer vermemişlerdir.<sup>18</sup>

Konuya ilişkin son olarak Taberî'nin, İsrâiliyat'ı *İslâm dışı bilgiler* olarak değil, Selef'ten nakledilen rivayetler olarak telakki ettiğini söyleyebiliriz.<sup>19</sup> Bu nedenle Taberî'nin naklettiği rivayetleri tefsirinin iç bütünlüğü içerisinde değerlendirmeliyiz. Ancak bu, Taberî'nin naklettiği İsrâilî rivayetlerin eleştirilmeyeceği anlamına da gelmemelidir.

## 2. Âdem Kelimesinin Kökeni

Yaratılan ilk insan ve ilk peygamber olması hasebiyle Hz. Âdem, her üç ilâhî dinin kutsal kitaplarında (Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim) saygıyla anılmaktadır. Hz. Âdem insanlığın atasıdır ve İslâmî literatürde *ebü'l-beşer* olarak geçmektedir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 193-194.

<sup>16</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 1/123.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/514.

<sup>18</sup> Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 109.

<sup>19</sup> Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 80-81.

<sup>20</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/358.

Ayrıca Allah'ın yeryüzünde seçkin kıldığı kulları sırasında olmasından dolayı *safiyullah* mahlası ile tanınmaktadır.<sup>21</sup>

Âdem kelimesinin kökeni ve hangi anlamları ihtiva ettiği konusuna dil bilimciler arasında fikir ayrılığı vardır. Dil bilimcilerin bir kısmı Âdem kelimesinin köken itibariyle Arapça olduğunu savunmuştur. Âdem kelimesinin Arapça bir kelime olduğunu savunanlara göre bu kelime Arapça bir sözdür ve *esmerlik* anlamını ihtiva eden *el-ümde* veya *tip*, örnek manasına gelen *el-edeme*<sup>22</sup> kökünden türemiştir. Bazı dil bilimciler ise *bir şeyin dış yüzü/yüzeyi* anlamına gelen (çoğu zaman *yeryüzü* anlamına gelen *edîmetü'l-arz* şeklinde kullanılmaktadır) *el-edime*<sup>23</sup> ve *insicam*, *ülfet* anlamına gelen *el-üdm* veya *el-üdme* kelimesinden de gelmiş olabileceği ifade etmiştir.<sup>24</sup> Âdem kelimesi ekseninde vuku bulan tartışmalarda bir diğer âlim grubu kelimenin yabancı bir kökten türediğini savunmuştur. Zemahşerî'ye göre Âdem kelimesi yabancı bir kelimedir ve bu kelimenin kökünü Arapçada aramak doğru değildir. En iyi ihtimalle Âdem kelimesi *Âzer*, *'Âzer*, *Âber*, *Şâleh*, ve *Fâleh* gibi *fâ'al* vezindedir.<sup>25</sup> Bazı kaynaklar Âdem kelimesinin Sümercedeki *adamu* (babam), Asur-Babil dillerinde geçen *adamu* (genç, çocuk) veya *Sâbiû* (Subbâ, Subbî) dilinde geçen *adam* (kul) kelimelerinden türediğini iddia etmişlerdir.<sup>26</sup> Ayrıca bazı Yahudi ve Hıristiyan âlimler Âdem adının *ekili alan* anlamına gelen *adamah* kelimesinden geldiği ve bu sebepten dolayı *adam* olarak isimlendirildiğini savunmuşlardır.<sup>27</sup> Tanah'ta Âdem kelimesi insan ve insan türü anlamında 500'den fazla yerde kullanılmıştır.<sup>28</sup> Hatta Tevrat'ın ilk kitabı olan Yaratılış 2/7'de geçen *Yeryüzünün toprağından (adamah) insanı (adam) yarattı*<sup>29</sup> ifadesinden hareketle Yahudi ve Hıristiyan araştırmacıları Âdem kelimesinin toprakla bir bağlantısının olduğunu savunmuşlardır.<sup>30</sup> Mustafa Erdem'e göre doğu dinlerinde adam kelimesi yere ait, insan veya insanlık anlamlarına geldiği de iddia edilmiştir.<sup>31</sup>

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 3/33.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/497.

<sup>23</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-tevîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed el-Mu'avvaz (Riyad: Mektebetü'l-'Abidkan, 1998), 1/252.

<sup>24</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "adm", *Tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdulgafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 5/1859; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, "adm", *"Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1956), 12/12.

<sup>25</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/252.

<sup>26</sup> Bolay, "Âdem", 1/358.

<sup>27</sup> Mustafa Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 13; Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 190.

<sup>28</sup> Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular*, 190.

<sup>29</sup> *Mukaddes Kitap: Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid* (Bakü: Mukaddes Kitap Şirketi, 2012), Yar.2:7.

<sup>30</sup> Bolay, "Âdem", 1/358.

<sup>31</sup> Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 13.

### 3. Tevrat'a Göre Hz. Âdem Kıssası

Hz. Âdem'in yaratılış kıssası tüm ilâhi tabiatlı dinlerin üzerinde durduğu en önemli konulardan biridir. Yahudiliğin dinî literatüründe Hz. Âdem kıssasının geniş ve mufassal bir şekilde anlatıldığını görürüz. Buna karşılık Kurân-ı Kerîm'de, Hz. Âdem kıssası ana hatlarıyla anlatılır ve önemli hususlar hakkında bilgi verilir. Tevrat'ta ilk insan olan Hz. Âdem'in yaratılış şekli ve zamanı farklı şekillerde anlatılmaktadır. *Yaratılış (Tekvîn)* kitabında geçen ve *Ruhban metni* ismi verilen birinci hikayeye göre insan, yaratılışın altıncı gününde, Tanrı'ya benzer surette yaratılmıştır.<sup>32</sup> *Yahvist metni* verilen ikinci hikayede ilk olarak erkeğin, daha sonra erkeğin kaburga kemiğinden kadının yaratıldığı nakledilmektedir.<sup>33</sup> Tevrat'ta geçen pasajlarda ilk insanın Tanrı tarafından yeryüzü toprağından yaratıldığı ve burnuna hayat nefesi üflenmesi sonucunda canlı varlık halini aldığı görülmektedir.<sup>34</sup> Tevrat'taki pasajlara dayanarak Hz. Âdem'in yeryüzünde, yeryüzü toprağından yaratıldığı sonucuna ulaşabiliriz:

- a. Tevrat, Tanrı'nın yeryüzü toprağından Âdem'i yaratmasından bahsetmektedir.<sup>35</sup>
- b. Ayrıca Tanrı, Âdem'i Aden bahçesinden çıkarırken hayatı boyunca toprakla uğraşacağını ve geçimini topraktan sağlayacağını bildirmiştir. Toprakten geçimini sürdürmesi Âdem'in topraktan yaratıldığına ve yine toprağına geri döneceğine işaret etmektedir.<sup>36</sup>
- c. Tanrı Âdem'i yarattıktan sonra onu Aden isimli bahçeye yerleştirmiştir. Tanrı Aden bahçesini çeşitli meyveler ve hayvanlarla donatmış ve bu nimetleri Âdem'in hizmetine sunmuştur. Tevrat, Aden bahçesinden bahsederken, bu bahçenin doğuda olduğunu, içerisinden dört ırmağın geçip gittiğini ve bunların isimlerinin *Pişon*, *Gihon*, *Dicle* ve *Fırat* olduğunu beyan etmektedir.<sup>37</sup> Bu dört nehirden Dicle ve Fırat insanlar tarafından bilinen ve halen mevcut olan yeryüzü nehirlerdir. Bazı araştırmacılar *Pişon* ve *Gihon* nehirlerinin Ceyhan ve Seyhan nehirleri olduğunu iddia etmektedir.<sup>38</sup>

Anlaşılabacağı üzere Tevrat'ta yer alan pek çok husus Âdem'in yaratılışının yeryüzünde ve yeryüzü toprağından olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir diğer husus Tevrat'ta Aden bahçesinin dünya bahçelerinden bir bahçe olarak zikredilmesidir. Ezcümle Tevrat'ta yer alan bu ve buna benzer

<sup>32</sup> Yar.1:1-2.

<sup>33</sup> Yar.2:4-25.

<sup>34</sup> Yar.2:7.

<sup>35</sup> Yar.2:6-7.

<sup>36</sup> Yar.3:21.

<sup>37</sup> Yar.2:10-17.

<sup>38</sup> Salih Özer, "'Cennetten Dört Nehir' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme: (Dinler) Tarih-Coğrafyanın Rivayetlerin Anlaşılmasına Katkısı", *Journal of Islamic Research* 31/2 (2020), 369.

birçok pasaj, Âdem'in yeryüzünde, yeryüzü toprağından yaratıldığını ve Aden bahçesinin dünya bahçelerinden bir bahçe olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir.

Âdem, Aden'de iskân ettikten sonra Tanrı, Âdem'in yalnız olduğunu farketmiş ve ona bir eş yaratmak istemiştir. Tanrı, Âdem'e derin bir uyku vermiş ve onun kaburga kemiğinden kadını yaratmıştır. Bunu gören Âdem; *İşte bu, kemiği kemiğimden, eti etimden olandır*<sup>39</sup> diyerek kadına Havvâ ismini vermiştir.<sup>40</sup>

Tanrı'nın Aden'de yarattığı ağaçlardan iki tanesi bilinmektedir. Bunlardan ilki *hayat ağacı*, bir diğeri ise *iyilik ve kötülüğü bilme ağacı*dır. Bu ağaçların meyvelerinden yemenin cezası ölümdür.<sup>41</sup> *İyilik ve kötülüğü bilme ağacı*, *hayat ağacı*yla birlikte<sup>42</sup> veya tek başına<sup>43</sup> cennetin ortasında bulunmaktadır. Tanrı Âdem'e işte bu ağacın meyvesini yasaklamıştır.

Âdem ve Havvâ'nın cennetten çıkarılması, yılanın Havvâ vasıtasıyla Âdem'i *iyilik ve kötülüğü bilme ağacının* meyvesini yemeğe ikna etmesi ile olmuştur. Nitekim Yahudilik ve Hıristiyanlık kültürlerinde yılan *kötü ruhu* (şeytanı) temsil etmektedir. Şeytan, insanın ebediliğine ve kendisinden daha üstün mevkide olmasına karşı olduğundan Âdem'in hayat ağacına yaklaşmasına engel olmuş, ölümsüzlük verir diye *iyilik ve kötülüğü bilme ağacının* meyvesinden yedirmiş ve Âdem ile Havvâ'nın ölümlü olmalarına sebep olmuştur.<sup>44</sup> Bir başka yoruma göre yılanın kendisi ölümsüz olmak istiyordu. Yılanın hayaline ulaşması için ilk önce "*hayat ağacı*"nı bulması gerekiyordu. Bu nedenle o, *hayat ağacının* yerini bildirmesi için Âdem'i *iyilik ve kötülüğü bilme ağacının* meyvesinden yemeğe ikna etmiştir.<sup>45</sup>

Yasağın çiğnenmesinin bir sonucu olarak hem Âdem'in hem de Havvâ'nın gözleri açılır. Böylece çıplak olduklarının farkına varırlar ve incir yapraklarından kendileri için örtü yaparlar.<sup>46</sup> Günün serinliğinde Tanrı, bahçede yürürken ayak seslerini duyan Âdem ve Havvâ ağacın gölgesinde gizlenir. Tanrı, Âdem'den nerede olduğunu sormuş, o da elbisesiz olmasından dolayı kendisinden utandığını ve ağacın gölgesinde gizlendiğini söyler. Âdem'in cevabı üzerine Tanrı onlardan yasaklanmış meyveden mi yediklerini sormuş, Âdem de yasaklanmış ağacın meyvesini Havvâ'nın verdiğini ve yediğini söylemiştir.<sup>47</sup> Hal böyle olunca Tanrı yılanı, Âdem'i ve Havvâ'yı ayrı ayrı cezalandırmıştır. Yılanın cezası, hayat devam ettiği sürece tüm evcil ve yabani hayvanların en lanetlisi olmaktır. Kadının cezası gebelik sıkıntıları, doğum sancuları ve erkeğin hakimiyeti altında olmaktır. Âdem'in

<sup>39</sup> Yar.2:23.

<sup>40</sup> Yar.3:20.

<sup>41</sup> Yar.2:9, 16-17.

<sup>42</sup> Yar.2:9.

<sup>43</sup> Yar.3:3.

<sup>44</sup> Bolay, "Âdem", 1/361.

<sup>45</sup> Bolay, "Âdem", 1/361.

<sup>46</sup> Yar.2:7.

<sup>47</sup> Yar.3:8-12.

cezası ise toprakla uğraşmak, toprağa dönüncüye kadar alın teriyle hayatını idâme ettirmek, zor ve sıkıntılı bir hayat yaşamaktır.<sup>48</sup> Böylece Tanrı, onları Aden bahçesinden kovmuştur.<sup>49</sup>

#### 4. Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Âdem Kıssası

Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Âdem'in yaratılışını konu alan âyetler göz önünde bulundurulduğunda onun, diğer insanlardan farklı yaratılışa sahip olduğu görülecektir. Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem ve Hz. İsrâ'dan bahsederken, onların diğer insanlardan farklı yaratıldıklarına işaret etmiştir.<sup>50</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Âdem'in yaratıldığı madde "turâb"<sup>51</sup> (toprak), "mâ"<sup>52</sup> (su), "tîn"<sup>53</sup> (çamur), "sülâle min tîn"<sup>54</sup> (süzülmüş çamur), "tîn lâzib"<sup>55</sup> (civık çamur), "salsâl"<sup>56</sup> (kurumuş çamur), "hamei mesnun"<sup>57</sup> (değişken civık çamur) ve "salsâlin ke'l-fahhâr"<sup>58</sup> (biçimlemiş kuru çamur) gibi farklı terimlerle ifade edilmiştir. Allah Teâlâ, farklı terimler kullanarak yaratılışın topraktan olduğunu gözler önüne sermektedir.<sup>59</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan Hz. Âdem kıssasının genel hatları itibarıyla Tevrat'ta anlatılan Âdem kıssasıyla benzer yönleri olsa da Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan Hz. Âdem kıssasının kendine özgü yönleri vardır. Örneğin; Allah, Hz. Âdem'i yarattığı zaman meleklerle ona secde etmelerini emretmiştir. Böylece melekler, Allah'ın emrine boyun eğerek Hz. Âdem'e secde etmişlerdir.<sup>60</sup> İblis, ilahi emre karşı gelerek kendisinin ateşten, Hz. Âdem'in ise topraktan yaratıldığını ileri sürerek Allah'ın emrine karşı gelmiştir.<sup>61</sup> İblis, lanetlenerek Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmıştır.<sup>62</sup> Kıssada dikkat edilmesi gereken husus meleklerin ibadet maksadıyla mı, yoksa saygı alameti olarak mı secde etmeleriyle ilgilidir. İslâm'da

<sup>48</sup> Yar.3:13-23.

<sup>49</sup> Yar.3:24.

<sup>50</sup> "Allah nezdinde İsrâ'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol!" dedi ve oluverdi." Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), Âl-i İmrân 2/59

<sup>51</sup> Fâtir 35/11; el-Mümin 40/67.

<sup>52</sup> el-Furkân 25/54.

<sup>53</sup> Sad 38/71.

<sup>54</sup> el-Mümin 23/12.

<sup>55</sup> Saffât 37/11.

<sup>56</sup> el-Hicr 15/28; er-Rahmân 55/14.

<sup>57</sup> el-Hicr 15/26, 33.

<sup>58</sup> er-Rahmân 55/14.

<sup>59</sup> Bolay, "Âdem", 1/358.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/34; el-A'raf 7/11; el-Hicr 15/29-31; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâd 38/72-74.

<sup>61</sup> el-A'raf 7/12; el-Hicr 15/34-43; el-İsrâ 17/61, 65; Sâd 38/76.

<sup>62</sup> Sâd 38/74-78.

Allah'tan başkasına secde etmek küfür kabul edildiğinden İslâm âlimlerince meleklerin Hz. Âdem'e secde etmeleri saygı alameti (tazim) olarak yorumlanmıştır.

Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaşadıkları mekân hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de bilgiler yer almaktadır. Allah, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya cennete yerleşmelerini emretmektedir.<sup>63</sup> Ancak bu cennetin ahirette iyi kimselerin kalacakları ebedî cennet olup olmadığı konusunda herhangi bir açık bilgi veya ifade bulunmamaktadır. Âlimlerin bir kısmı bu cennetin müminlerin mükâfat olarak girecekleri ebedî cennet olduğunu savunurken, bir kısım ulema da bu cennetin yeryüzü bahçelerinden bir bahçe olduğunu iddia etmişlerdir. Her iki taraf görüşlerini ispat etmek sadedinde bir takım deliller ileri sürmüşlerdir.

Genel olarak Ehl-i sünnet ulemasının çoğunluğu bazı gereçlere dayanarak Hz. Âdem kıssasında geçen cennetin müminlerin ebedî kalacakları mükâfat cenneti olduğunu savunmuştur. Konuyla ilgili deliller şu şekildedir:<sup>64</sup>

- Cenâb-ı Hakk, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennetten çıkarılmalarından bahsederken *اهبطاً مِنْهَا* "Oradan inin!"<sup>65</sup> ifadesini kullanmaktadır. Bu âyet, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaşadıkları cennetin gökyüzünde olduğuna işaret etmektedir. Çünkü yüksek bir yerden inmek için "اهبط/inmek" fiilinin emir kipi olan "اهبطاً/inin" kullanılmaktadır.
- Allah, Hz. Âdem'in yaşadığı cennetten bahsederken ilgi çekici ifadeler kullanmaktadır. Böyle bir cennet sadece müminlerin mükâfat olarak girecekleri cennet olabilir.
- Yüce Allah, Bakara sûresinin 35. âyetinde şöyle buyurmaktadır: *وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ* "Dedik ki: Ey Âdem, sen ve eşin cennette yaşayın."<sup>66</sup> Âyette yer alan "الْجَنَّةَ" kelimesindeki "ال"takısı ahd-i zihni<sup>67</sup> için kullanılmaktadır. Yani, âyette geçen cennetten kasıt bilinen mükâfat cennetidir.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> el-Bakara 2/35.

<sup>64</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 3/3-4.

<sup>65</sup> Tâhâ 20/123.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/35

<sup>67</sup> Buna ahd-i ilmî de denilir. Ahd-i zihni kelimenin belirli olmasındaki asıl sebep, konuşma anından önceki zaman diliminde sahip olunan bilgiden kaynaklanmasındadır. Ahd-i zihni'deki belirlilik, muhatap ile mütekellim arasındaki bir belirliliktir. Muhatap ve mütekellimin dışındakiler için ise belirsizlik vardır. Nitekim, "ال"takısı eklendiği kelimeye ait bilgiye sahip olanların zihnini kastedilen manaya tevcih eder. Belleğinde mezkur bilgi bulunmayanlara göre ise "ال"takısı ile başlayan kelime ma'rife olsa dahi anlam olarak nekredir. Çünkü onlar için bir belirlilik söz konusu değildir. Sadık Koç – Tahsin Deliçay, "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2002), 198-199.

<sup>68</sup> Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (Konya: Kitap Dünyası, 2021), 188.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi pek çok Mu'tezile âlimi ve Ehl-i sünnet âlimlerinden bazıları cennetin dünya bahçelerinden bir bahçe olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>69</sup> Bu minvalde aşağıdaki delilleri serdetmişlerdir:

- a. Eğer Hz. Âdem'in bulunduğu cennet, ahiret hesabından sonra müminlerin girecekleri ebedî cennet olsaydı, Hz. Âdem şeytanın şu telkinlerine inanmazdı: "*Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacını ve asla son bulmayacak bir hükümranlığın yolunu göstereyim mi?*"<sup>70</sup> Hz. Âdem'in yaşadığı cennet ebedî ve mükâfat cenneti olsaydı, İblis böyle bir telkinde bulunmazdı ve o eşiyile birlikte ebedî cennette yaşardı.
- b. Hz. Âdem kıssasında bahsedilen cennet ebedî cennet olsaydı, giren bir daha bu cennetten çıkarılmazdı. Nitekim Cenâb-ı Hakk, Hicr sûresi 48. âyette şöyle buyurmaktadır: "*Orada hiçbir yorgunlukla karşılaşmayacaklar. Oradan çıkarılmaları da söz konusu değildir.*"<sup>71</sup>
- c. Müslim'in, Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) naklettiği bir rivayette Hz. Muhammed (s.a.v.) Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil nehirlerinin cennet nehirlerinden olduğu belirtmektedir.<sup>72</sup> O halde dünya bahçeleri için de cennet tabiri kullanılabilir.<sup>73</sup>
- d. Tercih edilen bir diğer görüşe göre, âyette kastedilen cennet Filistin veya Fâris-Kirman civarlarında yerleşen dünya bahçelerinden bir bahçedir. Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesinden sonra iniş bu cennetten Hind kıtasına olmuştur. Çünkü Hz. Âdem'in yaratılışı yeryüzünde olmuştur.<sup>74</sup>

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennete yerleştikten sonra tek bir ağaç dışında tüm meyvelerden faydalanmalarına izin verilmesinden bahseder.<sup>75</sup> Ancak Kur'ân-ı Kerîm, mezkûr ağacın ayrıntısına girmez ve ağacın türünden bahsetmez. Kutsal kitapta sadece Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın İblise uyararak yasaklanmış ağacın meyvesinden yedikleri beyan edilmektedir.<sup>76</sup> Ayrıca sahih hadislerde de bu ağaç hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Buna karşılık bazı İslâmî kaynaklarda ağacın incir, üzüm, elma vb. olduğu belirtilmiştir. Her ne kadar kaynaklarda ağaç hakkında bilgiler yer alsa da bu bilgilerin hepsi İslâm dışı

<sup>69</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/3; Bolay, "Âdem", 1/360-361

<sup>70</sup> Tâhâ 20/120.

<sup>71</sup> el-Hicr 15/48.

<sup>72</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi u's-ş-şahîh (Mevsûatu's-Sunneti'l-Kutubi's-Sitte ve Şurûhahâ)* (Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1413; (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cennet", 26 (No. 351).

<sup>73</sup> Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 189.

<sup>74</sup> Ali Akpınar, *Kur'an Coğrafyası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 142.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/35.

<sup>76</sup> el-A'râf 7/20.

kaynaklara dayanmaktadır.<sup>77</sup> Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. Âdem ve Hz. Havvâ, işledikleri suç yüzünden bir müddet yaşamaları için cennetten yeryüzüne indirilmişlerdir.<sup>78</sup> Hz. Âdem daha sonra işlediği suçun farkına varmıştır. Allah'tan öğrendiği kelimeler ile Rabb'ine tevbe etmiştir. Allah da, Hz. Âdem'in samimi tevbesini kabul etmiş ve onu işlediği günahı arındırmıştır.<sup>79</sup> Şunu da kaydetmekte yarar vardır; Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennetten sonraki hayatları hakkında bilgi yoktur ve bu konu bağlamındaki bilgiler İsrâiliyat'a dayanmaktadır.<sup>80</sup>

## 5. Hz. Âdem Kıssası Bağlamında Taberî Tefsirinde Geçen İsrâilî Rivayetler

İsrâilî rivayetlerin en fazla nakledildiği konulardan biri Hz. Âdem kıssasıdır. Kıssa bağlamında yapılan tartışmalar halen aktüelliğini korumaktadır. Özellikle kapalı kısımları açıklamak adına aktarılan çelişkili rivayetler Kur'ân-ı Kerîm'in ruhuna gölge düşürmektedir. Çalışmanın amacı açısından Hz. Âdem kıssasının ana hatlarına temas etmek sağlıklı bir sonuca ulaşmamıza yardımcı olacaktır. Bu bölümde, Hz. Âdem'in yaratılışı, Hz. Âdem'e secde etmekten kaçınan meleklerin yakılması, Hz. Havvâ'nın yaratılışı, Şeytanın Hz. Âdem ve soyuna musallat olması, yasaklanan ağaç ve cennetten iniş gibi konular ekseninde Taberî'nin naklettiği İsrâilî rivayetler sened ve metin yönünden eleştirilecektir.

### 5.1. Hz. Âdem'in Yaratılışı

Mukaddes kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'de<sup>81</sup> Hz. Âdem'in çeşitli durumları anlatılır.<sup>82</sup> Hz. Âdem'in yaratılışı, cennetteki hayatı, zevcesi, İblis'le arasında geçen olaylar, cennetten indirilişi, tevbesi gibi hususlar Kur'ân-ı Kerîm'de ibret gayesi esas alınarak kısaca bahsedilir. Her ne kadar tefsirlerde Hz. Âdem'in yaratılışı İslâmî kaynaklar eşliğinde açıklansa da müfessirler, konunun ayrıntılarına temas etmek için kültürümüzde yer edinen İsrâiliyat'a başvurmuşlardır. Konuyu farklı bir açıdan değerlendirecek; müfessirlerin Hz. Âdem kıssasıyla ilgili naklettikleri İsrâilî haberlerin mevcut bir ihtiyacı giderme eğiliminde olduğu anlaşılır. Şöyle ki, Kur'ân-ı Kerîm'de nakledilen eski milletler, bazı şahıslar ve peygamber kıssaları

<sup>77</sup> Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat*, 256-257.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/36.

<sup>79</sup> el-Bakara 2/37.

<sup>80</sup> Ayşe Nur Özdemir, "Modern Türk Romanında İnsanlığın ve Yaratılışın İlk Günlerine Metinlerarası Bir Yolculuk: Âdem ile Havva Kıssasının Yeniden Yorumları", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Temmuz 2021), 27.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/31, 33-35, 37; Âl-i İmrân 3/33, 59; el-Mâide 5/27; el-A'râf 7/11, 19, 26-27, 31, 35, 172; el-İsrâ 17/61, 70; el-Kehf 18/50; Meryem 19/58; Tâhâ 20/115-117, 120-121; Yâsîn 36/60.

<sup>82</sup> Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat*, 303.

her zaman Müslümanların dikkatini çekmiştir. Onlar, kıssaları daha iyi anlamak ve meraklarını gidermek için bilgiye ihtiyaç duymuş ve gereken bilgiyi İsrâiliyat türünden rivayetlerde bulmuşlardır.<sup>83</sup>

Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de kıssalara dair yer almayan detaylar tefsirler aracılığıyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Söz gelimi Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Âdem'in yaratılışını anlatırken onun haftanın hangi gününde yaratıldığından bahsetmez. Ancak Taberî'nin tefsirinde ilk temas ettiği ve yer verdiği hususun, İsrâilî rivayetlerin Hz. Âdem'in yaratılışının haftanın hangi gününde gerçekleştiğiyle ilgili olduğu görülür. Buna binaen Taberî, konuyla ilgili "Allah melekleri çarşamba günü, cinleri perşembe günü, Âdem'i ise cuma günü yaratmıştır"<sup>84</sup> şeklindeki rivayeti Bakara sûresinin 30. âyeti<sup>85</sup> bağlamında yer vermiştir. Rivayeti İbn İshâk (ö. 151/768) Abdullah b. Ebî Ca'fer'den (ö. 80/699-700), o da Rebî' b. Ziyâd b. Enes'ten (ö. 53/673) nakletmiştir. Rivayet Hz. Muhammed'in (s.a.v.) değil, Rebî' b. Enes'in sözü olarak aktarılmıştır. Zira Taberî, peygamber kıssaları ve eski milletlerle ilgili İbn İshâk'tan çok sayıda rivayet nakletmiştir.<sup>86</sup> İbn İshâk kanalıyla gelen rivayetlere hem *Câmi'u'l-beyân* eserinde hem de *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* eserinde rastlamak mümkündür. Bu rivayetlerin çoğu İsrâilî kaynaklara dayanmaktadır.

Rivayetin metninde de İsrâiliyat'ın izlerine rastlanmaktadır. Şöyle ki; Tevrat'ta geçen bilgiye göre Hz. Âdem altıncı gün (cumartesi) yeryüzü toprağından yaratılmıştır.<sup>87</sup> Buna karşılık Kur'ân-ı Kerîm'de ve diğer güvenilir İslâmî kaynaklarda böyle bir bilgi yer almamaktadır. Hem sened hem de metin yönünden rivayette çelişkilerin olmasını, bazı hususların kapalı olmasını ve Tevrat kaynaklı bilgilerle benzerliğin bulunmasını esas alarak Taberî'nin naklettiği rivayetin

<sup>83</sup> Hz. Muhammed (s.a.v.), Ehl-i kitap kaynaklı bilgiler için sahâbelerine bir daire çizmiş, ashâbı da bu dairenin dışına çıkmamışlardır. Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-şâhîh* eserinde naklettiği hadis ashâbın anladıkları izni ve sınırları belirlemektedir. Hadis şöyledir: "Benden bir âyet dahi olsa insanlara mutlaka ulaştırın. İsrâiloğullarından rivayette bulunun. Bunda herhangi bir sakınca yoktur. Ama kim bile bile benim adıma yalan konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın." Hadis, sahâbilerin kendilerine anlatılan Ehl-i kitap kaynaklı her bilgiyi kabul etmediklerini, hatta güçleri oranında doğruyu araştırdıklarını, Kur'ân-ı Kerîm'e ve İslâm'a uygun olmadığı vakit Ehl-i kitap kaynaklı nakilleri (veya rivayetleri/haberleri) reddetdiklerini gösterir. bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 152.

<sup>84</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/478.

<sup>85</sup> "Hatırla ki Rabbin meleklerle: "Ben yeryüzüne bir halife yaratacağım" dedi. Onlar: "Bizler hamdinle seni teşbih ve takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökcek birini mi yaratacaksın?" dediler. Allah da onlara: "Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim" dedi. el-Bakara 2/30.

<sup>86</sup> İbn İshâk'ın büyük dedesi Hiyâr veya dedesi Yesâr, Hâlid b. Velîd'in hicrî 12 (milâdî 633) yılında fethettiği Aynüttemr'deki manastırda eğitim gören kırk gençten biri olmuş daha sonra diğer esirlerle birlikte Medine'ye gönderilmiştir. Bazı Oryantalistler, İbn İshâk'ın dedelerinin Hristiyan olması hasebiyle Tevrat'ı, İncil'i ve Süryanice'yi iyi bildiğini ve bunun Hz. Muhammed'den (s.a.v.) önceki milletlerin hayatıyla ilgili tarih yazımının temellerinden birini teşkil ettiğini iddia etmişlerdir. Oryantalistlerin iddialarının aksine İslâm âlimleri İbn İshâk'ın Tevrat ve İncil'i Medine'de, Süryaniceyi ise gittiği Mısır'da öğrendiğini kabul etmişlerdir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Mütemmim* (Medine: y.y., 1403/1983), 403-404.

<sup>87</sup> Yar.1:26.

İsrâiliyat türünden olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda böyle bir rivayeti güvenilirliği olmadığı için kabul etmek çok zordur.

Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* eserinde yer verdiği bir diğer İsrâilî haber Hz. Âdem'in yaratıldığı toprağın özellikleriyle ilgilidir. Müfessir, Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığını içeren haberlere yer verdikten sonra bu toprağın özelliklerini açıklamak için şöyle bir rivayet nakleder:

*"Allah yeryüzünde bir halife yaratacağını beyan ettikten sonra Mikâil'e yeryüzüne inmesini ve oradan toprak getirmesini emretti. Allah'ın bu emri üzerine Mikâil yeryüzüne inmiş ve toprak almak isterken; "Senden Allah'a sığınırım" diyerek yeryüzü buna izin vermemiştir. Daha sonra Mikâil, Allah'ın dergâhına geri dönerek yeryüzünün toprak almaya müsaade etmediğini söylemiştir. Allah bu sefer de Cibril'i yeryüzüne göndermiştir. Aynı muameleyi gören Cibril de geri dönerek Allah'a konuyu arz etmiştir. Allah son olarak ölüm meleğini (melekü'l-mevt/Azrail'i) yeryüzüne göndermiştir. Allah'tan aldığı emir üzere yeryüzüne inen Azrail, dünyanın çeşitli bölgelerinden aldığı kırmızı, beyaz ve siyah renkli toprakları birbirine karıştırmış, Allah da bu karışımdan Âdem'i yaratmıştır".<sup>88</sup>*

Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere güvenilir İslâmî kaynaklar Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığını beyan etmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Âdem'in yaratıldığı toprağın cinsi ve özellikleri hakkında bilgi vermemektedir. Buna karşılık, Tevrat ve şerhlerinde Hz. Âdem'in cevherini oluşturan toprağın özelliğiyle ilgili bilgiler yer almaktadır.<sup>89</sup> Yahudiliğin dinî literatüründe yer alan bu tarz bilgiler güvenilir kaynak niteliğinde değildir. Taberî başta olmakla pek çok müfessir, dünyanın çeşitli bölgelerinden alınmış kırmızı, beyaz ve siyah renkli toprakların karıştırılması sonucunda Hz. Âdem'in yaratıldığını konu edinen İsrâilî rivayetlere eserlerinde yer vererek konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almak istemiştir.

Yukarıda bahsi geçen rivayetin metninde ciddi çelişkiler mevcuttur: Şöyle ki; Allah'ın emri üzerine yeryüzüne inen ve görevlerini uygulamakla mükellef olan meleklerle yeryüzünün izin vermemesi, bu çelişkinin odak merkezini oluşturmaktadır. İslâm itikadına göre Allah'ın emirlerine uymak her bir Müslüman birey için farzdır. Allah'ın emri doğrultusunda yeryüzüne inen meleklerle, yeryüzünün izin vermemesi bu çelişkiyi gözler önüne sermektedir. Ayrıca yeryüzünün Allah'ın emrini uygulamakla mükellef olan Mikâil ve Cibril'e *"Senden Allah'a sığınırım"* şeklinde cevap vermesi durumu daha da içinden çıkılmaz hale sokmaktadır. Aynı zamanda rivayette geçen ibarelerden yeryüzünün Allah'a iman etmiş olduğu anlaşılmaktadır. İman ettiği halde, Allah'ın emrini uygulamakla mükellef olan meleklerle yeryüzünün izin vermemesi İslâm itikadı açısından büyük bir günahtır.

<sup>88</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/ 486-488, 512-513.

<sup>89</sup> Yar.2:4-7; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azim*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru-Tayyibe, 1420-1999), 1/220.

Mezkûr rivayete bağlı bir diğer çelişki, rivayetin metninde geçen ve Hz. Âdem'in yaratıldığı toprağın özelliğiyle ilgilidir. Rivayette yeryüzünün çeşitli bölgelerinden alınmış kırmızı, beyaz ve siyah renkli toprakların birbirine karıştırılması sonucunda Hz. Âdem'in yaratıldığı ifade edilmektedir. Rivayette böyle bir bilginin yer alması Kur'ân-ı Kerîm ve sahîh hadislerle çalışmaktadır. Bunlara dayanarak Taberî'nin naklettiği rivayetin İsrâiliyat türünden olduğunu söyleyebiliriz.

## 5.2. Hz. Âdem'e Secde Etmekten Kaçınan Meleklerin Yakılması

Allah meleklerle Hz. Âdem'i yarattığı zaman secde etmelerini emreder. Kur'ân-ı Kerîm'in bazı sûrelerinde bundan bahsedilir.<sup>90</sup> Yine Kur'ân-ı Kerîm'de İblis dışında tüm meleklerin Allah'ın emrine boyun eğdikleri ve Hz. Âdem'e secde ettikleri anlatılır.<sup>91</sup> Taberî, el-Hicr sûresinin 15/28-31. âyetlerinin<sup>92</sup> tefsirini yaparken şöyle bir rivayete yer verir:

*"Cenâb-ı Hakk melekleri yarattığı zaman onlara şöyle buyurdu: "Gerçekten ben çamurdan bir beşer (insan) yaratacağım. Onu yarattığım an derhal secde edin!" Allah'ın emrini duyan melekler "yapmayız!" diye karşılık verdiler. Allah, secde etmeyen meleklerin üzerine ateş gönderdi ve onları yaktı. Daha sonra Allah Teâlâ meleklerden bir topluluk daha yarattı ve onlara şöyle dedi: "Gerçekten ben çamurdan bir beşer (insan) yaratacağım. Onu yarattığım an derhal secde edin!" Bu melekler de öncekiler gibi Allah'ın emrine karşı geldiler ve secde etmediler. Allah Teâlâ, meleklerin üzerine ateş gönderdi ve onları yaktı. Daha sonra Allah başka melekler yarattı ve onlara şöyle seslendi: "Gerçekten ben çamurdan bir beşer (insan) yaratacağım. Onu yarattığım an derhal secde edin!" Bunlar da öncekiler gibi secde etmediler. Allah onları da yaktı. Cenâb-ı Hakk yeni melekler yarattı ve onlara şöyle buyurdu: "Gerçekten ben çamurdan bir beşer (insan) yaratacağım. Onu yarattığım an derhal secde edin!" Bu melekler: "Emrini işittik ve ona itaat ettik!" dediler. Sadece İblis secde etmedi ve kafirlerden oldu."<sup>93</sup>*

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan pek çok âyette meleklerin Allah'tan emir alır almaz emri uyguladıkları görülmektedir.<sup>94</sup> Yani, Taberî'nin el-Hicr sûresi 15/28-31. âyetler bağlamında naklettiği rivayet, yine aynı âyetlerle çalışmaktadır. Aslî kaynak olarak kabul ettiğimiz Kur'ân-ı Kerîm'e zıt olan rivayetleri kabul etmek akla şayan değildir. Taberî'nin naklettiği bu rivayet İslâm'ın melek düşüncesine, akla ve mantığa da aykırıdır. Bu da rivayetin İsrâiliyat türünden olduğunu gösterir.

<sup>90</sup> bk. el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116.

<sup>91</sup> bk. el-Hicr 15/30-31.

<sup>92</sup> "Hani Rabbin meleklerle demişti ki: "Ben kupkuru çamurdan, şekillenmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman siz hemen onun için secdeye kapanın!" Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler. Fakat İblis hariç! O, secde edenlerle beraber olmaktan kaçındı." el-Hicr 15/28-31.

<sup>93</sup> Taberî, Câmiu'l-beyân, 14/65-66.

<sup>94</sup> bk. el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/30; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116.

### 5.3. Hz. Havvâ'nın Yaratılması

Havvâ, Hz. Âdem'in eşinin ismidir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Havvâ'nın yaratılmasıyla ilgili tafsilatlı bilgi yoktur. Lakin bir kaç âyette: “Allah sizi tek bir nefisten (Âdem'den) yarattı. Sonra da eşini yarattı...”<sup>95</sup> ifadelerine rastlanır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu meâle yakın anlamda iki âyette de benzer ifadeler geçer.<sup>96</sup> Görüldüğü gibi Cenâb-ı Hakk Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Havvâ'nın sadece Hz. Âdem'den yaratıldığını bildirir ve bunun ilerisinde herhangi bir tafsilatlı bilgi sunmaz. Ancak İslâmî literatürü oluşturan pek çok eserde konuyla ilgili çok sayıda tafsilatlı bilgi yer alır ve bu bilgilerin çoğu İsrâilî haberlere dayanır.

Hz. Havvâ'nın yaratılışıyla ilgili Taberî tefsirinde İsrâiliyat türünden haberler yer almaktadır. Şöyle ki, Taberî'nin naklettiği aşağıdaki rivayet bunlardan biridir:

*“İblis cennetten çıkarıldıktan sonra Âdem cennette yerleştirilmiştir. Âdem orada tek başına yaşıyordu. Bir gün Âdem derin bir uykuya daldı. Âdem uykudayken Allah onun sol kaburga kemiğinden eş yarattı. Âdem uykudan uyandığı zaman başucunda bir kadının durduğunu görünce; “Kimsin?” diye sordu. Bunun üzerine Havvâ; “Kadın” diye cevap verdi. Âdem bu sefer; “niçin yaratıldım?” sorusunu sorunca, Havvâ; “seninle birlikte yaşamak için” cevabını verdi. Melekler kadını görünce Âdem'den onun ismini sordular. Âdem kadının isminin Havvâ olduğunu meleklerle bildirdi. Bunun üzerine melekler kadına neden Havvâ ismini verdiğini sordular. Âdem ise şöyle cevap verdi; “Çünkü Allah onu canlı bir şeyden yarattı.”<sup>97</sup>*

Bazı müellifler bu tarz rivayetler için *kütüb-i kadîme* tabirini kullanmıştır.<sup>98</sup> Hatta Abdülaziz Çâvîş, Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratılmasından bahseden uzun ve detaylı bilgilerin aslının olmadığını ve bunların genel hatları itibarıyla İsrâiliyat olduğunu bildirmiştir.<sup>99</sup> Cemal Ağırman, kaburga hadisinin Kütüb-i Tis'a'da dört ayrı sahâbî tarafından, iki ayrı versiyon ve on sekiz ayrı rivayet yoluyla nakledildiğini söylemiştir. Konuya hadisçi gözüyle bakan Cemal Ağırman, sened açısından bir hadisin metin tenkidi kriterlerine arz edilebilmesi için senedinin sahîh olması gerektiğini vurgulamıştır. Genel tanıma uyduğu için kaburga hadisinin metin tenkidi kriterlerine tâbi tutulabileceğini söylemek mümkündür.<sup>100</sup> Cemal Ağırman, kadının yaratılışı konusunda tamamen İsrâiliyat'a dayanan rivayetlerin olduğunu da belirtmiştir. Rivayetlerin kâhir

<sup>95</sup> en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/189; ez-Zümer 39/6.

<sup>96</sup> “Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhameti peyda etmesi de O'nun varlığının delillerindedir.” er-Rûm 30/21; eş-Şûrâ 42/11.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/ 548, 549.

<sup>98</sup> Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 310.

<sup>99</sup> Abdülaziz b. Halil Çâvîş, *Esrârü'l-Kurân* (İstanbul: Matbaatü'l-Hidâye, 1331), 138.

<sup>100</sup> Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı: İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 127.

ekseriyeti İbn Abbas (ö. 68/687), Süddî (ö. 127/744) ve İbn İshâk (ö. 151/768) kanalıyla gelmektedir. Aktarılan rivayetler Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı bilgiler içermektedir. Cemal Ağırman bunları kaydettikten sonra İsrâîlî rivayet sadedinde *Câmi' u'l-beyân* eserinde yer alan yukarıdaki rivayeti aktarmıştır.<sup>101</sup>

Yukarıdaki rivayette dikkat edilmesi gereken önemli bir husus daha vardır. Bu, Hz. Havvâ'nın yaratılışı ve isimlendirilmesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konu hakkında herhangi bir açık ifade yoktur. Tevrat'ta ise rivayetteki bilgilerle özdeşleşen bilgiler yer almaktadır: Rab Allah, Âdem'in üzerine derin bir uyku hali gönderir. O, uykudayken kaburga kemiklerinden birini alır ve etle kaplar. Rab olan Allah, Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yapar ve ona hayat verir. Daha sonra onu Âdem'in yanına getirir. Âdem kadını görünce: *"İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir. Ona "kadın" denilecek. Çünkü o adamdan alındı"* der.<sup>102</sup> Ayrıca Hz. Âdem'in canlı olması hasebiyle kadına Havvâ adını verdiği bilgisi de Tevrat'ta yer almaktadır.<sup>103</sup>

Bazı son dönem müfessirleri bu tarz İsrâîliyat haberlerini kabul etmemiş, mevcut haberleri tevil etmek suretiyle, onlara farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu müfessirlere örnek olarak Mîr Muhammed Kerîm el-Bâkûvî'ni (ö. 1938) gösterebiliriz. Bâkûvî, tek bir nefisten yaratılmayı konu alan âyeti<sup>104</sup> tefsir ederken Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Havvâ'yı Hz. Âdem gibi topraktan yarattığı görüşünü savunmuştur.<sup>105</sup> Rivayette geçen sol kaburgadan kastedilen de budur. Allah, Hz. Âdem'in sol tarafındaki topraktan Hz. Havvâ'yı yaratmıştır.<sup>106</sup> Bâkûvî, Menâr sahiplerinden büyük oranda etkileniş olabilir. O, yukarıdaki örnekten de görüldüğü gibi bazen İsrâîlî haberleri kabul etmez, bazen de tevil ederek farklı anlamlar yükler. Bazen de el-Menâr yazarları gibi İsrâîliyat'ı şiddetli şekilde eleştirir.<sup>107</sup>

#### 5.4. Şeytanın, Hz. Âdem'e, Eşine ve Zürriyyetine Musallat Olması

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan birçok âyette şeytanın, insanın azılı düşmanı olduğundan ve her fırsatta kötü ve çirkin yollara davet etmesinden bahsedilir.<sup>108</sup> Aynı zamanda bu âyetler merkeze alınarak pek çok İslâm dışı bilgi kaynakları tefsir

<sup>101</sup> Ağırman, *Kadının Yaratılışı: İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*, 210.

<sup>102</sup> Yar.2:18-23.

<sup>103</sup> Yar.3:20.

<sup>104</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>105</sup> Mîr Muhammed Kerîm el-Hâc b. Mîr Ca'fer el-Bâkûvî, *Keşfü'l-hakâyik an nüketi'l-âyât ve'd-dekâyik* (Tiflis: Kaspi Gazetesinin Buhariyye Matbaası, 1904), 2/290.

<sup>106</sup> Bâkûvî, *Keşfü'l-hakâyik*, 1/17; Murad Aghayev, "Bâkûvî'nin Keşfü'l-Hakâyik İsimli Tefsirinde Geleneksel Dinî Anlayıştan Farklı Yaklaşımlar", 5. *Uluslararası Öğrenciler Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Burak Yuvalı – Taha Eğri (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 1/450.

<sup>107</sup> Bâkûvî, *Keşfü'l-hakâyik*, 3/232.

<sup>108</sup> el-Hicr 15/39-42; Sa'd 38/82.

sadedinde kullanılmıştır. Tabii, bu bilgiler İslâm'ın ruhuna zıttır. Müslüman kimliğine sahip ferdin İslâm'ın esaslarıyla çelişen bilgileri kabul etmesi akıl kârı değildir. Müfessirler, A'râf sûresinin 189-190. âyetlerini<sup>109</sup> tefsir ederken bu kabilden rivayetler aktarmışlardır. Taberî de A'râf sûresinin 189-190. âyetlerinin tefsirini yaparken Sa'îd b. Cübeyr'den gelen şöyle bir rivayet nakletmiştir:

*“Vaktiyle Havvâ'nın doğurduğu her çocuk ölüyordu. Bunu gören İblis bir gün Havvâ'ya yaklaşarak karnındakinin ne olduğunu sordu. Havvâ ise 'bilmiyorum' diye cevap verdi. İblis; 'Karnındaki bu nesne gözünden mi, kulağından mı veya burnundan mı çıkacak?' diye sordu. Bunun üzerine Havvâ yine 'bilmiyorum' diye cevap verdi. İblis; 'Çocuğun sağ salim doğarsa bana itaat eder misin?' diye sorunca Havvâ 'evet' diye karşılık verdi. İblis, Havvâ'ya çocuğu doğurunca Abdü'l-Hâris adını vermesini söyledi. Çünkü İblis el-Hâris adıyla anılıyordu. Daha sonra Havvâ, Âdem'in yanına gelerek olup biteni anlattı. Âdem; 'Uykuda gördüğün İblistir. O, bizim azılı düşmanımızdır. Bizim cennetten çıkarılmamıza sebep olan İblistir. Sen olun şerrinden sakın' dedi. Bir gün yine İblis, Havvâ'nın yanına gelerek aynı şeyleri tekrar etti. Havvâ; 'yaparım' dedi. Havvâ çocuğu sağlam doğunca Abdü'l-Hâris ismini koydu.”<sup>110</sup>*

Taberî'nin Süddî'den naklettiği bir diğer rivayette yukarıdaki olayın devamını görmekteyiz:

Havvâ çocuğu doğunca İblis yanına gelerek; 'Çocuğa Abdü'l-Hâris ismini verin. Aksi takdirde çocuğunuzun canını alırım' dedi. Hz. Âdem, İblise şöyle cevap verdi: 'Ben sana uyduğum vakit cennetten çıkarılmama sebep oldun.' Âdem çocuğa Abdurrahman ismini verdi. Bunun üzerine İblis çocuğa musallat olarak öldürdü. Havvâ, başka bir çocuğa yüklü oldu. Çocuk doğunca İblis, Âdem ve Havvâ'nın yanına gelerek çocuğa Abdü'l-Hâris isminin verilmesini söyledi. Hz. Âdem, İblise şöyle cevap verdi: 'Ben sana uyduğum vakit cennetten çıkarılmama sebep oldun.' Hz. Âdem, İblisin teklifini reddederek çocuğa Salih ismini verdi. İblis çocuğa musallat olarak onu öldürdü. Havvâ, üçüncü çocuğa gebe kalınca İblis yanına geldi ve şöyle dedi: 'Çocuğunuzun ölmesini istemiyorsanız Abdü'l-Hâris ismini verin.' Âdem ve Havvâ, çocuklarının ölmesinden korktukları için çocuk doğulunca Abdü'l-Hâris ismini verdiler. Bu olaydan dolayı Allah Teâlâ A'râf sûresinde mezkûr olaydan bahsetmektedir.<sup>111</sup>

Yukarıda aktardığımız rivayetlerin senedlerine dikkat edersek birinci rivayet Sa'îd b. Cübeyr'den, bir diğeri Süddî'den gelmektedir. Her iki şahıs İsrâiliyat aktarmaları sebebiyle âlimler tarafından eleştirilmiştir. Rivayetlerin hiçbirisi sened yönüyle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar ulaşmamaktadır. Bu da rivayetlerin İsrâîlî

<sup>109</sup> “Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O'dur. Erkek eşiyile birlikte olduğunda kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır; hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarır: “Andolsun, bize kusursuz bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız!” Fakat Allah onlara kusursuz bir çocuk vermezse, Allah'ın kendilerine verdiği bu nimet hakkında (sanki nimeti veren Allah değilmiş gibi) O'na ortaklar koşarlar. Allah, insanların ortak koştuğu münezzehdir.” el-A'râf 7/189-190.

<sup>110</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/621-622.

<sup>111</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/627-628.

kökenli olduklarını göstermektedir. İbn Kesîr, yukarıda zikledilen rivayetlerin Ka'b el-Ahbâr gibi Ehl-i kitap âlimleri tarafından aktarıldığını ve bu tarz bilgilerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnad edilmesinin doğru olmadığını söylemiştir. Sözlerine devam eden İbn Kesîr, İsrâîlî rivayetlerin belirli şartları taşıdığı taktirde kabul edilebileceğini, ancak bu tarz rivayetlerin dinî bilgiler ve akılla çeliştiği için kabul edilemeyeceğini beyan etmiştir.<sup>112</sup> Fahreddîn er-Râzî, A'râf sûresi 189-190. âyetleri ile kastedilenin Kureyş kabilesi olduğunu söylemiş ve çocuklarına Abdülmenâf, Abdul'uzzâ ve Abdulkusay adlarını verdiklerini bildirmiştir.<sup>113</sup>

Rivayetlerin metni de İslâm itikadının esaslarıyla çelişmektedir. Müslüman bir birey şirkin büyük günah olduğunu bilir. Çünkü şirk dönüşü olmayan bir yoldur. Rivayetlerde şirkin izlerini görmekteyiz. Ayrıca peygamberler Allah'ın emirlerine uymakla ve bu emirleri insanlara ulaştırmakla mükelleftir. Tâbir-i caizse Allah'tan en çok korkanların peygamberler olduğunu söylesek hata etmiş olmayız. Cenâb-ı Hakk, Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin Allah'ın salih kulları olduğunu bildirmektedir.<sup>114</sup> Ayrıca Yüce Allah, Hz. Âdem'in seçkin kullardan olduğunu bildirmiştir.<sup>115</sup> Allah'ın övgüyle bahsettiği, seçkin kullarından saydığı, peygamberlik göreviyle ödüllendirdiği, meleklerin kendisine secde etmesini istediği birinin şirk koşması ve oğluna Abdü'l-Hâris ismini vermesi akıl kârı değildir. Sened ve metin yönünden çelişkilerle dolu olan bu rivayetler ulemânın ileri gelenleri tarafından İsrâîliyat cinsinden olarak görülmüştür.

### 5.5. Yasaklanmış Ağaç

Allah, cennette bulunan Hz. Âdem ve eşine sadece bir "ağaç"<sup>116</sup> dışında istedikleri her şeyden yiyebileceklerini, istedikleri yerde istedikleri zaman gezebileceklerini bildirir. Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadislerde bu ağacın cinsi, rengi ve özellikleri hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Tefsir eserlerinde ise yasaklanan ağaçla ilgili çok sayıda haber yer almaktadır. Taberî, *Câmi'u'l-beyân* eserinde yasak ağacın cinsini açıklamak için rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetleri şöyle sıralayabiliriz:

- a. Yasak ağacın ismi: başaktır

<sup>112</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Muhyiddîn Dîb Musto – Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2015), 1/150.

<sup>113</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *'İsmetü'l-Enbiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 42-44.

<sup>114</sup> Âl-i İmrân 3/79-80.

<sup>115</sup> Âl-i İmrân 3/33.

<sup>116</sup> bk. el-Bakara 2/35.

*"Âdem'e yemesi yasaklanmış ağacın ismi başaktır."*<sup>117</sup>

b. Yasak ağacın ismi: buğdaydır:

*"Âdem'e yemesi yasaklanmış ağacın adı buğdaydır"*<sup>118</sup> Taberî'nin Vehb b. Münebbih'ten naklettiği habere göre bu buğday cennette yetişen buğdaydır. Onun taneleri sığır yüreği kadar büyük, kaymaktan daha leziz ve baldan daha tatlıdır.<sup>119</sup>

c. Yasak ağaçtan kasıt: ebedilik ağacı idi ve melekler bununla kaşınırlardı.<sup>120</sup>

d. Yasak ağacın ismi: zeytindir:

*"Âdem'e yemesi yasaklanmış ağacın ismi zeytindir."*<sup>121</sup>

e. Yasak ağaçtan kasıt: üzumdür:

*"Âdem'e yemesi yasaklanan ağacın ismi üzumdür."*<sup>122</sup> Üzüm yasaklandığı için Muhammed ümmetine şarap haram kılınmıştır.

f. Yasak ağacın ismi: incirdir:

*"Âdem'e yemesi yasaklanmış ağacın ismi incirdir."*<sup>123</sup>

Konunun başında da belirttiğimiz üzere Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de bu ağacın özelliklerinden bahsetmez. Ancak âyetlerdeki ifadelerden yasaklanmış ağacın cennette yetişen bir ağaç olduğu ve insan mutluluğuna engel olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle ağaçla ilgili bunun dışında bir bilgiye sahip olmamız faydasızdır. Eğer önemli bir detay olsaydı Allah onu da mutlaka belirtirdi.

Taberî de dahil olmak üzere birçok müfessirin yasak ağacın özellikleri hakkında rivayetler aktarmış ve saymadıkları ağaç bırakmamışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde ağaç ümmet-i Muhammed'e bildirilmemiştir. Bu nedenle ağacı bilmek ne fayda verir ne de zarar getirir. Ayrıca Tevrat'ın *Yaratılış* kitabında yasaklanmış ağaç hakkında tek bir pasaj vardır. Nitekim buradaki pasajda *"iyiyle kötüyü bilme ağacı"*<sup>124</sup> ifadesi yer almaktadır. Ancak apokrif Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında bu ağacın incir, üzüm, zeytin olabileceği yönünde aslı olmayan bilgiler vardır.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/551-552.

<sup>118</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/553-554.

<sup>119</sup> Haberin sonunda Vehb b. Münebbih, tanelerin sığır yüreği kadar büyük, kaymaktan daha leziz ve baldan daha tatlı olması sebebiyle Tevrat ehlinin yasaklanan meyveden kastın buğday olduğunu söylediklerini nakleder. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/553.

<sup>120</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/554.

<sup>121</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/553.

<sup>122</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/554-555.

<sup>123</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/556.

<sup>124</sup> Yar.2:9.

### 5.6. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın Cennetten İndirilmesi

Taberî, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennetten çıkarılması konusunda da İsrâiliyat haberlerine yer vermiştir. *Câmi'u'l-beyân* eserinde yer alan İsrâiliyat türü haberde cennetten kovulma şöyle geçmektedir:

Allah Teâlâ, Âdem ve Havvâ'yı cennette sakin kıldıktan sonra İblis bir şekilde onlardan intikam almak istiyordu. Nihayet, İblis yılan cildine girerek cennete dahil oldu. Yılan, Allah'ın sevdiği dört hayvandan biridir. Böylece İblis, Allah'ın sevdiği yılan cildinde cennete girerek ilk olarak Havvâ'ya yaklaşarak yasaklanmış ağacın meyvesinden yemesi için ona telkinde bulundu. Bunun üzerine Havvâ ağacın meyvesinden yiyince, Âdem de aynı şekilde ondan yedi. Ağacın meyvesinden yiyince her iksinin gözleri açıldı ve çıplak olduklarını gördüler. Âdem hemen ağacın gölgesinde saklandı. Bunun üzerine Allah, Âdeme seslenerek; "Ey Âdem, neredesin?" diye sordu. Âdem; "Buradayım" diye cevap verdi. Bunun üzerine Allah, Âdem'den neden saklandığını sordu. Âdem; "Senden hayâ ederim" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Allah; "İblis ve Âdem'e birbirinize düşman olarak yeryüzüne inin diye buyurdu". Daha sonra Allah, Havvâ'ya seslenerek; "Kulumu yoldan çıkardığın için hamile kalacak, ağrı çekecek ve doğum yapacaksın" dedi. Sonra yılanı seslenerek şöyle buyurdu; "Sen, yılan, Âdemoğlunun düşmanı olarak yeryüzünde lanetlenmiş halde yaşayacaksın". Allah, en son Âdem'e seslenerek; "Âdem, sen hayatın boyu toprakla uğraşacak ve geçimini buradan sağlayacaksın."<sup>125</sup>

Taberî'nin tefsirinde naklettiği yukarıdaki İsrâilî haber bazı ilavelerle Tevrat'ta geçmektedir. İster Yahudilikte isterse de Hıristiyanlıkta Hz. Âdem'in cennetten inmesine sebep olan günahkâr aranmaktadır. Tevrat'a ve İncillere baktığımız zaman bu günahkarın Havvâ olduğunu fark ederiz. Yani, Yahudilere ve Hırsitiyanlara göre Hz. Âdem'in cennetten inmesinin sebebi Hz. Havvâ'dır. Eğer, o, yılan kılığına giren İblis'e uymasaydı Hz. Âdem de cennetten kovulmayacaktı.<sup>126</sup> Buna karşılık Kur'ân-ı Kerîm suçu asla kadının üzerine atmaz. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'i suç işlemeye davet ettiği bağlamda herhangi bir açık ifade de bulunmamaktadır. Hal böyle olunca pek çok müfessir konu bağlamında İsrâiliyat'a başvurarak cennetten inme konusunda müsebbibin kadın (Havvâ) olduğunu beyan etmişlerdir. Ayrıca ister Taberî'nin, isterse de diğer müfessirlerin eserlerinde Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cenneten çıkarılması bağlamında serdettikleri İsrâilî rivayetlerin güvenilir İslâmî kaynaklarla ilişkisi yoktur. Bu tarz rivayetlerin güvenilir kaynak olarak kabul edilmesi, akabinde bazı problemlere de kapı aralayacaktır.

Diğer taraftan yukarıdaki İsrâilî rivayet Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetleriyle çelişmektedir. İslâm'a göre suç ve ceza ferdidir. Yani, hiç kimse bir başkasının

<sup>125</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/561-562, 563, 564, 567.

<sup>126</sup> Yar.3:2-24.

işlediği günahından dolayı sorumlu tutulmaz.<sup>127</sup> Buradan hareketle, Yahudilik ve Hırsitiyan itikatlarının aksine, Hz. Âdem'in hatasının ve cezasının ferdiliği mezkûr âyetle beyan edilmektedir.

Taberî tefsirinde geçen İsrâilî haberlerden bir diğeri cennetten çıkarılan şahısların kimliğiyle ilgilidir. Taberî, önceki sayfalarda zikrettiği İsrâilî haberlerle bağlantılı olarak kimi rivayetlerde bu kimselerin Hz. Âdem, Hz. Havvâ, İblis ve yılan olduğunu zikretmektedir: "Cennetten çıkarılan kimselerden kasıt Âdem, Havvâ, İblis ve yılanıdır."<sup>128</sup>

Yukarıdaki rivayetlerde geçen bilgiler Kur'ân-ı Kerîm anlatımına aykırıdır. Zira, Bakara sûresinde olaydan bahseden âyetlere dikkat ettiğimizde şeytanın ilk önce Hz. Havvâ'yı değil, bilakis, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'yı birlikte kandırduğu vurgulanmaktadır. Maalesef tefsir kaynaklarında Bakara sûresinin 35.-36. âyetlerinin<sup>129</sup> tefsiri kapsamında akla ve mantığa uygun olmayan rivayetler aktarılmıştır. Tâhâ sûresinin 123. âyetine<sup>130</sup> dikkat ettiğimizde burada "inin" emri tesniye formasında gelen اعبطوا fiili ile ifade olunmuştur. Bu da Bakara sûresi 36. âyette geçen ve cemi olarak verilen اعبطوا kelimesini açıklayarak cennetten çıkarılan kimselerin Hz. Âdem ile Hz. Havvâ ve onların şahsında nesilleri olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Zemaşerî (ö. 538/1144), cennetten çıkarılanların Hz. Âdem ve Hz. Havvâ olduğunu söylemiştir.<sup>131</sup> Ayrıca Mâtürîdî (ö. 333/944) insanla yılan arasındaki düşmanlığın doğal olduğunu ve ilahi kaynaklı kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'de insan ve yılan arasındaki düşmanlığa temas edilmediğini vurgulamıştır.<sup>132</sup> Buradan hareketle Taberî'nin zikrettiği yukarıdaki rivayetin İsrâiliyat kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz.

## 6. Taberî'nin İsrâilî Rivayetleri Aktarmasına Etki Eden Temel Faktörler

Taberî'nin İsrâiliyatla ilgili görüşlerini anlamak için farklı bakış açılarına ihtiyaç vardır. Eskiden beri süregelen metodik yaklaşımlar İsrâiliyat konusundaki müfessirin tutumunu açıklamada yetersiz kalmaktadır. Taberî'nin zihin dünyasını

<sup>127</sup> "De ki: "Allah her şeyin rabbi iken ben ondan başka bir rabb mi arayacağım?" Her kesin yaptığıın sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez. Sonunda dönüşünüz rabbinizdir ve O, hakkında anlaşılmağıza düştüğünüz gerçeği size haber verecektir." el-En'âm 6/164.

<sup>128</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/572.

<sup>129</sup> Âdem'e de: "Ey Âdem, eşinle beraber cennete yerleşin, oradaki nimetlerden istediğiniz kadar bol bol yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz" dedik. Fakat şeytan, o ağaç yüzünden ikisinin de ayağını cennetten kaydırıldı. Biz de onlara: "Haydi, Birbirinize düşman olarak yeryüzüne inin! Siz orada belli bir zamana kadar kalacak ve ondan faydalanacaksınız" dedik. el-Bakara 2/35-36.

<sup>130</sup> Şöyle buyurdu: "İkiniz birden inin oradan, birbirinize düşman olarak. Size benden bir hidayet geldiğinde bilirsiniz ki hidayetime uyan artık ne sapor ne de bedbaht olur". Tâhâ 20/123.

<sup>131</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, 1/72.

<sup>132</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâ Sellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/164.

yaşadığı dönemin şartları içerisinde tetkik etmek gerekir. Aksi taktirde söylenen her fikir sağlam bir zemine yaslanmayacaktır. Bu bölümde, Taberî'nin tarihçi kişiliği, dönemsel ilmî şartlar ve sosyal-psikolojik faktörler göz önünde bulundurulurken müfessirin İsrâiliyata bakış tarzı açıklanmaya çalışılacaktır.

### 6.1. Tarihçi Kişiliği

Tefsir ve tarih kaynaklarının kesiştiği en önemli noktalardan biri Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan peygamber kıssalarıdır. Kıssaların tefsirinde kullanılan İsrâilî bilgiler hem tefsir literatürü hem de tarih literatürü nokta-i nazarından önemli bir kaynak mesabesinde telakki edilmiştir. İsrâiliyat tarihsel veriler içerdiği için tefsirden önce tarih ilminin kaynağı sayılabilir. Tefsir ilmine kaynaklık etmesi ise Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan tarihî şahsiyetler ve peygamber kıssalarından dolaydır.<sup>133</sup>

İslâm kültüründe yerleşen İsrâilî rivayetlerin Kitâb-ı Mukaddes metinleri ve diğer Yahudi-Hıristiyan metinleriyle benzeşmesi rastgele değildir. Bilal Gökkr'a göre bunun iki temel nedeni vardır: Birincisi, Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan peygamber kıssaları Kur'ân ve önceki vahiylerin ortak unsurlarıdır. Hz. Âdem ve yaratılışı, Hz. Nuh ve tufan, Hz. Musa ve Mısır'dan çıkış gibi pek çok kıssa bu kabildendir. İkincisi, Kitâb-ı Mukaddes somut tarihî verileri önceleyen bir yapıya sahiptir. Davud'un Mezmurları, Süleyman'ın Neşîdeleri ve Yuhanna İncili dışında eldeki Kitâb-ı Mukaddes verileri muhteviyatı itibarıyla tarihsel veri ağırlığına sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm ise şahsiyetlerin ve olayların tarihteki konumları, yaşadıkları çevre ve zaman dilimi hakkında bilgi vermez.<sup>134</sup> Bunun en önemli nedeni Kur'ân-ı Kerîm'in önceki vahiyleri destekleyen ve tamamlayan vasfına sahip olmasıdır.<sup>135</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de tarihî şahsiyetler ve peygamber kıssalarıyla ilgili zaman ve mekan fenomenlerine yer verilmemesi eksiklik belirtisi değil, bilakis son vahiy olarak önceki vahiyleri tamamlaması ve bu öğretilere bütünlük kazandırmasıdır.

Taberî, tefsirci kişiliğinin yanı sıra tarihçi kişiliğe de sahiptir. O, tarihî veriler ihtiva etmesi hasebiyle İsrâiliyat'a sık sık başvurmuştur. Bu nedenle Taberî'nin benimsediği İsrâiliyat, tefsirden ziyade tarih alanına ait bir terimdir. İlk dönem tefsir kaynaklarından olan Mukâtil b. Süleyman rivayet zincirine veya kaynağına dair bilgi vermeden İsrâilî rivayetler aktarmıştır. Mukâtil b. Süleyman'ın böyle bir yol izlemesi onun metodundan kaynaklanmış olabilir.<sup>136</sup> Buna karşılık bir müfessir olarak Taberî, rivayetleri zincirleriyle beraber aktarması açısından büyük öneme

<sup>133</sup> Bilal Gökkr, "Tefsir'de İsrâiliyat: Klasik Dönemde İsrâiliyat ve Önemi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (Haziran 2019), 179.

<sup>134</sup> Gökkr, "Tefsir'de İsrâiliyat: Klasik Dönemde İsrâiliyat ve Önemi", 181.

<sup>135</sup> bk. Yûnus 10/37; Fâtır 35/31.

<sup>136</sup> Gökkr, "Tefsir'de İsrâiliyat: Klasik Dönemde İsrâiliyat ve Önemi", 184.

sahiptir. Taberî'nin benimsediği nakilci anlayışı sadece onun değil, aynı zamanda yaşadığı dönemin genel karakteristik özelliğidir. Her şeyden öte Taberî'yi önemli kılan onun müfessir olmasının yanı sıra tarihçi kişiliğine de sahip olmasıdır. Bundan dolayı konuyu tahlil ederken Taberî'nin müfessir ve tarihçi kişiliklerinin yanı sıra döneminin tarih anlayışını da mercek altına almak gerekir.<sup>137</sup>

Taberî, metot ve yaklaşımları nedeniyle İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Kitâbü'l-Meğâzî* adlı tarih eserini sıkça kullanmıştır. Mesut Kaya'ya göre Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* tefsiri yapı ve metot açısından İbn İshâk'ın *Kitâbü'l-Meğâzî* adlı eseri ile büyük ölçüde benzer özellikler taşımaktadır.<sup>138</sup> Taberî, Hz. Âdem kıssası ekseninde İbn İshâk'ın *Kitâbü'l-Meğâzî* eserinden yararlandığı iki tarikile rivayet nakletmiştir. Bu tariklerden ilki Muhammed b. Humejd tarikidir. Hz. Âdem kıssasıyla ilgili Muhammed b. Humejd tarikiyle gelen nakillere Hz. Havvâ'nın yaratılışı<sup>139</sup> ve yasaklanan ağacın türü<sup>140</sup> anlatılırken rastlamak mümkündür. Bir diğeri ise Taberî'nin, İbn İshâk tarikiyle Vehb b. Münebbih'ten yaptığı nakillerdir. Taberî, yasaklanmış ağacın türünün buğday olduğunu anlatırken "Bize İbn Humejd, Seleme, İbn İshâk, Yemen ehlinde biri vasıtasıyla Vehb b. Münebbih'ten şöyle dediğini aktarmıştır..."<sup>141</sup> tarikiyle nakledilen habere yer verir. Ancak Taberî'nin Hz. Âdem kıssası bağlamında İbn İshâk'tan yaptığı nakiller sınırlıdır ve hatta birkaç tanedir. Buna karşılık kıssa bağlamında nakiller esasen İbn Abbas<sup>142</sup> ve Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721)<sup>143</sup> tarikleriyle aktarılır. Binaenaleyh, Taberî'nin tarih kaynaklarından ziyade tefsir kaynaklarından çokça yararlandığını söyleyebiliriz. Rivayetlerin kaynakları incelendiği vakit Taberî'nin İsrâiliyat ile ilgili düşüncelerinin kaynağını sadece tarihçi kişiliğine bağlamak doğru değildir. Eldeki veriler her ne kadar müfessirin İsrâiliyat ile ilgili görüşünün arkasında tarihçi kişiliğinin olduğu izlenimi verse de bunu sadece bir fenomene bağlamak yanlıştır. Kanaatimizce, asıl sebep veya sebepler farklı etkenlerde aranmalıdır.

## 6.2. Dönemsel İlmî Şartlar

Eğitim düzeyi pek çok şeyin evrilmesine neden olan en önemli faktörlerden biridir. İnsanlar yaşadıkları dönemin ilmî şartlarından az ya da çok oranda etkilenirler. Biz aldığımız eğitim düzeyine göre düşünür ve fikirlerimizi buna göre geliştiririz. Eğitim düzeyi hatta toplum içerisindeki konumumuzu da belirleyen

<sup>137</sup> Hasan Kurt, "Taberî'nin Tarih Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi* 3/2 (2008), 94.

<sup>138</sup> Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 330.

<sup>139</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/549.

<sup>140</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/553-554.

<sup>141</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/563.

<sup>142</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/486-488, 512-513, 548, 549, 10/621-622, 627-628, 14/65-66.

<sup>143</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/572.

aktörlerdendir. Bu nedenle eğitim düzeyi ve dönemselsel ilmî şartların insan üzerinde belirleyici rolü vardır.

Aynı durum Taberî için de geçerlidir. Taberî'nin *Câmi' u'l-beyân* adlı tefsirinin ortaya çıkmaya başladığı dönem tefsir disiplininin sistemleşmeye başladığı dönemdir. Taberîye kadar olan dönemin kıraat, şiir, anlam vecihlerinin yanı sıra hicri IV. asrın pek çok ilmî malzemesi Taberî tarafından *Câmi' u'l-beyân* gibi geniş bir külliyatta bir araya getirilmiş ve mevcut malzemeler üzerinden önemli değerlendirmeler, çalışmalar ve eleştiriler yapılmıştır.<sup>144</sup>

Taberî'nin Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili görüşlerini, rivayetleri aktarma şartlarını ve İsrâiliyat ile ilgili düşüncelerini yaşadığı dönemin ilmî şartlarından bağımsız düşünülmemelidir. Bilindiği üzere Taberî hicri III. yüzyıl ve IV. yüzyılın başında Abbâsîler döneminde yaşamıştır. Bu dönemde itikadî ve fikhî mezheplerin ana şemaları önemli düzeyde belirginleşmiştir. Taberî'nin ısrarla âyetlerin zâhirî üzerinde durmasını ve zâhirî dışında başka bir anlama gidebilmesi için *haber* veya *hüccet* kabul etmesini Kur'ân-ı Kerîm'e dil kuralları ve yerleşik prensiplerden uzak keyfî bir anlam verme çabası içerisinde olunmasına ve Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlarında mezhebî eğilimlerin bariz bir şekilde görülmesine bağlayabiliriz.<sup>145</sup> Bunu En'âm sûresinin 103. âyeti<sup>146</sup> bağlamında Taberî'nin yaptığı açıklamada görülebilir. Taberî, burada isim vermeden Mu'tezile'nin Allah'ın dünyada ve ahirette görülmeceği görüşünü reddetmektedir. Müfessire göre Mu'tezile Hz. Muhammed'den (s.a.v.) gelen sahih hadisleri çeşitli şekillerde te'vil ederek akıllarınca yorumlamış ve mevcut kaynaklara istinad ederek Allah'ın görülmeceğini iddia etmişlerdir. Taberî, hadislerden ve Arap dilinin anlam dairesinden hareketle ru'yetullahı caiz görmüş ve Mu'tezile'nin mesnedsiz iddialarını çürütmeye çalışmıştır.<sup>147</sup>

Aynı zamanda Taberî'nin İsrâilî rivayetleri aktarmadaki amacın gelecek nesillere ulaştırma çabası içerisinde olup olmadığı iyice araştırılması gereken bir konudur. Bu bağlamda Emîn el-Hûlî'nin (ö. 1966) rivayet tefsirleri hakkındaki tespiti konuyu anlamada yardımcı olacaktır. Hûlî, tefsirlerde genellikle müfessirlerin kişilik özelliklerinin görüldüğü kanaatindedir. Naklî tefsirlerde her ne kadar ilk bakışta bu görülme de âyetler hakkında müfessirin aktardığı rivayetler arasında kişilik özelliklerinin bulunduğu bağ görülünce söz konusu etki

<sup>144</sup> Kaya, "Dönemselsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği – Klasik ve Modern Dönemin Mukayesesi - , 11.

<sup>145</sup> Kaya, "Dönemselsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği – Klasik ve Modern Dönemin Mukayesesi-", 12.

<sup>146</sup> "Gözler O'nu görmez; halbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pekiyi bilen ve her şeyden haberdar olandır." el-En'âm 6/103.

<sup>147</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 9/459-479.

fark edilecektir. Dolayısıyla müfessir aklen ve ruhen kişilik özelliklerinin ve ilmî şartların etkisinde kalarak bir rivayeti alır veya başka bir rivayeti almaz.<sup>148</sup>

Hûlî'nin söylediklerine binaen Taberî'nin tefsir metodolojisini anlamak müfessirin ilmî tutumuna geniş bir perspektiften bakmayı gerektirir. Bunu yaparken Taberî'nin topladığı bilgileri nasıl ve neye göre işlediğini hesaba katmak gerekir. Burada belirleyici olan ana etmen Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* eserine rivayetlere dayalı malzeme alması değil, onun kendi bilgi sistemi içerisinde rivayetlere biçtiği konumdur.<sup>149</sup> Taberî'nin Hz. Âdem kıssası ekseninde İsrâilî rivayetler almasının ardındaki en önemli unsurlardan biri dönemsel ilmî şartlar ve bu şartlara göre Taberî'nin geliştirdiği bilgi alma ve aktarma yöntemidir. Taberî, İsrâilî rivayetleri boşu boşuna eserine almamıştır. Dönemin ilmî şartları ve aldığı eğitimin gereği olarak belirlediği kriterlere binaen tefsirinde İsrâilî rivayetlere yer vermiştir.

### 6.3. Müfessiri Etkileyen Sosyal-Psikolojik Faktörler

Dönemsel ilmî şartlardan bahsedilirken Taberî'nin kendi döneminin şartlarından etkilendiği söylenmişti. Bu, dönemin sosyal-psikolojik faktörlerinden de hali değildir. Taberî her ne kadar Âmül'de doğsa da Bağdat ve civarında yetişmiştir. Yetiştirdiği ve eğitim aldığı muhit Taberî'nin görüşlerinin olgunlaşmasını etkilemiştir. Aynı zamanda Taberî naklî tefsir geleneği üzere tefsirini telif ettiği için Ehl-i hadîs uleması arasında zikredilmektedir. Tefsirinde esas olan seleften gelen rivayetlerdir. Taberî'yle aynı dönemde, ancak farklı coğrafyada Mâtürîdî adlı başka bir büyük müfessir yetişmiştir. Mâtürîdî ise dirâyet tefsir geleneği üzere *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı önemli bir eser telif etmiştir. Taberî'nin sistemine karşılık Mâtürîdî, Ehl-i rey ekolünün imamı Ebû Hanîfe'nin sistemine uymuştur. Nitekim o, selefleri olan âlimler gibi görüş beyan edebileceğini ve onlara muhalif olsa dahi kendi görüşünün takipçisi olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî, bu noktada Taberî'den ayrılarak kendisini mutlak surette selefe uymak zorunda hissetmemiş, hatta Kur'ân-ı Kerim'le ilgili söz söyleme hakkının sadece selefe teslim edilmesini yanlış bulmuştur. Mâtürîdî'ye göre rivayet ancak âyetin nüzul sürecine şahit olan sahabeden nakledildiği takdirde bağlayıcıdır. Şu halde, eğer şahitlik söz konusu değilse âyetle ilgili haberler kesin anlam taşımamaktadır.<sup>150</sup>

Aynı şekilde Taberî, yaşadığı dönemde birçok suçlamalara maruz kalmıştır. Bağdat'ta Hanbelîlerin hücumuna maruz kalmış ve yine Hanbelîler tarafından

<sup>148</sup> Emîn el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler – Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006), 37.

<sup>149</sup> Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 29, 20, 36.

<sup>150</sup> Veysel Gençil, "Mâtürîdî'de Tefsir-Te'vil Ayrımı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (Aralık 2019), 805 – 839; Veysel Gençil, "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y Tesirleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 131.

Şîlîkle itham edilmiş ve bidatçilikle suçlanmıştır.<sup>151</sup> Yöneltilen hiçbir suçlamaya mahal vermeyen Taberî düşüncelerini asla gizlememiştir. Hatta müfessirin naşı Hanbeli endişesinden dolayı evinin bahçesinde defnedilmiştir.<sup>152</sup>

Dönemsel ilmî şartlar ve sosyal-psikolojik etkenleri göz önünde bulundurulduğu zaman Taberî'nin İsrâîlî rivayetleri nakletmesi gayet doğal görünüyor. Müfessirin yaşadığı dönemin şartları ve bu şartların gerektirdiği gereksinimler müfessiri İsrâîlî rivayetleri nakletmeye itmiş olabilir. Taberî, Vehb b. Münebbih ve Ka'b el-Ahbâr'ı selef sınırları içerisinde telakki ederek onlardan gelen İsrâîlî rivayetlere itibar etmiştir. Mâtürîdî ise her ne kadar İsrâîlî rivayetler aktarsa dahi Taberî'den ayrılarak selefî görüşlerinin eleştiriye açık olduğunu savunmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere sosyal-psikolojik faktörler insanlar üzerinde büyük etkiye sahiptir. Döneminin yapısına uygun olarak bu şartlarda yetişen Taberî'nin nasıl bir ruh haline sahip olduğunu tahmin etmemiz çok zordur. Aynı çağda ve farklı coğrafyalarda yaşayan Taberî ve Mâtürîdî gibi iki büyük müfessirin görüşlerinde, ilmî metot ve disiplinlerinde ciddi farkların oluşumunun sosyal-psikolojik faktörler ve mekân algısından etkilememesi mümkün değildir. Her iki müfessir az ya da çok bu fenomenlerin etkisine maruz kalmıştır.

Taberî'nin İsrâîliyat ile ilgili görüşlerini yaşadığımız çağın ilmî metotları, iç ve dış pek çok faktörleri göz önünde bulundurarak ve Taberî'nin kendi dönemini bir kenara bırakarak tahlil etme çabası içerisindeyiz. Zira müfessirin yaşadığı çağ, o çağın düşünce yapısına uygun araştırılmazsa sağlıklı sonuca ulaşmak çok zor olacaktır. Kanaatimizce Hz. Âdem kıssası bağlamında *Câmi'u'l-beyân* eserindeki İsrâîlî rivayetler bu bakış açısıyla tahlil edilmelidir. Böyle yapılırsa Taberî'nin İsrâîliyat ile ilgili görüşlerini anlamada yeni fomüller elde edebiliriz.

## Sonuç

Taberî, İslâm bilim tarihinin büyük önderlerinden biridir. Tefsir alanında telif ettiği *Câmi'u'l-beyân* adlı eseri Kur'ân-ı Kerîm'in hicrî III. yüzyılda nasıl tefsir edildiğini anlamak, tefsir, tarih, dilbilimsel ve kıraatlerle ilgili bilgi edinmek adına birincil kaynak konumundadır. *Câmi'u'l-beyân*, Ehl-i kitap bilgileri içermesi açısından da büyük öneme sahiptir. Taberî'nin İsrâîlî rivayetleri tefsirine niçin aldığı ve müfessiri buna sürükleyen sebeplerin neler olduğu her zaman tartışılmalıdır. Bu bağlamda İslâm dünyasının dört bir yanında Taberî ve tefsiri hakkında önemli çalışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir.

Çalışmada, Hz. Âdem kıssası ekseninde Taberî'nin niçin İsrâîlî rivayetler naklettiği araştırılmıştır. Kanaatimizce, Taberî'nin İsrâîlî rivayetler nakletmesinin

<sup>151</sup> Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 79.

<sup>152</sup> Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 77-78.

ardında yatan başlıca sebepler dönemsel ilmî şartlar, zaman-mekan algısı ve sosyal-psikolojik faktörlerdir. Bu değişkenler Taberî'nin düşüncelerinin olgunlaşmasını büyük oranda etkilemiştir. Hiç kuşkusuz Taberî'nin İsrâilî rivayetleri aktarmasına tarihçi kişiliği de tesir etmiştir. Ancak Hz. Âdem kıssası bağlamında konu ele alındığı vakit, kıssayla ilgili nakledilen İsrâilî rivayetlerin çok az kısmının tarihî kaynaklara dayandığı saptanmıştır. Haberlerin çoğunun kaynağı farklı tariklerle aktarılan temel tefsir kitapları ve müfessir nakilleridir. Zira buna dayanarak müfessirin İsrâiliyat'la ilgili tutumunu sadece onun tarihçi kişiliğine bağlamak doğru değildir. Esasında Taberî'nin tarihçi kişiliği bazı noktalarda müfessir kişiliğinin önünde olduğu görülmektedir. Ancak buradan hareketle *Câmi'u'l-beyân* eserindeki rivayetlerin hepsini veya İsrâilî haberlerin tamamını tarihçi kişiliği ile aktardığı sonucuna bağlamak doğru değildir. Çünkü Taberî'nin İsrâiliyat ile ilgili görüşünü farklı olguların etkilediği açık bir gerçektir. Her insan döneminin sosyal-psikolojik yapısından, zaman ve mekan ayrışımından etkilenmektedir ve bu olguların insan üzerindeki tesirleri hafife alınmayacak kadar önemlidir. Taberî de bu durumdan hali değildir. Zira tüm insanları etkileyen şartların müfessiri etkilemesi ve İsrâiliyatla ilgili görüşlerinin oluşmasındaki aslî etkenler arasında yer alması gayet doğaldır. Ayrıca kişinin eğitim düzeyi, eğitim için gittiği ülkelerin toplumsal gereksinimleri ve ilmî şartlarının birbirinden ayrılması da kişiyi etkileyen fenomenler arasında yer alır. Nitekim Taberî, ilk eğitimini vatanı Âmül'de aldıktan sonra Rey ve civarına gitmiştir. Burada eğitimini tamamladıktan sonra Irak coğrafyasında giderek Bağdat, Basra, Kufe ve Vâsıt gibi ilm merkezlerinde eğitimine devam etmiştir. Eğitim için gittiği Mısır'da bir müddet kalmış ve akabinde Şam'a geçmiş ve hicri 256 yılında tekrar Mısır'a geri dönmüştür. Daha sonra Bağdat'a dönen müfessir vatanı Âmül'ü ziyarete gitmiş ve akabinde yeniden Bağdat'a dönüp kalıcı bir şekilde orada yerleşmiştir.<sup>153</sup> Dönemsel ilmî şartlar, eğitim için yapılan yolculuklar ve bu yolculuklar sonucunda elde edilen bilgi, birikim ve benimsenen çeşitli metotlar Taberî'nin İsrâiliyat ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Kanaatimizce, müfessirin İsrâiliyatla ilgili tutumu bu şartlar dahilinde aranırca daha sağlam sonuçlara ulaşılabilir. Çünkü her çağ düşünce yapısını oluşturan gereksinimler dikkate alınarak tahlil edilmelidir.

Taberî'nin, Hz. Âdem kıssası bağlamında naklettiği İsrâilî rivayetler müfessirin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal-psikolojik ve ilmî şartlarının yanı sıra zaman ve mekan faktörleri de göz önünde bulundurularak sened yönünden olduğu gibi metin yönünden de eleştirilmelidir. Örneğin, Hz. Âdem'e secde etmeyen meleklerin yakılması Kur'ân-ı Kerîm âyetleriyle çelişmektedir. Aynı şekilde Hz. Âdem'in Hz. Havvâ'yı görünce sarfettiği ifadelerin dayanağı Tevrat'tır. Bu kabil rivayetleri kabul etmemiz akıl kârı değildir. İslâm, ilahi dinlerin sonucusudur. Aynı zamanda en mükemmel dindir. Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de,

<sup>153</sup> Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 75.

---

Müslümanlara hidâyet yolunu göstermiş, peygamberler ve geçmiş milletler hakkında önemli bilgiler vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) mübelliğ olarak pek çok konuyu da Müslümanlara açıklamıştır. Allah'ın ve Resul'ünün (s.a.v.) bildirmediikleri konuları araştırmak için Ehl-i kitap kaynaklarına başvurmak İslâm itikadına zıt çok sayıda bilginin kültürümüzde yer edinmesine sebebiyet verecektir. Bu bilgiler her ne kadar hüsn-ü niyetle aktarılsa dahi bir zaman sonra insanların düşüncelerini etkileyecektir. Ayrıca Taberî'nin, Hz. Âdem kıssası bağlamında İsrâîlî rivayetlerin Vehb b. Münebbih Ka'b el-Ahbâr gibi zevât tarafından aktarılması ve rivayetlerin metin yönünden Kitâb-ı mukaddes'teki bilgilerle benzeyişi şüpheye yer vermeksizin mevcut haberlerin İsrâîliyat kaynaklı olduğu fikrini daha da pekiştirmektedir.

**Kaynakça/References**

- Abduh, Muhammed - Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîru'l-Menâr*. 12 cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947.
- Aghayev, Murad. "Bâküvî'nin Keşfü'l-Hakâyik İsimli Tefsirinde Geleneksel Dinî Anlayıştan Farklı Yaklaşımlar". 5. *Uluslararası Öğrenciler Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı*. ed. Burak Yuvalı - Taha Eğri. 1/437-456. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışı: İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Coğrafyası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Bâküvî, Mîr Muhammed Kerîm el-Hâc b. Mîr Ca'fer. *Keşfü'l-hakâyik an nüketi'l-âyât ve'd-dekâyik*. 3 Cilt. Tiflis: Kaspi Gazetesinin Buhariyye Matbaası, 1904-1906.
- Birişik, Abdülhamit. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/199-202. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984. 5/1859.
- Çavîş, Abdülazîz b. Halîl. *Esrârü'l-Kurân*. İstanbul: Matbaatü'l-Hidâye, 1331.
- Çelebî, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdû'ât fi kütübi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2006.
- Emîn, Ahmed b. İbrâhîm et-Tabbâh. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Erdem, Mustafa. *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'de Tefsir-Te'vîl Ayrımı Meselesi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (Aralık 2019), 805 – 839.
- Gengil, Veysel. "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y Tesirleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 113-152.

- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdülhalîm Neccar. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955.
- Gökkır, Bilal. "Tefsir'de İsrailiyat: Klasik Dönemde İsrailiyat ve Önemi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (Haziran 2019), 177-190.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Hûlî, Emîn. *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. çev. Emrullah İşler – Mehmet Hakkı Suçin. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime: Kitâbü'l-iber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âs\_erahüm min zevi's-sultânî'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.-
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Daru-Tayyibe, 1420-1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Muhyiddîn Dîb Musto – Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2015.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. "adm". *"Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1956), 12/12.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Mütemmim*. Medine: y.y., 1403/1983.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği – Klasik ve Modern Dönemin Mukayesesi –". *Marife* (Kış, 2013), 9-31.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Koç, Sadık – Deliçay, Tahsin. "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2002), 191-210.

*Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli.* çev. Hayrettin Karaman vs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 25. Baskı, 2010.

Kurt, Hasan. "Taberî'nin Tarih Anlayışı". *İslâmî İlimler Dergisi* 3/2 (2008), 89-103.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân.* 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân.* thk. Mecdî Bâ Sellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

*Mukaddes Kitap: Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid.* Bakü: Mukaddes Kitap Şirketi, 2012.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi u's-şâhîh (Mevsûatu's-Sunneti'l-Kutubi's-Sitte ve Şurûhahâ).* Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1413; İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Na'na', Remzî Muhammed Kemâl. *el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr.* Beyrut: Dâru'l-Kelâm, 1970.

Özdemir, Ayşe Nur. "Modern Türk Romanında İnsanlığın ve Yaratılışın İlk Günlerine Metinlerarası Bir Yolculuk: Âdem ile Havva Kıssasının Yeniden Yorumları". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Temmuz 2021). 21-44.

Özer, Salih. "'Cennetten Dört Nehir' Rivayeti Üzerine Bir İnceleme: (Dinler) Tarih-Coğrafyanın Rivayetlerin Anlaşılmasına Katkısı". *Journal of Islamic Research* 31/2 (2020), 363-393.

Paçacı, Mehmet. "Klasik Tefsir Neydi?". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 7-20

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *İsmetü'l-Enbiyâ.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb.* 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.

Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş.* Konya: Kitap Dünyası, 2021.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân.* thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk.* 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs. 1387.

Uğur, Hakan. *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular.* Bursa: Emin Yayınları, 2021.

- 
- Zamur, Hüseyin. *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed el-Mu'avvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Abidkan, 1998.



# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 321-325.

Issue: 19, 2024, 321-325.

**Rusça Kaynaklarda Hz. Muhammed, Vesile Şemşek (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 200 sayfa, ISBN: 978-625-8023-82-4.**

Prophet Muhammad in Russian Sources, Vesile Şemşek (Ankara: Türkiye Diyanet Foundation Publications, 2022), 200 pages, ISBN: 978-625-8023-82-4.

## Mustafa Esen

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları  
Ana Bilim Dalı

Graduate Student, Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Studies, Department of History and Islamic  
Arts, Samsun/Türkiye

[esen-mustafa@hotmail.com](mailto:esen-mustafa@hotmail.com) | ORCID: [0009-0005-1172-2724](https://orcid.org/0009-0005-1172-2724) | ROR ID: [028k5qw24](https://ror.org/028k5qw24)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Kitap Değerlendirmesi	Book Review
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Received</b>
22 Mart 2024	22 March 2024
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
26 Nisan 2024	26 April 2024
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2024	30 June 2024

### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Esen). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Esen).

**CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.**

Esen, Mustafa. "Rusça Kaynaklarda Hz. Muhammed, Vesile Şemşek (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 200 sayfa, ISBN: 978-625-8023-82-4.". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 321-325. DOI: [10.52886/ilak.1457227](https://doi.org/10.52886/ilak.1457227)

### Atıf/ Cite as

Esen, Mustafa. "Prophet Muhammad in Russian Sources, Vesile Şemşek (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 200 pages, ISBN: 978-625-8023-82-4.". *Theological Academia* 19 (June 2024), 321-325. DOI: [10.52886/ilak.1457227](https://doi.org/10.52886/ilak.1457227)

## Öz

Müslüman toplumlarda ve farklı inanç sistemlerinin hâkim olduğu toplumlarda, hakkında araştırma yapılan şahsiyetlerden birisi de Hz. Muhammed'dir. Bu çalışmaların bazıları objektif olduğu gibi bazıları da kendi toplumlarına hitap eden taraflı çalışmalar olmuştur. İçinde bulunduğumuz yüzyılda yapılan çalışmaları incelediğimizde bilimsel anlamda gözle görülür bir gelişmenin olduğu açıktır. Bu tür çalışmalar farklı toplumların birbirlerine karşı bakış açılarını anlamaları bakımından önemlidir. İncelediğimiz kitap özelde dört Rus yazarın, genelde ise o coğrafyada yaşayan Rus toplumunun gözünden İslam'ın nasıl algılandığını anlamak açısından önemli bir eksiği gidermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Hz. Muhammed, Rusça Kaynaklar, İslam Algısı, Müslüman Algısı.

## Abstract

In Muslim societies and in societies where different belief systems dominate, one of the personalities researched is the Prophet Muhammad. While some of the studies conducted in this field were objective, some were biased studies addressing their own societies. When we examine the studies conducted in the current century, it is clear that there is a visible scientific development. Such studies are important for different societies to understand each other's perspectives. The book we are reviewing fills an important gap in terms of understanding how Islam is perceived through the eyes of four Russian authors in particular and the Russian society living in that geography in general.

**Keywords:** Islamic History, Prophet Muhammad, Russian Sources, Perception of Islam, Perception of Muslim.

Biyografi çalışmaları, incelenen şahsiyetlerin toplum tarafından algılanış biçimlerini ortaya koyduğu gibi bu çalışmaları yapan kişilerin düşünce dünyasını da yansıtır. Toplumda kabul görmüş bir kişinin biyografisi yazılırken toplumun değer yargıları, inançları ve kültürel normları eserin şekillenmesinde başat rol oynar ve yazar objektif bir bakış açısına sahip değilse toplumun genel kabullerinin sözcülüğünü yapmış olur. Bu nedenle farklı toplumların aynı kişi hakkında yaptıkları çalışmalar değişiklik gösterir ve konuyu başka bir perspektiften inceleme olanağı sağlar. Değerlendirdiğimiz eser, Hz. Muhammed'in Rus toplumunda nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Kitap giriş ve sonuç bölümleri hariç dört ana bölümden oluşmaktadır. Bölümlerde, yazarların konu hakkında görüşleri verildikten sonra bir değerlendirme yapılmıştır.

Giriş bölümünde, Rus yazarlardan Vera Feodorovna Panova, Leonid İvanoviç Medvedko, Andrey Valeryeviç Germanoviç ve Anton Antonoviç'in biyografi ve eserlerine yer verilmiştir. Şemşek, Panova'nın ölümünden sonra oğlu Yuri Vahtin tarafından basılan "Jizn Muhameda" (Muhammed'in Hayatı) eserinden, Medvedko ve Germanoviç'in birlikte kaleme aldıkları "İmenem Bogo, Politizatsiya İslama i İslamizatsiya Politiki" (Allah'ın Adıyla, İslam'ın Siyasallaşması ve Siyasetin

İslamlaşması) eserinden, Antonoviç'in ise Amerikalı yazar Washington Irving'in "Life of Mohammed" (Muhammed'in Hayatı) kitabına tercüme ve şerh ettiği "Jizn Mugamad" (Muhammed'in Hayatı) eserinden yararlandığını belirtmiştir. Şemşek; Rusların, İslam'ı Batılı oryantalistlerden tercüme ettikleri eserler yoluyla öğrendiklerini ve bu nedenle batıdan etkilendiklerini, Çarlık Rusya döneminde İslam hakkında bilgi toplandığını ancak bu bilgilerin teoride kaldığını, Sovyet döneminde ise İslam'ın ateizm etkisiyle bastırıldığını hatta genel olarak dinlere ön yargılı yaklaşıldığını ifade etmiştir.

Birinci bölümde, Hz. Muhammed'in doğduğu ortam ve peygamberlik öncesi yaşamına değinilmiştir. Panova, Roma imparatorlarının yaptığı gibi Kureyş kabilesinin, putları Kâbe'ye sokarak Mekke'yi Arabistan'ın en büyük dinî merkezi yapmayı istediklerini, Suriye seferinde Bahîrâ'nın Hz. Muhammed'in peygamberlik mührünü görerek ona iman ettiğini, yeni dinin bu seferden etkilenecek ortaya çıktığını belirtir. Oryantalistlerin dediği gibi sadece Bahîrâ'dan aldığı bilgilerle bu din ortaya çıkmamış, rüyalar Hz. Muhammed'i yetiştirmiştir. Ficar Savaşları sonucunda Mekke'deki düzenin bozulmasından dolayı Hilfü'l-Fudûl anlaşmasının yapıldığı, Kâbe'nin tamiratı sonrası Kâbe duvarlarına kabile isimlerinin yazıldığı ancak bu isimler arasında Hâşimoğullarının adının olmadığı belirtilir. Cahiliye döneminde kadınların kötü durumda oldukları bildirilse de Hz. Hatice gibi statü sahiplerinin bunların dışında olduğundan bahsedilir. Panova, Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi hayatı ile ilgili bilgiler kısıtlı olduğu için çoğu rivayetlerin uydurma olduğunu söyler. Ayrıca İncil'de peygamber geleceğinin bilindiğini ifade eder. Medvedko ise İncil'de peygamber geleceği ile ilgili bilginin bulunmadığını belirtir. Kuzey Arapları ile ilgili Şam kaynaklarında bilgiler olduğunu ancak Güney Arapları ile ilgili bilgilerin efsanelerle dolu olduğu için kesin olmadığını söyler. Germanoviç, İslam'ın ortaya çıktığı coğrafya itibarı ile Yahudi ve Hıristiyanlıktan etkilendiğini, günah işleme çağı olan gençlik dönemiyle ilgili Hz. Muhammed hakkında bilgilerin olmadığını, İslam tarihçileri tarafından aktarılan mucize ve abartılı anlatımların gerçeği yansıtmadığını söyler. Ayrıca güney bölgesinde teslis inancının olduğu, bu inanca göre en büyük Tanrı'nın erkek, ortancasının kadın ve en küçüğünün de oğulları olduğunu ifade eder. Antonoviç, Arapların kapalı bir toplum yapısına sahip olduklarını, Müslüman tarihçilerin Hz. Muhammed'in doğumuyla ilgili efsaneler anlattıklarını belirtir. Hz. Muhammed'in eğlenmek için gittiği düğünde uyuyakalmadığını ve günah işlediğini, Hz. Hatice'nin iki meleğin peygamberi koruduğunu gördüğü için evlilik teklif ettiğini, Hz. Hatice'nin babasının evliliğe karşı çıkma gerekçesinin Hıristiyan inancına sahip olmalarından dolayı olduğunu anlatır. Hz. Muhammed'in Bahîrâ'dan öğrendiklerini Varaka ile pekiştirerek yeni dini kurduğunu, Hz. İsa'nın gelişi mucizelerle dolu olduğu için Müslümanların bundan etkilenecek efsaneler uydurdıklarını ileri sürer.

İkinci bölümde, Hz. Muhammed'in vahiy tecrübesine ve peygamberliğin Mekke dönemine değinilmiştir. Panova, ilk vahyin ve miraç hadisesinin rüyada gerçekleştiğini beyan eder. Oryantalistlerin Kur'an'ın değiştirildiği yönündeki

eleştirilerinin sebebini Hz. Muhammed'in ölümünden sonra vahyin mushaf hâline getirilmesine ve sûre sıralarının değişmesine bağlar. Yahudi ve Hıristiyanların tek tanrılı dine ses çıkarmadıklarını, putperest Arapların şiddetle reddettiğini, Yahudilerin Hz. Muhammed'i Mesih olarak gördükleri için Medine'ye davet ettiklerini söyler. Medvedko, Kur'ân'ın çelişkiler barındırdığını, yazıya geçmediği için âyetlerinin ezberlenemediğini ve hükümlerinin zamanla Hz. Muhammed tarafından değiştirildiğini iddia eder. Germanoviç, Hz. Muhammed'in çocukluktan gelen hastalığının vahiy sürecinde devam ettiğini, Suriye seferinde rahiplerden istifade ettiğini ve Kur'ân'daki beşerî unsurların Müslümanlar tarafından saklandığını belirtir. Kur'ân Hz. Muhammed'in Medine'deki konumunu yükseltmiştir. Hükümlerinin zamanla değişmesi vahyin çeliştiğine ve Hz. Muhammed'in ölümünden sonra mushaf olması ise değiştiğine kanıttır tezini savunur. Antonoviç, Hz. Muhammed bilinmez bir hastalığa tutulmuştur ve her şeyi uydurmuştur diyerek, Kur'ân'ın Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarındaki metinlerden toplanarak oluşturulduğunu belirtir.

Üçüncü bölümde, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Medine dönemine yer verilmiştir. Panova, Hz. Muhammed'in birlik ve eşitliği Hz. İsa'nın havarisi Pavel gibi sağladığını, Protestanların Katoliklere yaptığı dinî özüne geri döndürme işini Hz. Muhammed'in Hanif dini üzerinde uyguladığını aktarır. Hz. Muhammed'in iki büyük reform yaptığını, bunlardan birincisinin ilmî ve dinî reform ikincisinin siyasi reform olduğunu söyler. Medvedko, Hz. Muhammed'in reformlar yaptığını ve zaman içinde âyetleri buna göre değiştirdiğini, Medine'de dinî ve siyasi lider olmayı başararak kendisine inananları ekonomik açıdan güçlü kıldığını ön plana çıkarır. Germanoviç, Hz. Muhammed ganimet için savaşmıştır ve İslam barış görünümlü savaş dinidir, Ebû Bekir'e ölmeden önce imâmet görevi vererek halife tayin etmiştir görüşündedir. Antonoviç, Bedir'de Ebû Cehil'i Abdullah b. Mes'ûd öldürmüştür, Mûte Savaşı'na Hz. Muhammed Hayber'de zehirlendiği için katılmamıştır görüşündedir.

Dördüncü bölümde Hz. Muhammed'in kişiliğine ve evliliklerine yer verilmiştir. Panova, Hz. Muhammed'in içinde bulunduğu Arap kültüründen etkilendiğini ancak ticari ziyaretler neticesinde ufkunun açıldığını, İslam'ın barış görünümlü olmasına rağmen Arapların savaşçı karaktere sahip olduklarını söyler. Hz. Hatice'nin ölümüne kadar tek eşli olan Hz. Muhammed'in eşinin vefatından sonra ilk Sevde ile evlendiğini ama mutlu olamadığını, sonra Hz. Âişe ile 7-8 yaşlarında nişanlandığını, nikâhı ise dört yıl geciktirdiğini, yaş farkından dolayı vicdanan rahatsız olmadığını belirtir. Medvedko, Hz. Muhammed'in çevresinde "el-Emîn" olarak bilindiğini belirterek Müslüman tarihçilerle aynı görüşleri paylaşır. Germanoviç, Hz. Muhammed'in dinî liderlik adı altında siyaset yaptığını, hümanist görünse de savaş ruhlu birisi olduğunu, ilk başlarda siyasi gücü yetmediği için İslam'ı barış yoluyla tebliğ ettiğini, gücü ele geçirince savaştığını ve ganimetlerle taraftar topladığını söyler. Toplumsal barış için anlaşmalar yapsa da anlaşmaları kendisinin bozduğunu dile getirerek İslam barış yoluyla mı savaş yoluyla mı yayıldı

sorusunu gündeme getirir. İslam'a girenlerin vergilerden kaçmak için bu şekilde bir yol izlediğini, evliliklerinin ise siyasi nedenlerle olduğunu, Hz. Muhammed'in Kur'an'ın dört eş sınırlamasına uymadığını bu nedenle Müslümanlara örnek olamayacağını, evlatlığının eşine aşık olduğu için boşattığını ve onunla evlendiğini, Hayber'de Safiyye ile şehvetinden dolayı evlendiğini, komşu ülkelerin bu durumu bildiği için kendisine câriyeler gönderdiğini, Mekke'de tek eşli iken Medine'de harem kurduğunu söyler. Antonoviç, Hz. Muhammed'in şemâiline yer verir, konuşmasıyla karşısındakileri etkilediğini ifade eder, evliliklerinin ise örfi ve siyasi olduğunu söyler, erkek çocuk sahibi olmak için de olabileceğini ekler ve evlatlığının eşi ile evlendiği için kınandığını dile getirir. İfk hadisesine değinerek Hz. Âişe'yi önce babasının evine gönderdiğini sonra temize çıkarmak için âyet geldiğini söylediğini, Ebû Bekir lakabının "bakirenin babası" anlamında o zaman verildiğini ifade eder.

Sonuç kısmında Şemşek, son yüzyılda Rusya'da Hz. Muhammed algısını incelediğini ifade edip, yazarların genellikle Hz. Muhammed'in beşerî ve siyasi yönlerine değindiklerini, peygamberliği konusuna vurgu yapmaktan çekindiklerini, daha çok kişilik özellikleri üzerine yoğunlaştıklarını belirterek incelediği yazarların fikirlerini genel olarak değerlendirir.

Eser, Rus yazarların Hz. Muhammed'in hayatı, peygamberliği ve kişiliği hakkında görüşlerini içeren, içinde yaşadıkları toplumun düşünce yapısını da yansıtan bir çalışmadır. Kitapta yazarların farklı iddia ve yaklaşımları ortaya konulmuştur. Yazarların bazı görüşlerinin İslam toplumunun düşünce yapısından farklı olduğu açıktır. Buna özellikle Kur'an'ın değiştirildiği ve günümüze kadar orijinal haliyle gelmediği örneğinde rastlanmaktadır. Bu eleştiriler İslam'ı reddeden düşünce yapısının bir yansıması niteliğindedir. Hz. Muhammed'in dinî ve siyasi liderliğinin övülmesi, toplumsal reformlar yaparak eşitliği ve bir arada yaşama kültürünü sağladığının ifade edilmesi de işin bir diğer yönünü göstermektedir. Aynı görüş farklılıkları Hz. Muhammed'in evliliklerinin siyasi ve sosyal nedenlerle gerçekleştiği ya da şehevi arzularla yapıldığı noktasında da ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak Rusça kaynaklarda Hz. Muhammed ve İslam algısının çeşitlilik arz ettiğini, bazı görüşlerin İslam toplumu ile benzer ve olumlu yaklaşımlardan oluştuğunu, bazı görüşlerin ise olumsuz ve bugünün düşünce yapısıyla geçmişe bakmaktan kaynaklandığını ya da inançsal reddedişlerden kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Kitap farklı bakış açılarını içermesi ve tartışmalı konulara değinmesi bakımından ilgi çekicidir. Ancak görüşler değerlendirilirken bağlamından koparılmadan çeşitli kaynaklardan gelen bilgilerle kritik edilmelidir.

### Kaynakça/References

Şemşek, Vesile. *Rusça Kaynaklarda Hz. Muhammed*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.





# ilahiyat akademi

Sayı: 19, 2024, 327-332.

Issue: 19, 2024, 327-332.

## Timurlularda Din-Devlet İlişkisi, Musa Şamil Yüksel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 252 sayfa, 2.Baskı, ISBN: 978-975-16-2192-4

Religion-State Relationship in the Timurids, Musa Şamil Yüksel (Ankara: Turkish Historical Society, 2021), 252 pages, 2nd Edition, ISBN: 978-975-16-2192-4

### Mehmet EKER

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Gaziantep/Türkiye

Dr. Ministry of Education, Gaziantep/Türkiye

[mehmeteker@hotmail.com](mailto:mehmeteker@hotmail.com) | ORCID: [0009-0005-4989-1080](https://orcid.org/0009-0005-4989-1080) ROR ID: [00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Kitap Değerlendirmesi Book Review

##### Geliş Tarihi Date Received

17 Mart 2024 17 March 2024

##### Kabul Tarihi Date Accepted

15 Mayıs 2024 15 May 2024

##### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2024 30 June 2024

##### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

##### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Eker). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Eker).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Eker, Mehmet. "Timurlularda Din-Devlet İlişkisi, Musa Şamil Yüksel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 252 sayfa, 2.Baskı, ISBN: 978-975-16-2192-4". *İlahiyat Akademi* 19 (Haziran 2024), 327-332.

Atıf/ Cite as DOI: [10.52886/ilak.1454515](https://doi.org/10.52886/ilak.1454515)

Eker, Mehmet. "Religion-State Relationship in the Timurids, Musa Şamil Yüksel (Ankara: Turkish Historical Society, 2021), 252 pages, 2nd Edition, ISBN: 978-975-16-2192-4". *Theological Academia* 19 (June 2024), 327-332. DOI: [10.52886/ilak.1454515](https://doi.org/10.52886/ilak.1454515)

## Öz

Bu kitap değerlendirmesinde Musa Şamil Yüksel'in doktora tezi olarak hazırladığı eseri tanıtılmaktadır. Eser, Timurlular (1370-1507) döneminde din ve devlet ilişkisini konu edinmektedir. Timurlu hükümdarlarının bireysel dindarlıkları ve din anlayışlarının devlet yöntemine yansımaları akıcı bir üslupla ele alınmıştır. Eser literatüre kültür tarihi yönünden katkı sağlamaktadır. Çalışmada, tartışmaya açık cümleler, sıklıkla düşülen tekrarlar, dipnot kullanımında benimsenen usul gibi sorun teşkil edecek taraflar vardır. Bu değerlendirmede tartışmaya açık cümleler incelenmiş, kitabın eksik olarak görülen yönlerinin giderilmesine dair öneriler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Devlet, Timurlular, Musa Şamil, Yüksel.

## Abstract

In this book review, the work prepared by Musa Şamil Yüksel as his doctoral thesis is introduced. The work deals with the relationship between religion and state during the Timurids (1370-1507). The individual religiosity of the Timurid rulers and the reflection of their understanding of religion on the state method are discussed in a fluent style. The work contributes to the literature in terms of cultural history. There are aspects of the study that may pose problems, such as controversial sentences, frequent repetitions, and the procedure adopted in the use of footnotes. In this evaluation, controversial sentences were examined and solutions were offered to eliminate the shortcomings of the book.

**Keywords:** Religion, State, Timurids, Musa Şamil, Yüksel.

Türkiye'de, inanç bağlamında din ve devlet ilişkisi ihmal edilen konulardandır. Tarih ve ilahiyat disiplinlerine dair müktesebat, ciddi bir metodoloji bilmek bu alanı aydınlatmak için elzemdir. Musa Şamil Yüksel, doktora tezi olarak hazırladığı bu çalışmada ihmal edilmiş bir alanı aydınlatmış, ilahiyat ve tarihin kesiştiği bir alanda emek mahsulü bir eser ortaya koymuştur.

Eser; araştırmanın kaynakları, giriş, üç bölüm, sonuç ve bibliyografyadan oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar, Timurlular'ın bir Türk-İslâm devleti oldukları için İslâm'ın devlete bakışını, İslâm tarihinde din-devlet ilişkisini işlemiştir. Ardından Timurlular kuruluncaya değin bu ilişkinin Türk devletlerinde nasıl tesis edildiğini genel bir çerçeve çizerek açıklanmaktadır.

Kitabın birinci bölümünü üç başlığa ayırmıştır. İlk başlıkta Timurlu hükümdarlarının dinî inançları ve dinî hayatlarına yer verilmiştir. Hükümdarların İslâmî vecibeleri ne denli yerine getirdikleri açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci başlıkta ise devletin idaresinde dinin etkisi irdelenmiştir. İlâveten, Timurluların hakimiyet anlayışı, Timurluların siyaset teorisi incelenmiştir. Birinci bölümün üçüncü başlığında ise Timurlu devlet idaresinde dinin etkisini gösteren uygulamalara yer

verilmiştir. Bunlar da şeriat-yasa, cihat, hac ibadeti, diğer bazı uygulamalar olarak sınıflandırılmıştır.

Kitabın ikinci bölümünde Timurlu hükümdarlarının din adamları ve dinî akımlarla olan ilişkileri incelenmiştir. Bu başlıkta Hükümdarların din adamlarına verdikleri önem, Timur'un Semerkand'a getirttiği din adamları, yapılan ilmî tartışmalar, Timur'un tasavvuf ehliyle olan münasebeti, Şahrüh'un yükselen Şîliğe karşı Sünnîliği desteklemesi irdelenmiştir. Bu başlıkta Şemseddin Kül'al, Emir Kül'al, Bahâeddin Nakşibend, Seyyid Berke, Zeyniddîn Ebû Bekr-i Tayabadî, Baba Sengü, Hâce Bâyezid, Şah Nimetullah Velî-yi Kirmânî, Hâce İshak-ı Huttelânî, Mevlânâ Türk-i Tûsî, Fazlullah-ı Hurufî zevatla olan ilişkiler ayrı ayrı ele alınmıştır.

Kitabın üçüncü ve son bölümünde Timurlularda dinî makamların ve dinî kurumların himaye edilmesine yer verilmiştir. Bu bölümde sadâret, şeyhülislâmlık, ihtisab, müderrislik, nikâbet gibi kavramlar işlenmiştir. Üçüncü bölümün ikinci konusu ise Timurlular döneminde cami, medrese, hankâh, türbe gibi dinî kurumlara yapılan hizmetlerdir.

Kitap, Timurlular gibi geniş bir coğrafyada hüküm sürmüş bir devletin din ile ilişkisine odaklanması açısından önemlidir. Zira Timur ve devleti hakkında yapılmış çeşitli araştırmalar varken dinî yönü ele alan çalışmalar eksiklik teşkil etmektedir. Bu alandaki bir boşluğu doldurması hasebiyle önemlidir. Öte yandan yazar eseri birincil kaynaklardan istifade ederek hazırlamıştır. Gerek dönem eserleri gerekse çağdaş araştırmalar çalışmada insicam halinde kullanılmıştır.

Eser oldukça anlaşılır ve akıcı üslupla kaleme alınmıştır. Bu husus eserden istifade edilmesini kolaylaştırmaktadır. Konular işlenirken kronolojik sıra takip edilmesi eserde bütünlük sağlanmıştır.

Eserde konunun bölümlendirilmesinin de genel olarak isabetli olduğu söylenebilir. Dinin etkisinin hem hükümdarlar hem de devlet açısından incelenmesi konunun kapsamlı bir şekilde işlenmesini sağlamıştır.

Çalışmada, olumsuz olarak kabul edilebilecek bazı noktalar bulunmaktadır. Örneğin kitapta geçen bazı cümleler tartışmaya açıktır. Nitekim şu cümle buna örnektir: "Selçuklularla birlikte Suriye'ye gelmiş olan hankahlar ve ribâtlarda Suriye ve Mısır'da çoğalarak buralarda tarikatların yayılmasına hizmet etmiştir." (Sayfa 13) Yazarın bu yargısına mukabil, Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), ilk hankahın, Ebû Haşîm el-Kûfî (ö. 150/767 [?]) tarafından Remle'de kurulduğunu söylemiştir.<sup>1</sup> Öte yandan ilk dönemlerden beri Şam coğrafyasının sûfilerin uğrak yeri olduğu aşikârdır. Zira Suriye'deki Lükâm Dağı sûfilerin inzivaya çekildikleri bir yerdir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmüddîn Ahmed b. Muhammed Câmî, *Nefahâtü'l-iüns min Hazarâti'l-kuds*, ed. William Nasolis vd. (Kalkûta: Matbaa-ı Lissi, 1858), 35. همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که به

رمله شام کردند

<sup>2</sup> Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa : İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 363.

Ayrıca, M. Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) verdiği bilgiye göre Kerrâmîler tarafından Kudüs ve civarında çeşitli hankahlar yapılmıştır.<sup>3</sup> Bunlar göz önünde bulundurulduğunda hankah ve ribatların Selçuklularla birlikte Suriye'ye geldiğini söylemek güçtür. Selçuklular'ın Ortadoğu'da hükümrân olması hankahların ve ribatların sayısını artırmış olabilir. Fakat onlarla geldiğini ispat etmek için ayrıca delil göstermek gerekmektedir.

Yazar: "XV. yüzyıl Türkistan tasavvufunun temsilcileri, ilahiyat da dâhil olmak üzere bütün kelâm ilmine karşıydılar." (Sayfa 122) Cümlesini Barthold'dan aktarır. Ancak bu yargının sorun teşkil eden tarafları vardır. İlk olarak, bahsedilen kelâm ve ilahiyat ilmine karşı olan "tasavvuf temsilcileri" kimlerdir? Sorusu akla gelir fakat yazar bu hususta örnekler vermeyerek konuyu müphem kılar. Yazarın "tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, felsefe, mantık, belâgat, Arap dili, hey'et ve hendese gibi hem nakli hem aklî ilim dallarında irili ufaklı yüz civarında eser yazmış ve eserlerin çoğu uzun zaman medreselerde okutulmuş büyük bir alimdir." (Sayfa 86) şeklinde tarif ettiği Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413), tasavvufa ilgi duymuş ve Hâce Alâeddin Attâr'a (ö. 802/1400) bağlanarak Nakşibendiyye tarikatına girmiş birisidir.<sup>4</sup> Hatta Attâr'dan önce Allah'ı tanıyamadığını da söylemiştir.<sup>5</sup> Çeşitli alanlarda birçok eserin müellifi Abdurrahman Câmî yine yazarın kendisinin de zikrettiği gibi (sayfa 37) Nakşibendî şeyhidir. Bunun gibi daha pek çok örnek zikredilebilir. Bu yönden bakıldığında cümlenin kapsamının açıklanması elzemdir. Yukarıda bahsettiğimiz zatların tasavvufun temsilcileri olduğu açıktır. Eğer bu kişiler kastedilmiyorsa kelâm ve ilahiyata karşı olanlar kimlerdir belirtilmesiyle konunun müphemliği giderilmelidir.

Yazarın Abdullah-ı Ensârî'yi tanıtma usulü birtakım problemler içermektedir. Abdullah-ı Ensârî hakkında şöyle der: "Sünnet konusunda ödün vermeyen Hanbelî muhaddisi Abdullah-ı Ensârî..." (Sayfa 195) "İmamları yüceltmenin Hanbelî düşüncesinde yeri olmadığından dolayı Hanbelî muhaddisi Abdullah-ı Ensârî ve hocası Hâce Ebû Abdullah-ı Takî'nin türbeleri ile Meşhed'deki VIII. İmam'ın türbesinin aynı anda himâyesi ilk anda tezat gibi görülebilir." (Sayfa 196)

Yazar, Abdullah-ı Ensârî'nin (ö. 481/1089) Hanbelî olduğunu vurgulamasına, hayatından kısaca bahsetmesine rağmen (sayfa 113-114) sûfî olduğundan bahsetmemiştir. Abdullah-ı Ensârî'yi "mutaassıp Hanbelî mezhebine" (sayfa 113) müntesip olarak tanıtması, Ensârî'nin yalnızca mutaassıp bir hadisçi olduğu izlenimi vermektedir. Halbuki Ensârî'nin tasavvuf alanında birçok eser telif ettiği bilinmektedir. Üstelik yazar bu eserlerden *Tabakâtü's-sûfiyye*'yi kendi çalışmasında kaynak olarak kullanmıştır. Yazar *Tabakâtü's-sûfiyye*'yi bizzat şöyle tanıtmıştır: "...mutasavvıfların hayatını ele almakta ve bu kimselerin menkıbeleri ve sözlerinin

<sup>3</sup> Muhsin Keyani, *Hankahlar Tarihi*, çev. Süleyman Gökbulut - Ali Ertuğrul (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 163.

<sup>4</sup> Hamid Algar, *Nakşibendilik*, çev. Asım Cüneyd Köksal vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 563.

<sup>5</sup> Câmî, *Nefahâtü'l-üns min Hazarâti'l-kuds*, 445.

yanı sıra bazı tasavvufî deyimler de açıklanmaktadır.”(sayfa XXX) Tasavvuf alanında birçok eser yazmış, pir-i tarikat, şeyhü'l-horasân, şeyhüşşüyûh<sup>6</sup> gibi unvanları olan bir kişinin sûfî kimliğinin Hanbelî kimliğinin önündedir çıkarımda bulunulabilir.

Eserin olumsuz denilebilecek diğer bir yanı sıklıkla tekrara düşülmesidir. Örneğin; Hâce Şehabeddin Ebü'l-Mekarim'in Câm şeyhlerinin soyundan gelmesi (sayfa 113, 170,183) Abdullah-ı Ensarî'nin Hanbelî olması (Sayfa 113, 195, 196) Uluğ Bey'in İslam'a uygun olmayan çeşitli eğlenceler düzenletmesi (sayfa 33, 120) Uluğ Bey'in şeriattan ziyade Moğol yasasıyla hükmetme taraftarı olması (sayfa 55,123) ve Timur'un satranç oynaması (sayfa 29,38,54,212,199) bu tekrarlardan birkaçıdır. Elbette bu durum konuların iç içe girmesi sebebiyle bir bilginin birkaç farklı yönünden istifade etmek amacıyla çeşitli tekrarlara düşüldüğü şeklinde izah edilebilir.

Eserde bazı hususlarda birlik sağlanması gerekmektedir. Mesela, Şahrüh'un okuduğu fıkıh kitaplarının isimlerini “Vekâye, Hidâye, Salât-ı Mesudî” (Sayfa 30) şeklinde müellif ismi zikretmeksizin verilirken, hemen diğer sayfada Memlük sultanı Çakmak'ın Şahrüh'tan istediği eserleri “Tevilât-ı Hücçet-i Ehli Sünnet (Ebû Mansur-ı Maturidî), Tefsir-i Kebir (Fahreddin er-Razî)...” (Sayfa 31) şeklinde bahsedilmiştir. Bu husustaki çelişkilerin giderilerek birbiriyle örtüşen, bütüncül bir usul takip edilmelidir.

Bir öneri olarak, yazarın şeriat-yasa ile ilgili izahları genişletilebilir. Yasanın Çağatay ülkesindeki işleyişi, Timur'a gelinceye kadar toplum üzerinde ne gibi etkileri olduğu konusunda daha geniş bilgiler verilmesi gerekir.

Şekilsel bir sorun olarak eserin dipnot kullanımı da eserden istifade etmeyi güçleştiren etkenlerden birisidir. MF, MİS, MM, MN, RAH, RCN, SA şeklinde dipnot verilmesi okuyucuyu tekrar tekrar kısaltmalar listesine bakmak durumunda bırakmaktadır. Kaynak kullanımı açısından zengin bir çalışmada bu durum okuyucu açısından yorucu olmaktadır.

Öte yandan eserde paragraf uzunluğunu geçen doğrudan alıntılarda punto farkının olmadığı görülür. Doğrudan alıntının olduğu yerler farklı punto ile (sayfa 93,53) yazılmalıdır.

Özetle eser inanç bağlamında din ve devlet ilişkisini başarılı şekilde ele almış, literatürdeki eksikliği gidermiştir. Konu ile alakalı birincil kaynaklar zengin şekilde kullanılmıştır. Çalışmanın dili akıcı ve anlaşılırdır. Bu minvâlden bakıldığında eser başarılı sayılabilir. Birçok araştırmaya da öncülük edebilir. Öte yandan zikredilen tartışmalı cümlelere açıklık getirilmelidir. Dipnotların revize edilmesi elzemdir.

<sup>6</sup> Tahsin Yazıcı - Süleyman Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

---

Olumsuz olarak zikredilen hususların da diğer baskılarda gözden geçirilmesi eserin değerine katkı sağlayacaktır.

### **Kaynakça/References**

- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. çev. Asım Cüneyd Köksal vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. Bursa : İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefahâtü'l-üns min Hazarâti'l-kuds*. ed. William Nasolis vd. Kalküta: Matbaa-ı Lissi, 1858.
- Keyani, Muhsin. *Hankahlar Tarihi*. çev. Süleyman Gökbulut - Ali Ertuğrul. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Yazıcı, Tahsin - Uludağ, Süleyman. "Herevî, Hâce Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yüksel, Musa Şamil. *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 2021.

**Düzeltilme/Erratum**

2017 yılı 5. sayıda yayınlanan “جدلية التحول المذهبي ونتائجه” başlıklı makalede düzeltmeler aşağıdaki gibidir.

**Düzeltilme Açıklaması**

2017 yılı 5. sayıda yayınlanan “جدلية التحول المذهبي ونتائجه” başlıklı makalede yazarın adı yanlışlıkla “Samir Omer SEYYİD” olarak yazılmıştır. Yazarın adı “Samir Omar Kamel Hassan Sayed”dir.

**Makale URL:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak/issue/37511/434691>

## Yayın İlkeleri/Publishing Principles

- İlahiyat Akademi dergisinde sadece dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamaktadır. Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. / Journal of Theological Academia publishes studies such as articles, book reviews and symposium evaluations only in the field of religious studies (Sofia and Human Sciences/Religion). Submitted articles should be in accordance with the purpose and scope of the journal.
- İlahiyat Akademi dergisinin yazım dili Türkçedir. Bunun yanı sıra Arapça ve İngilizce makaleler kabul edilmektedir. / The writing language of journal of Theological Academia is Turkish. In addition, articles in Arabic and English are accepted.
- Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir. / Arabic articles must also contain Turkish and English titles and abstracts, as well as a bibliography written using the Latin Alphabet.
- Makale hacminin 4.000-9.000 kelime aralığında olması tavsiye edilmektedir. / It is recommended that the article volume be between 4,000-9,000 words.
- Tercme türünde gelen makalelerin işleme alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belli sayıda (en az 5) atıf alması şartı aranmaktadır. / In order for the articles in the translation type to be processed, it is required to have a certain number of (at least 5) citations in the original language of the article.
- Yayınlanmak zere gönderilen makaleler n kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrol aşamalarından geirilmektedir. n kontrol aşamasında  defa incelendiği halde bu süreçten geemeyen alışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. / The articles sent for publication are subjected to pre-control, plagiarism screening, referee evaluation and Turkish-English language control stages. The work, which does not pass this process even though it has been examined three times during the Pre-control stage, is returned to the author and is not processed again in the same publication period.
- Hakemden geen makalelerin 400-550 kelimelik özet içermesi talep edilmektedir. / Articles approved by the referees are requested to contain an abstract of 400-550 words.
- Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından ieriği ve gnderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir. / Original, unpublished articles that are not in the evaluation process

in another journal and whose content and submission have been approved by each author are accepted for evaluation.

- Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. / Authors own the copyright of their works published in the journal and their works are published under the CC-BY-NC 4.0 license.
- Çalışmalar derginin yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır. / Studies must be prepared in accordance with the journal's writing rules.
- Makaleler DergiPark üzerinden "Makale Gönder" sekmesinden elektronik olarak gönderilmelidir. / Articles must be sent electronically via the "Send Article" tab on DergiPark.
- Tüm belge ve dosyalar Word belgesi (.doc veya .docx) olarak sunulmalıdır. / All documents and files must be submitted as Word documents (.doc or .docx).
- Dergiye gönderilen yazıların ilk sayfasında yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır.

bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi> / On the first page of the articles sent to the journal, the author's name and institutional information should be written in accordance with the ISNAD Citation System. see. <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/3-author-name-and-institution-information/>

- İSNAD Atf Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir. / Articles that do not use the ISNAD Citation System are returned to the author for correction.
- Derginin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. / All expenses of the journal are covered by the Publisher. Article publication and article processing in the journal are not subject to a fee. There is no processing fee or submission fee for articles submitted to the journal or accepted for publication.
- Makale yayınlanmak üzere Dergi'ye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez. / After the article is sent to the Journal for publication, the names of any of the authors cannot be deleted from the list of authors without the written consent of all authors, a new name cannot be added as an author, and the order of authors cannot be changed.
- Kitap kritikleri için 50-100 kelimelik Türkçe ve İngilizce özete yer verilmeli, kaynakçada ise en az bir eser (Kritik edilen eser olabilir.) bulunmalıdır. / For book

critics, the article should be maximum 1500 words, Turkish and English abstracts of 50-100 words should be included, and there should be at least one work (It may be a work that is criticized.) in the bibliography.

- Makale sonunda, kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. / At the end of the article, before the bibliography, a declaration of contribution of the researchers, a statement of support and acknowledgment, if any, and a statement of conflict should be included.
- Etik Kurul onayı gerektiren makaleler için Etik Kurul onayı alınmalı ve bu onay (kurul adı, tarih ve numarası) makalenin ilk sayfasında ve yöntem bölümünde belirtilmelidir. Etik Kurul onayı gerektiren araştırmalar için lütfen Derginin Etik İlkeleri ve Yayın Politikası'nı inceleyiniz. / Ethics Committee approval should be obtained for articles that require Ethics Committee approval, and this approval (committee name, date and number) should be stated on the first page of the article and in the method section. For research that requires Ethics Committee approval, please review the Journal's Ethical Principles and Publication Policy.

## Yazım Kuralları/Writing Rules

Dergiye gönderilen yazıların şekil özellikleri şu kriterlere uygun olmalıdır:

- Sayfa Boyutu: B5(ISO) 17,6x25cm / Page Size: B5(ISO) 17.6x25cm
- Kenar Boşlukları: Üst 2,5cm; Alt 1,8cm; Sol 2,5cm; Sağ 2cm Cilt Payı: 0; Cilt Payı Yeri: Sol / Margins: Top 2.5cm; Bottom 1.8cm; Left 2.5cm; Right 2cm Gutter: 0; Gutter Location: Left
- Başlıklandırma: Ana Başlık: İlk harfler büyük, geri kalanlar küçük; 14 punto; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: yok; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek / Title: Main Title: First letters are uppercase, the rest are lowercase; 14 points; Indent: Left-right 0cm; Special: none; Range: before-after 6nk; Line spacing: single
- Öz: Başlık 10 punto, Öz Metni: 9 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: İlk satır; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak). / Abstract: The title is 10 pt, Abstract text is 9 pt. Paragraph; Indent: Left-right 0cm; Special: First line; Value: 1cm; Range: before-after 6nk; Line spacing: odd; (Indent and spacing options will be unchecked).
- Makale Metni: 10 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: İlk satır; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak). / Article Text: 10 pt. Paragraph; Indent: Left-right 0cm; Special: First line; Value: 1cm; Range: before-after 6nk; Line spacing: odd; (Indent and spacing options will be unchecked).

- Dipnot: 8 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: yok; Aralık: önce-sonra 0nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak). / Footnote: 8 points. Paragraph; Indent: Left-right 0cm; Special: none; Range: before-after 0nk; Line spacing: odd; (Indent and spacing options will be unchecked).