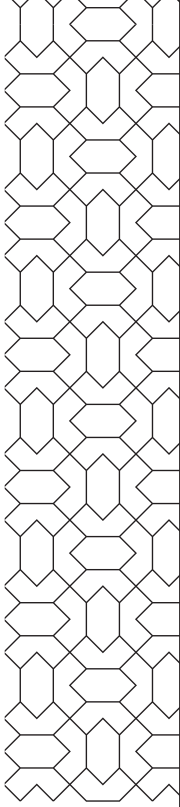






BOZİFDER



e-ISSN 2458-9934

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

YIL/YEAR:13  
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE 2024

SAYI/ISSUE: 25

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]  
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZİFDER]

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi  
*On Behalf on Yozgat Bozok University Theology Faculty Owner Dean*

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR [abdulkadir.dundar@yobu.edu.tr](mailto:abdulkadir.dundar@yobu.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Baş Editör  
*Editor-in Chief*

Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ [edibe.boyraz@bozok.edu.tr](mailto:edibe.boyraz@bozok.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Editörü  
*Publication Editor*

Arş. Gör. Emre KARADAVUT [emre.karadavut@yobu.edu.tr](mailto:emre.karadavut@yobu.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Arapça Dil Editörü  
*Arabic Language Editor*

Arş. Gör. Alper ÇIRPAN [alper.cirpan@yobu.edu.tr](mailto:alper.cirpan@yobu.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

İngilizce Dil Editörü  
*English Language Editor*

Arş. Gör. Emre KARADAVUT [emre.karadavut@yobu.edu.tr](mailto:emre.karadavut@yobu.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri)  
*Field Editors (Basic Islamic Sciences)*

Doç. Dr. Halil ÖZTÜRK [halil.ozturk@bozok.edu.tr](mailto:halil.ozturk@bozok.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba YILDIRIM [uysaltugba1992@gmail.com](mailto:uysaltugba1992@gmail.com)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK [sumeyra.calik@bozok.edu.tr](mailto:sumeyra.calik@bozok.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Öğr. Gör. Münevver Bayram [munevver.bayram@bozok.edu.tr](mailto:munevver.bayram@bozok.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Öğr. Gör. Yasin BEDİR [yasin.bedir@bozok.edu.tr](mailto:yasin.bedir@bozok.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Öğr. Gör. Abdülaziz ŞEKER [abdulaziz.seker@asbu.edu.tr](mailto:abdulaziz.seker@asbu.edu.tr)  
Kurum: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Arş. Gör. Alper ÇIRPAN [alper.cirpan@yobu.edu.tr](mailto:alper.cirpan@yobu.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yeter ÖZDEMİR [yeter.ozdemir@yobu.edu.tr](mailto:yeter.ozdemir@yobu.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri)  
*Field Editors (Philosophy and Religious Sciences)*

Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA [aliya.sharafullina@bozok.edu.tr](mailto:aliya.sharafullina@bozok.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN [fatma.gocmen@bozok.edu.tr](mailto:fatma.gocmen@bozok.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN [esma.yakin@yobu.edu.tr](mailto:esma.yakin@yobu.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR [r.eymen.bakir@bozok.edu.tr](mailto:r.eymen.bakir@bozok.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları)  
*Field Editors (Islamic History and Arts)*

Arş. Gör. Emre KARADAVUT [emre.karadavut@yobu.edu.tr](mailto:emre.karadavut@yobu.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY [tugba.sahbaz@yobu.edu.tr](mailto:tugba.sahbaz@yobu.edu.tr)  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

**Yayın Kurulu**  
**Editorial Board**

Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU  
aislam@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Durmuş ARIK  
darik@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Halis DEMİR  
halisdemir@cumhuriyet.edu.tr Kurum: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ  
igorkas@aku.edu.tr Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. İsmail PIRLANTA  
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet YOLCU  
myolcu@beu.edu.tr Kurum: Bitlis Eren Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Suat ERDEM  
suaterdem@aybu.edu.tr Kurum: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ  
talip.ozdes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer DEMİR  
omer.demir@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet TIRAŞCI  
mtirasci@ybu.edu.tr Kurum: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Gülhan TÜRK  
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ  
mehmet.altuntas@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT  
mehmet.tozluhurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ  
mnecati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Orhan YILMAZ  
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ümit Harun AKKAYA  
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yusuf AKGÜL  
yusuf.akgul@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ali BINOL  
ali.binol@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV  
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Didar SHAUYENOV  
didar.shauyenov@ayu.edu.kz Kurum: Ahmet Yesevi Üniversitesi, KAZAKİSTAN

Dr. Öğr. Üyesi Müntheha BEKİ  
muntheha.beki@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Periyot**  
*Period*

Yılda 2 Sayı / Biannual

**Grafik Tasarım ve**  
**Uygulama**  
*Graphic Design Practice*

TAVOOS

**Basım Yeri**  
*Place of Publication*

Vadi Grafik-Sertifika No: 47479

**Baskı Tarihi**  
*Publication Date*

HAZİRAN / JUNE 2024

**Yazışma Adresi**  
*Correspondence*  
*Address*

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi,  
Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat

**Tel /Phone**  
**Faks /Fax**

+90 (354) 242 11 20 (pbx)  
+90 (354) 242 11 21

**URL**

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

**e-posta**  
**e-mail**

bozokilahiyatdergisi@gmail.com

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)**, **ASOSINDEX** ve **SOBİAD** tarafından taranan, **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makalelerini, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimizde **İSNAD** Atf Sistemi yazım kuralları geçerlidir ve yayımlanan tüm makaleler **iThenticate** intihal programı ile taranmaktadır.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)**, **ASOSINDEX** and **SOBİAD**, be included in **İSAM** data base and **TUBİTAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All articles published in our journal are scanned with iThenticate plagiarism program and The **İSNAD** Citation Style spelling rules are valid.

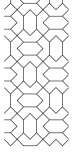
#### **Danışma Kurulu / Advisory Board:**

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Adem APAK (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halim ÖZNERHAN (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şaban ALI DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Temel YEŐLYURT (Kastamonu Üniversitesi)  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yaşar TÜRKBEN (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yusuf YILDIRIM (Bandırma Onyedİ Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)







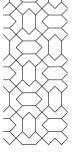
## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

13 EDITÖRDEN

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 15-42 İBRAHİM EL-KÛNÎ'NİN ROMANLARINDA TANNİS VE ATLANTİS EFSANESİ  
The Myth of Tannis and Atlantis in Ibrahim al-Qūnī's Novels  
**Metin PARILDI**  
**Mücahit TANRIBUYURDU**
- 43-72 EVLENECEK ADAYLARIN BİRBİRİNE BAKMALARININ ŞER'İ SINIRLARI  
The Sharī'ah Limits for Candidates of Spouse to Looking at Each Other  
**Sezai BEKDEMİR**
- 73-102 ZUHRUF SÛRESİ 88. ÂYET BAĞLAMINDA DİLBİLİMSEL TEFSİRİN İMKÂNI  
Possibility of Linguistic Interpretation in the Context of 88<sup>th</sup> Verse of Surah Zukhruf  
**Süleyman PAK**
- 103-143 FİLİSTİNLİ YAZAR ABDULLAH BERGÛSÎ'NİN *YOLDAKİ MÛHENDİS: GÖLGELERİN PRENSİ* ADLI ESERİNİN HAPİSHANE EDEBİYATI BAĞLAMINDA TAHLİLİ  
Analysis of Palestinian Writer Abdullah Barghouti's Work Called *The Engineer on the Road: Prince of Shadows* in the Context of Prison Literature  
**İsa GÜCEYÜZ**  
**Reyhan ÖNAL**
- 145-169 EL-MELİKÜ'D-DİLLİL İMRUÜLKAYS'IN KONSTANTİNİYE YOLUNDA GÖNÜL DÜNYASINDAN YANSIMALAR  
Reflections From the World of Heart of al-Malik al-Dillil Imru' al-Qays on The Path to Constantinople  
**Mehmet YENİCE**  
**İsmail AKCAOĞLU**

- 171-203 **ARAP DİLİ VE BELAGATİNDE LAFIZ VE MANA İLİŞKİSİNE DAİR BİR İNCELEME**  
A Study on The Relationship Between Text and Meaning in Arabic Language and Rhetoric  
**Süleyman CESUR**
- 205-245 **HANEFÎ USÛLÜNDEKİ SEBEP, İLLET VE ŞART KAVRAMLARI BAĞLAMINDA HAKSIZ FİİL SORUMLULUĞUNDA İLLİYET BAĞI UNSURU**  
The Element Relation of Causality in Tort Liability in The Context of “Sabab”, “Illat” and “Condition” Concepts in the Hanafi Method  
**Üveys ATEŞ**
- 247-282 **FIKİH-KIRAAT İLMİ BAĞLAMINDA TEKLİFİ HÜKÜMLERDEN “VÂCİP” KAVRAMININ ANALİZİ**  
An Analysis of the Concept of “Wājib” among Taklîfî Ahkām in the Context of Fiqh- Qirā’ah Science  
**Yunus YALÇIN**
- 283-306 **ARAP DİLİNDE İKTİBAS, TAZMİN VE İRSÂL-İ MESEL KAVRAMLARININ SÖZ AKTARIM KAYNAKLARI BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ**  
A Comparative Analysis of the Concepts of Iqtibās, Taẓmīn and Irsāl-i Mathal in Arabic Language in Terms of Sources of Word Transfer  
**Yunus ÇAKIR**
- 307-332 **İBN RÜŞD’DE DUYUMSAMA**  
Averroes on Sensation  
**Hatice GÖKTAŞ**
- 333-360 **MOLLA RECEP ALİ TEBRİZÎ’NİN *İSBÂT-I VÂCİB* ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA MOLLA SADRÂ ELEŞTİRİSİ VE TEBRİZÎ’YE YAPILAN İTİRAZLAR**  
Mullā Rajab Ali Tabrizī’s Criticism of Mullā Sadrā in the Context of his Treatise *İsbāt al-Wājib* and Objections to Tabrizī  
**Sinan YILMAZ**
- 361-397 **ANKEBÛT SÛRESİ 45. AYETİN İBADET-AHLAK İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE TAHLİLİ**  
Analysis of 45th Verse of Surah al-Ankabūt within the Framework of the Relationship between Worship and Morality  
**Salih ERYİĞİT**



## EDİTÖRDEN

Değerli Okuyucularımız,  
Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak, dergimizin 25. sayısını sizlerle buluşturmanın sevinci içerisindeyiz. Dergi ekibi olarak yayın kriterlerimiz ve süregelen ilkeli yayıncılık anlayışımızla dergimizde yer alan her bir makaleyi özgün ve nitelikli çalışmalar olarak ilim ve düşünce dünyasına kazandırmanın kararlılığı içerisinde görevimize titizlik ve özveri ile devam etmekteyiz. Kaliteyi esas alan anlayışıyla ve tarandığı dizinlerle akademi dünyasında saygın bir konuma sahip olan dergimiz, görünürlük düzeyini ulusal ve uluslararası akademi platformlarında daha da artıma gayesini taşımaktadır.

Dergimizin güncel sayısında on iki araştırma makalesi mevcut olup, siz değerli okuyucularımızın istifadesine sunulan bu çalışmalar kolektif bir emeğin ürünüdür. Yayın sürecinin tüm aşamalarında sunulan kıymetli katkılar şüphesiz ki dergimizin geçmişten gelen birikim ve tecrübelerini muhafaza ederken, gelecekte yer alacağını temenni ettiğimiz platformlara taşınmasına zemin hazırlamaktadır. Bu amaca yönelik olarak dergimiz adına özverili çalışmalarda bulunmuş olan ve bu sayıda görevi kendisinden devraldığım fakültemiz öğretim üyesi Doç. Dr. Selahattin YAKUT hocamıza teşekkürlerimi sunmak isterim. Bu vesileyle dergimize katkı sunan başta Fakülte dekanımız Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR hocamız olmak üzere, dil editörleri Arş. Gör. Alper ÇIRPAN, Arş. Gör. Emre KARADAVUT; Temel İslam Bilimleri alan editörleri Doç. Dr. Halil ÖZTÜRK, Dr. Öğr. Üyesi Tuğba YILDIRIM, Öğr.

Gör. Abdülaziz ŞEKER, Öğr. Gör. Münevver BAYRAM, Öğr. Gör. Nevriye Sümevra ÇALIK, Öğr. Gör. Yasin BEDİR, Arş. Gör. Alper ÇIRPAN, Arş. Gör. Yeter ÖZDEMİR; Felsefe ve Din Bilimleri alan editörleri Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA, Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN, Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN, Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR; İslam Tarihi ve Sanatları alan editörleri Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY ve Arş. Gör. Emre KARADAVUT ile Danışma Kurulu üyelerimize, Yayın Kurulu üyelerimize, kıymetli çalışmalarınıyla dergimizi ve düşünce dünyamızı zenginleştiren yazarlara, dergimize gönderilen makaleleri büyük bir titizlikle değerlendiren akademisyenlere ve dergimizin yayınlanma sürecinde özveri ile çalışarak emeğini esirgemeyen editör yardımcımız Arş. Gör. Emre KARADAVUT'a teşekkür ediyorum.

Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle...

30 Haziran 2024

Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ

Baş Editör



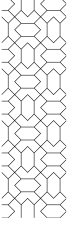
BOZOK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

# ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 13 | SAYI / ISSUE (2024/25)





# İBRAHİM EL-KÛNÎ'NİN ROMANLARINDA TANNİS VE ATLANTİS EFSANESİ

The Myth of Tannis and Atlantis in Ibrahim al-Qūnī's Novels

## Metin PARILDI

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye.  
Prof., Erciyes University Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kayseri, Türkiye.  
[mparildi@erciyes.edu.tr](mailto:mparildi@erciyes.edu.tr), ORCID: 0000-0002-2551-736X

## Mücahit TANRIBUYURDU

Öğr. Gör., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kırşehir, Türkiye.  
Lecturer, Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kırşehir, Türkiye.  
[m.tanribuyurdu@ahievran.edu.tr](mailto:m.tanribuyurdu@ahievran.edu.tr), ORCID: 0000-0002-7291-7550

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

**Geliş Tarihi / Received:** 17 Ocak / January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Mart / March 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages: 15-41**

**Atıf / Citation:** Parıldı, Metin – Tanrıbuyurdu, Mücahit. "İbrahim El-Kūnī'nin Romanlarında Tannis ve Atlantis Efsanesi [The Myth of Tannis and Atlantis in Ibrahim al-Qūnī's Novels]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 25 (Haziran / June 2024): 15-41.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1421570>

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

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

## Öz

Bu makale, Libya asıllı ünlü Arap yazar İbrahim el-Kûnî'nin romanlarında işlediği, Tuareg kültüründe merkezi bir yeri olan Tannis ve Atlantis efsanesini incelemektedir. Bu efsane, dünya tarihinde çok ünlü ve önemli bir efsane olan Atlantis efsanesiyle bazı benzerlikler taşımaktadır. Ancak Tannis ve Atlantis efsanesi neredeyse hiç tanınmayan bir kavim olan Tuareglerin yaşamını, tarihini, inançlarını ve kültürünü biçimlendirmede büyük bir rol oynamıştır. Makalede, el-Kûnî'nin Tannis ve Atlantis efsanesine deşindiği romanları incelenmiştir. Romanlardaki efsanevi unsurlar, karakterler, mekânlar, olaylar ve temalar, efsanenin ilk yazılı orijinal kaynağı olan Platon'un *Diyaloğlar*'ındaki şekliyle karşılaştırılmıştır. Ayrıca, efsanenin Tuareg kültürüne ve el-Kûnî'nin edebi tarzına yaptığı etkiler, diğer akademik çalışmalar ve kaynaklarla desteklenmiştir. Makale, Tannis ve Atlantis efsanesinin, dünyaca bilinen Atlantis efsanesiyle benzerlikler taşısa da aynı efsane olmadığını göstermiştir. Tannis ve Atlantis efsanesi, Tuareglerin dini inancını şekillendirmede merkezi bir role sahip olmuştur. Aynı zamanda, tarih ve sosyal hayat açısından da Tuareglerin hayatına etki etmiştir. El-Kûnî, bu efsaneyi romanlarında etkili bir şekilde kullanarak, hem Tuareg hayatını gerçekçi bir şekilde sunmuş hem de mensubu olduğu Tuareg toplumunun tarihini, inançlarını ve kültürünü koruma ve tanıtma imkânı oluşturmuştur.

*Anahtar Kelimeler:* Arap Dili ve Belagati, Çağdaş Arap Edebiyatı, İbrahim el-Kûnî, Tuaregler, Tannis ve Atlantis Efsanesi.

## Abstract

This article examines the myth of Tannis and Atlantis, a central myth of the Tuareg culture, which the famous Libyan Arab writer İbrahim al-Qûnî explores in his novels. This legend bears some similarities with the legend of Atlantis, a very famous and important legend in world history. However, it has played a major role in shaping the life, history, beliefs and culture of the Tuareg, an almost unknown tribe. In the article, al-Qûnî's novels in which he touches on the myth of Tannis and Atlantis are examined. It compares the mythical elements, characters, settings, events and themes of the novels with the first original written source of the myth, Plato's *Dialogues*. Furthermore, the influence of the legend on Tuareg culture and al-Qûnî's literary style is supported by other academic works and sources. The article has shown that the myth of Tannis is not the same myth as Atlantis, even though it bears similarities to the well-known myth of Atlantis. The myth of Tannis and Atlantis have played a central role in shaping Tuareg religious belief. At the same time, it has affected the lives of the Tuareg people in terms of history and social life. By using this legend effectively in his novels, al-Qûnî has not only presented Tuareg life in a realistic way, but also created the opportunity to preserve and promote the history, beliefs and culture of the Tuareg community to which he belongs.

*Keywords:* Arabic Language and Rhetoric, Contemporary Arabic Literature, İbrahim al-Qûnî, Tuaregs, The Myth of Tannis and Atlantis.



## Giriş\*

Makale, İbrahim el-Kûnî'nin romanlarında sıkça değindiği “Tannis ve Atlantis” efsanesini ele almaktadır. Tuareg halkının en önemli efsanelerinden biri olan “Tannis ve Atlantis” efsanesi Tuareg kabilesinin tarihi, dini ve kültürel boyutlarına ışık tutmaktadır. Efsane ile Tuareg kabilesinin ilişkisi makalenin özünü oluşturmaktadır. Bunun yanında isim benzerliğinden dolayı Yunan mitolojisindeki “Atlantis” efsanesi ile Tuareg mitolojisindeki “Tannis ve Atlantis” efsaneleri benzer ve farklı yönlerden karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Konu, el-Kûnî'nin romanları üzerinden ele alınmaktadır. Dolayısıyla konunun kapsamı yazarın romanlarıyla sınırlı tutulmuştur.

Libya romanının 1960'lı yılların başında ortaya çıktığı kabul edilir. Zira ilk Libya romanı olduğu iddia edilen Muhammed Ferîd Seyyâle'nin (öl. 2008) *İtirâfâtü insân* isimli romanı 1961 yılında yayımlanmıştır.<sup>1</sup> Libya romanının Mısır romanıyla kıyaslandığında oldukça geç sayılabilecek bir dönemde ortaya çıkması Libya'nın uzun yıllar yaşadığı işgallerle ve bununla bağlantılı olarak Libya'da petrolün bulunduğu zamana kadar süren aşırı yoksullukla ilişkilendirilir.<sup>2</sup>

Arap romanında çöl, üzerinde neredeyse hiç durulmayan temalardan biridir. Çölü romanlarında ana mekân olarak kullanan ilk Arap romancı Abdurrahman Münîf'tir.<sup>3</sup> Fakat “çöl romanı” denilen türün kurucusu İbrahim el-Kûnî'dir. Çünkü o, çölü ve içindeki tüm unsurları neredeyse romanlarının tamamında ele alan dünyadaki tek romancıdır. Bundan dolayı el-Kûnî çöl romanının “manevi babası” olarak kabul edilir.<sup>4</sup>

\* Bu makale, Prof. Dr. Metin Parıldi danışmanlığında Öğr. Gör. Mücahit Tanrıbuyurdu tarafından hazırlanan *İbrahim el-Kûnî'nin 'el-Husûf' Adlı Roman Dörtlemesi Üzerine Bir İnceleme* başlıklı doktora tezi (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Devam Eden Doktora Tezi” esas alınıp gözden geçirilerek hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Bin Uğayden Hayat, *Álemu's-serdi fî rivâyeti's-Sehara C: 1-2 li İbrahim el-Kûnî* (Guelma: Cami'a 08 May 1945, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 23.

<sup>2</sup> Su'âd el-Meşşât es-Sâih, “er-Rivâyetü'l-Lîbiyye: en-Neş'e ve't-Tatavvur”, *Mecelle el-Akâdemîyye li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 9 (2015), 63.

<sup>3</sup> Roger Allen, “er-Rivâyetü'l-Arabiyye ve't-Terceme”, *er-Rivâyetü'l-Arabiyye* (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatâniyyü li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 2008), 1/137.

<sup>4</sup> 'Ukkâzî Şerîf, *es-Sahrá ve tákâtühü't-termîziyye fî a'mâli İbrahim el-Kûnî* (Vurkla: Cami'a Kâsidi Mirbâh, Doktora Tezi, 2018), 7.

Libyalı edebiyatçı İbrahim el-Kûnî, 1948 yılında Libya'nın güneyindeki Gadamis ili sınırları içinde dünyaya gelmiş, ilk ve orta öğrenimini Gadamis ve Sebha illerinde tamamladıktan sonra 1970 yılında yükseköğrenim için Rusya'ya gitmiştir. 1977 yılında Moskova'daki Uluslararası Gorki Edebiyat Akademisi'nde yüksek lisansını tamamlamıştır. Genç yaşlarda yazı hayatına başlayan el-Kûnî pek çok dergi ve gazetede yazarlık yapmıştır. Rusya, Polonya ve İsviçre'deki Libya büyükelçiliklerinde çeşitli görevlerde bulunan<sup>5</sup> el-Kûnî, şu anda İspanya'da yaşamakta ve yazın hayatına devam etmektedir.

Hikâye yazmaya gençlik döneminden itibaren başlayan el-Kûnî, ilk romanını 1989 yılında yazmıştır. Edebiyatın yanında tarih, felsefe ve dil ilimleriyle de ilgilenen yazar seksenden fazla eser ortaya koymuştur. Sekiz dil bilen yazar<sup>6</sup> ulusal ve uluslararası pek çok ödüle layık görülmüştür.<sup>7</sup>

El-Kûnî'nin romanlarında odak nokta mensubu olduğu Tuareg kabilesi ve bu kabilenin yaşadığı Büyük Sahra Çölü'dür. Çöl ortamını ve bu ortamda yaşayan Tuareglerin kültürünü dünyanın dikkatine sunan el-Kûnî özellikle Batı âleminde büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. O, daha önce pek bilinmeyen, dünyadan izole bir kavmin tüm kültürel unsurlarını romanlarında ele almıştır. Böylece hem mensubu olduğu kabileyi gerçekçi bir şekilde dünyaya tanıtmış hem de unutulmaya yüz tutmuş bir medeniyetin varlığının sürdürülmesine katkıda bulunmuştur.

El-Kûnî'nin mensubu olduğu Tuaregler Sahra Çölü'nde göçebe olarak yaşayan, saf ve temiz, doğası bozulmamış bir kabiledir. Müslüman olan Tuareglerin eski dinlerine ait bazı unsurları halen yaşattıkları bilinmektedir.<sup>8</sup> Bu durum el-Kûnî'nin eserlerinde açıkça kendini göstermektedir.

<sup>5</sup> İlhâm Mukadder - Sîhâm Hâcîh, *el-Bünyetü's-serdiyye fi rivâyeti "el-Verem" li İbrahim el-Kûnî* (Mîsîla: Camî'a Muhammed Budiyâf, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 8, 9.

<sup>6</sup> ed-Dâviye Berik, "Usturatü'l-Fezâi's-Sahrâvi fi Rivâyâti İbrahim el-Kûnî", *Mecelle Cili'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye* 68 (2021), 95.

<sup>7</sup> Editör, "İbrahim el-Kûnî", *Sheikh Zayed Book Award* (2008).

<sup>8</sup> Elena Imen Carruba, "Mythical Realism in North African Fiction: Ibrahim Al-Koni's Gold Dust and The Bleeding of the Stone", *Journal of Comparative Literature and Aesthetics* 41/1-2 (2018), 105.

Genel kaniya göre, tarih öncesi dönemlerde yaşayan insanlar, bir taraftan doğada meydana gelen ve kendilerini zor durumda bırakan, anlayamadıkları olayları açıklamak ve anlamlandırmak, diğer yandan da hayat, ölüm ve varlıkla ilgili sorularına cevap bulmak için efsaneler oluşturmuşlardır.<sup>9</sup> Göçebe hayat tarzını sürdüren Tuareglere ait pek çok efsane bulunmaktadır. Zira hem yaşadıkları hayat tarzı hem yaşadıkları ortam efsane üretmeye uygundur. Büyük çoğunluğu göçebe hayat süren Tuaregler diğer göçebe toplumlar gibi inanç ve kültürlerini efsaneler, destanlar ve halk hikâyeleri aracılığıyla sözlü olarak nesilden nesile aktararak korumaya çalışmışlardır. İşte el-Kûnî'nin romanlarının ana unsurlarından biri, bu topluluğun efsaneleridir. El-Kûnî, çocukluğunda büyüklerinden dinlediği Tuareg efsanelerini yazarlığa başladıktan sonra tekrar dinlemek üzere Büyük Sahra Çölü'nde dolaşmış ve bu sözlü edebiyattan derlediği hikâyelere eserlerinde yer vererek onları ölümsüzleştirmiştir.<sup>10</sup>

Bu çalışmanın temel amacı el-Kûnî'nin romanlarında aktardığı “Tannis ve Atlantis” efsanesinin Tuareg kültürüne olan etkisini ortaya koymak ve bu romanlar üzerinden, özellikle din, kültür ve tarih açısından, bu efsanenin Tuareg toplumundaki yerini ve tesirini belirlemektir. Ayrıca bu efsanenin güncel Tuareg yaşantısındaki tezahürlerini ele almak da çalışmanın amaçlarındandır. Eski dönemlerde yaşamış olan Tuareglerin en büyük tanrıçası olan “Tannis” inancı, Tuareglerin tarihlerinin ve soylarının temeli olan “İlk Ata” ve “Kayıp Cennet Vav” efsaneleri, en belirgin kültürel farklılıkları olan erkeklerin yüzlerini kapamaları ve anaerkil sosyal yapılarıyla “Tannis ve Atlantis” efsanesi arasındaki derin bağlantıları gözler önüne sermek yine makalenin amaçları arasındadır. Ayrıca, Tuareg kültüründeki “Tannis ve Atlantis” efsanesi ile Yunan kültüründeki “Atlantis” efsanesinin karşılaştırması da amaçlanmaktadır. Yine iki farklı kültüre ait efsanelerin benzer ve farklı noktalarını tespit ederek bu iki efsanenin aynı efsane olup olmadığı sorusuna cevap aranacaktır.

<sup>9</sup> Mihâil Mes'ûd, *el-Esâtîru ve'l-mu'tegadâtü'l-Arabîyye* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1994), 16-17.

<sup>10</sup> İbrahim el-Kûnî, *Anûbîs* (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2002), 5.

Tuareg halkının “Tannis ve Atlantis” efsanesinin, Tuareg kültürü, dini ve tarihi üzerinde çok büyük etkiye sahip olduğu; efsanenin etkisinin, Tuareg halkı Müslüman olduktan sonra da varlığını sürdürdüğü ve Tanrıça Tannis inancının canlılığını korumaya devam ettiği tespit edilmiştir. Efsanenin Tuareg versiyonuyla Yunan mitolojisindeki “Atlantis” efsanesi arasında benzer pek çok nokta olmasına rağmen iki efsane arasındaki farklı noktalar, ikisinin aynı efsane olmadığı görüşünü desteklediği kanaatini uyandırmıştır. İbrahim el-Kûnî'nin romanlarında işlediği “Tannis ve Atlantis” efsanesinin değerlendirmesi yapılırken bahsi geçen hususlara dikkat edilerek konu, “Tannis ve Atlantis Efsanesi”, “Platon ve el-Kûnî'de Atlantis Efsanesi”, “Atlantis ve Kayıp Cennet: Vav”, “Tannis ve Atlantis Efsanesinin Dini Etkisi” ve “Tannis ve Atlantis Efsanesinin Kültürel Yansımaları” başlıkları altında ele alınmıştır.

### 1. Tannis ve Atlantis Efsanesi

İbrahim el-Kûnî'nin romanlarında sıkça kullandığı en önemli efsanelerden biri Tannis ve Atlantis efsanesidir. Bu efsanenin Tuaregler nezdinde önemi çok büyüktür. Tuareglerin tarih, inanç ve kültürlerini aktarmaları yanında, kökenlerinin ilahi bir varlığa dayandığını bu efsaneyle ispat etme yoluna gitmeleri<sup>11</sup> ve böylece kendi asaletlerini ve üstünlüklerini gerekçelendirmiş olmaları, efsanenin önemini artırmaktadır. Bu efsanenin Tuaregler açısından ne denli önemli olduğunu el-Kûnî şöyle ifade eder: “Eğer Odyssea ve İlyada destanları olmasaydı eski Yunanlıların dinleri hakkında fazla bir şey bilemezdik. Aynı şekilde eğer Tannis ve Vannis destanı olmasaydı Tuareglerin atalarının dinlerini bilemezdik.”<sup>12</sup>

El-Kûnî özelde Tannis ve Atlantis efsanesiyle genelde romanlarında yer verdiği diğer efsaneler ve hikâyelerle mensubu olduğu Tuareg kabilesinin kültürel birikimini kayıt altına almaya çalışır. Bu kabile göçebe bir hayat sürdüğü için neredeyse yazılı bir belgeye sahip değildir.

<sup>11</sup> İbrahim el-Kûnî, *Merâsî Ülis* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2004), 94.

<sup>12</sup> İbrahim el-Kûnî, *Sevbün lem yüdenmes bi semmi'l-hiyât* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2012), 9.

Kabile, inanç, tarih ve kültürel birikimini şifahi olarak nesilden nesile efsaneler ve halk hikâyeleri formunda aktarmıştır. Bu efsanelerin ve hikâyelerin derlenmesi ve yazıya aktarılması ilk defa el-Kûnî'nin eliyle oluşmuştur. El-Kûnî, neredeyse tüm yazarlık hayatını Tuareg kabilesi ve onun kültürüne adanmış ve Tuaregleri dünyayla buluşturma misyonu yüklenmiştir. Yazılı kültürü olmayan ve Büyük Sahra Çölü'nde modern dünyadan kopuk olarak yaşayan Tuareglerin kültürü el-Kûnî sayesinde kayıt altına alınmıştır. Böylece bu çok bilinmeyen medeniyetin koruma altına alınmasında ve varlığını sağlam bir şekilde sürdürmesinde el-Kûnî'nin çalışmaları müstesna bir yere sahiptir.

El-Kûnî, Tannis ve Atlantis efsanesine çoğu romanında yer vermiştir. Kimi zaman efsanenin bir bölümünü aktararak kimi zaman da efsanenin başkahramanı Tannis'e bir şekilde temas ederek bu efsaneyi romanlarının ana unsurlarından biri olarak kullanmıştır. Yazar, roman yazmaya başlamadan önce hikâye kitapları da yazmıştır. Bu efsane onun hikâyelerinde de işlediği başlıca konu ve öykülerdendir.<sup>13</sup> O, bu efsaneye romanlarından önce hikâyelerinde temas eder. Dolayısıyla bu durum Tannis ve Atlantis efsanesinin Tuareg kültüründeki önemini ve yazar için değerini gösteren bir başka unsurdur.

El-Kûnî, romanlarında efsanenin kahramanlarını Tannis ve Atlantis şeklinde isimlendirirken bu isimler efsanenin genel adı olarak da kullanılmıştır. O, bazı romanlarında efsanenin kahramanlarının adını "Tannis ve Atlantis" olarak zikrederken<sup>14</sup> bazı romanlarında ise "Tannis ve Vannis"<sup>15</sup> şeklinde ifade eder. Bunlar aynı efsanenin farklı rivayetleri olduğunu göstermektedir. Benzer bir durum Tannis ve Tannit isimleri için de geçerlidir. El-Kûnî birkaç yerde Tannis ve Tannit'in aynı kişi/tanrıça olduklarını belirtir. Hatta aynı bölüm içinde Tannis ve Tannit kelimelerini peş peşe kullanarak bu iki ismin aynı varlığı ifade ettiğini göstermek ister.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> İbrahim el-Kûnî, *er-Rabbetü'l-haceriyye* (Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1992), 114-115.

<sup>14</sup> İbrahim el-Kûnî, *el-Bi'r* (Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1991), 45.

<sup>15</sup> İbrahim el-Kûnî, *el-Bahs ani'l-mekâni'd-dâi'* (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2003), 174.

<sup>16</sup> İbrahim el-Kûnî, *Nâkatullah* (Beirut: Dâru Suâl li'n-Neşr, 2015), 23, 41; İbrahim el-Kûnî,

El-Kûnî, Tannis ve Atlantis efsanesine *el-Husûf* roman serisinin birinci cildinde, 1989 yılında yazdığı ilk romanı *el-Bi'r*'de yer vererek bu efsanenin önemini göstermiştir. Ayrıca tüm romanları içinde bu efsaneyi baştan sona bir bütün olarak anlattığı tek romanı yine *el-Bi'r*'dir.<sup>17</sup> Yazar bir nevi romancılık hayatına Tannis ve Atlantis efsanesiyle başlar.

Efsane, Tannis ve Atlantis isimli biri kız diğeri erkek iki kardeşin yine kendileri gibi kız-erkek kardeş olan arkadaşlarıyla çölde kaybolmalarıyla başlar. Susuz ve aç kalan kardeşlerden büyük olan kız kardeşlerden ikisi erkek kardeşlerini kesip etlerini yiyerek açlıktan ölmekten kurtulmaya çalışırlar. Ama hala çölde kayıptırlar. Erkek kardeşlerin etleri biten kızlar bu kez Tannis'e sıranın onda olduğunu söyleyerek erkek kardeşi Atlantis'i kesmesini isterler. Tannis buna yanaşmaz ve kendi baldırından kestiği etlerle iki arkadaşına olan diyetini öder. Bu olaydan sonra arkadaşlarıyla yollarını ayırır, kardeşi Atlantis'le birlikte çölde başka bir yöne gider. Bir süre sonra bir vaha karşılına çıkar. Vahaya uğrayan bir Emir Tannis'i görür ve âşık olur. Onunla evlenir. Tannis önce hem kendisini hem de kardeşi Atlantis'i öldürmek isteyen Emir'in ilk karısını öldürür. Sonra kardeşi Atlantis'i öldürmek isteyen kocası Emir'i öldürür. Daha sonra Tannis av esnasında yolunu kaybedip çölde susuzluktan ölen kardeşi Atlantis'in intikamını çölden almak için bir kuyu kazdırır. Bu kuyuya Atlantis adını verir. Bu kuyudan fişkırان su tüm çölü suya boğar. Çöl yeşillenir, dereler ve göllerle dolar. Toprak sulandığı için bereketlenir. Yemyeşil ova ve vadilerle süslenen Büyük Sahra Çölü dünyanın merkezi haline gelir. Tannis Atlantidâ/Atlantis denilen büyük ve güçlü bir imparatorluk kurar ve kırk yıl yönetir.<sup>18</sup>

Tannis öldüğünde daha önce hiç yaşanmamış bir olay meydana gelir. Diğer yıldızlar aya saldırır ve ilk kez ay tutulması yaşanır. Ayın torunu Tannis'in ölümünden kırk gün sonra yıldızlar arasındaki savaştan dolayı Atlantidâ topraklarında şiddetli kasırgalar ve kum fırtınaları başlar. Kırk gün süren bu kum fırtınaları sonucunda Büyük Atlantidâ İmparatorluğu çöl kumlarının altında kalarak yok olur. Bu imparator-

*Ma'zûfetü'l-evtâri'l-mezmûme* (Beyrut: Dâru Suâl li'n-Neşr, 2016), 86.

<sup>17</sup> el-Kûnî, *el-Bi'r*, 46-56.

<sup>18</sup> el-Kûnî, *el-Bi'r*, 55.

luktan geriye sadece bu efsane, Tanrıça Tannis inancı ve bir de Atlantis kuyusu kalır.

Efsanenin *el-Husûf* roman serisiyle bağlantısı çok güçlüdür. Bu efsane roman serisinin akışını belirleyen en temel unsurlardan biridir. Efsanede zikredilen Atlantis kuyusu, serinin başkahramanı olan Şeyh Ğûmâ'nın kabilesinin çölde ikamet ettiği yerdeki tek su kaynağıdır. Kuyudaki su kuruyunca kabile vatanını terk edip bir vahaya yerleşmek zorunda kalır. Ayrıca serinin ilk cildinin ismi “el-Bi'r” kuyu demektir. Bu da doğrudan Atlantis kuyusuna işaret eder. Serinin birinci cildinde olayların merkezinde Atlantis kuyusu vardır. Atlantis kuyusunun suyunun kuruması kabileyi vahaya göçmeye zorlar ki serinin ikinci cildinin ismi de “el-Vâha”dır. Diğer taraftan serinin ismi “Ay Tutulması” anlamında “el-Husûf”tur. Bu ismin de efsanedeki Kraliçe Tannis'in ölümü üzerine ilk kez yaşanan ay tutulmasıyla birebir ilişkili olduğu çok açıktır. Diğer taraftan efsanedeki Kraliçe Tannis ile roman serisinin başkahramanının rolü arasında benzerlik kurulmaktadır. Tannis'in varlığı Atlantidâ İmparatorluğu'nun devamının garantisidir. Aynı şekilde Şeyh Ğûmâ da kabilesinin gelenek ve göreneklerine bağlı kalarak varlığını sürdürmesinin garantisidir. Tannis ölünce krallığı yok olmuştur. Seri Şeyh Ğûmâ'nın ölümüyle kabilesinin olumsuz anlamda büyük bir değişim ve dönüşümün eşiğinde olduğunu hissettirmektedir.

## 2. Platon ve el-Kûnî 'de Atlantis Efsanesi

En eski uygarlıklardan olan Yunan ve Mısır medeniyetlerinin birbirinden etkilendiği bilinmektedir. Platon'un *Diyaloglar*'ı bunu ortaya koymaktadır. Zira Solon, Atlantis efsanesini ve kendi vatanının tarihiiyle ilgili bilmediği hususları Mısırlı bir rahipten dinlemiştir. Yine tarihi veriler Libya'nın ve bu topraklarda yaşayan insanların hem Fenike hem de Mısır medeniyetleriyle ilişkisi olduğunu göstermektedir.<sup>19</sup> Atlantis efsanesi özelinde bu efsanenin kaynağı olarak Yunan mitolojisi kabul edilir. Ama bununla beraber Atlantis efsanesine konu olan medeniyetin

<sup>19</sup> Charles-André Julien, *Târihu İfrîkiyyâ eş-şimâliyye*, çev. Muhammed Mezâlî - el-Beşîr bin Sellâme (b.y.: el-Müessesetü Tâvâlt es-Sekâfiyye, 2011), 60, 74.

nerede kurulduğuna dair pek çok farklı teoriler ileri sürülmüştür. Bu teoriler arasında en çok taraftarı olanlardan biri Atlantis medeniyetinin Büyük Sahra Çölü'nde/Kuzey Afrika'da kurulduğunu ileri süren teori-  
dir.<sup>20</sup> Bu teoriyi ileri sürenler Büyük Sahra'nın M.Ö. 10000 yıllarında Atlantis efsanesinde anlatılan mekâna benzer verimli ve bereketli topraklara sahip, ormanlar ve ırmaklarla dolu bir bölge olduğunu ortaya koyan araştırmaları delil gösterir.<sup>21</sup> Ayrıca Herodot tarihinde Libya ve Libyalılardan bahsederken Kuzey Afrika'da bir sıradağın adının Atlas<sup>22</sup> olduğunu ve orada yaşayanların kendilerine özel isim almayıp sadece "Atlantlar" dediklerini aktarır.<sup>23</sup> Bu bilgiler de Atlantis efsanesinde bahsedilen uygarlığın Kuzey Afrika'da olduğunu iddia edenlerin görüşlerini desteklemek için kullandıkları argümanlardır. El-Kûnî de Atlantis medeniyetinin Büyük Sahra'da, Cerementlerin dolayısıyla Tuareglerin yaşadığı bölgede varlık sahnesine çıktığına inanır.

El-Kûnî'nin aktardığı Tannis ve Atlantis efsanesinin dünyaca bilinen Atlantis efsanesini çağrıştırdığı açıktır. Yazar her ne kadar efsaneye doğrudan "Atlantis Efsanesi" demese de Tuareg efsanesindeki erkek kardeşin "Atlantis" adını taşıması meşhur Atlantis efsanesine çok açık bir göndermedir. Bu yüzden iki efsane arasındaki benzer ve farklı noktalara temas etmek konunun açıklık kazanması açısından gereklilik arz eder.

Klasik Atlantis efsanesinin yazıya geçirilmesi Tuareg efsanesine göre çok önce gerçekleşmiştir. Yunan mitolojisindeki Atlantis efsanesi ilk kez milattan önce 429-347 yılları arasında yaşamış Platon'un *Timaieus* ve *Critias* adlı diyaloglarında geçer.<sup>24</sup> Platon'un Solon'a (M.Ö. 640-560) dayandırarak aktardığına göre Atlantis devletinin varlığı Solon'un ya-

<sup>20</sup> Charles Berlitz, *Atlantis'in Esrarı*, çev. Belkıs Çorakçı (b.y.: Milliyet Yayınları, 1976), 183.

<sup>21</sup> Julien, *Târihu İfrîkiyyâ eş-şimâliyye*, 43.

<sup>22</sup> Platonun "Kritias" diyalogunda aktardığına göre Poseidon'un insan bir kadınla evlenmesinden doğan en büyük çocuğuna "Atlas" adı verildi. Dolayısıyla Kuzey Afrika'daki Atlas Dağları ile Atlant'isin ilk kralının adının Atlas olması üzerinden Atlantis'in Kuzey Afrika'da olduğu iddia edilmektedir. Bk. Platon, *Kritias*, çev. Erol Güneş - Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 11.

<sup>23</sup> Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1973), 315.

<sup>24</sup> Hamdullah Arvas, "Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nuh Tufanının Aslı Değildir?", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 582.



şadığı dönemden 9000 yıl, günümüz itibarıyla da yaklaşık 11500 yıl öncesine dayanmaktadır. Solon, Atlantis efsanesini Mısırlı bir rahipten duymuştur.<sup>25</sup> Platon'dan önce kayıtlı hiçbir antik yazılı metinde Atlantis efsanesine değinilmemiş olması bu efsanenin Platon tarafından kurgulanmış bir efsane olduğu iddiasının ileri sürülmesine neden olmuştur.<sup>26</sup>

Tuareglere ait olan Tannis ve Atlantis efsanesinin ilk kez yazıya geçirilmesi ise el-Kûnî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu efsane Tuareglerin ataları olan Cerementlerden nakledilerek günümüze kadar ulaşmıştır. Cerementler ise yaşadıkları yer olan Güney Libya bölgesindeki kayalara çizilmiş resimler üzerine yapılan araştırmalar neticesinde en az M.Ö. 1000 yıllarında yaşadığı tahmin edilen bir kavimdir. Bu kavimden yazılı olarak ilk bahseden Herodot'tur.<sup>27</sup> Yine kaya resimleri bölgedeki insan varlığını M.Ö. 6000 yılına kadar götürmektedir.<sup>28</sup> Bu da efsanenin geçmişinin Cerementlerden önceki bir zamana dayandığı ihtimalini gösterir. Fakat yazarın kendisi Atlantis efsanesinin Tuareg rivayetini M.Ö. 3000 yıllarına dayandırır.<sup>29</sup>

Platon'a göre Atlantis, Atlas Okyanusu'nda bulunan büyük bir adadır. Burada yaşayan insanlar büyük bir medeniyet kurmuş ve zamanının en ileri uygarlığı olarak Avrupa ve Afrika topraklarının bir kısmına egemen olmuştur.<sup>30</sup> El-Kûnî'nin aktardığı Tannis ve Atlantis efsanesinin geçtiği mekân ise Büyük Sahra Çölü'dür. Özellikle Büyük Sahra Çölü'nün Tuareglerin yaşadığı bölüm de Kraliçe Tannis tarafından kurulan "Atlantidâ" isimli bir krallıktır. Bu imparatorluk da aynen Atlantis medeniyeti gibi efsanede ileri, müreffeh ve güçlü bir uygarlık olarak tasvir edilmektedir. Atlantidâ İmparatorluğu Afrika'da pek çok

<sup>25</sup> Eflatun, *Muhâverâtu Eflatun*, çev. Şevki Dâvud Temrâz (Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşri ve't-Tezîr, 1994), 406.

<sup>26</sup> Arvas, "Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nuh Tufanının Aslı Değildir?", 587.

<sup>27</sup> David Keys, "Kingdom of the Sans", Erişim: 23 Kasım 2023.

<sup>28</sup> Carruba, "Mythical Realism in North African Fiction: Ibrahim Al-Koni's Gold Dust and The Bleeding of the Stone", 91.

<sup>29</sup> İbrahim el-Kûnî, *Nidâü'l-vakvâk* (Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1991), 133.

<sup>30</sup> Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneý - Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 24.

bölgeyi hükmü altına almıştır.<sup>31</sup> Her iki efsanede anlatılan uygarlık sahip oldukları gelişmişlik ve güç bakımından birbirine benzemektedir. Platon'un aktardığı efsanedeki Atlantis ülkesi yeşil, bereketli ve sulak topraklara sahip bir yerdir.<sup>32</sup> Tuareg efsanesindeki Atlantidâ/Atlantis da aynı şekildedir ve Tannis, Atlantis kuyusundan fışkıran suyla çölü suyla doldurmuş, neticesinde Büyük Sahra Çölü ırmaklar, dereler ve göllerle dolu yemyeşil bir mekâna dönüşmüştür.<sup>33</sup> Bu açıdan da iki efsane birbirine benzemektedir. Yunanca Atlantis "Atlas'ın Kızı" anlamına gelirken<sup>34</sup> Tuaregler Tannis'e "Ay'ın Kızı" demektedir.<sup>35</sup> İki medeniyetteki bu isimlendirme benzerliği de ortak noktalardan biri olarak kabul edilebilir.

İki efsane arasındaki benzerliklerden biri de Atlantis ve Atlantidâ halkının tanrı soylu olmalarıdır. Atlantislilerin Tanrı Poseidon'un soyundan geldiği ifade edilmektedir.<sup>36</sup> el-Kûnî'nin aktardığı efsanede Cerementler Ay Tanrıçası Tannis'in soyundan gelen insanlar olarak tanıtılır.<sup>37</sup> Göçebe Tuareglerin kendilerini üstün görüp özellikle yerleşik hayat süren kavimleri küçümsemelerinin sebepleri arasında soylarının Tanrıça Tannis'e dayandığına olan inançları olduğu söylenebilir.

İki efsane arasındaki tüm bu benzerliklerin yanında çok önemli farklılıklar da vardır. İlk olarak Yunan mitolojisinde bahsedilen Atlantis, Atlas Okyanusu'nda bir kıta adadır. Tuareg efsanesindeki Atlantidâ uygarlığı ise bugünkü Büyük Sahra Çölü'nün bulunduğu yerde kurulmuş bir medeniyettir. Yunan mitolojisinde Atlantis medeniyetini kuran kişiden bahsedilmezken efsanenin Tuareg anlatısında medeniyeti kuran Tannis'tir. Klasik efsanede Atlantis ülkesinin ve içindekilerin sahibi olarak Poseidon gösterilir. Yani Atlantis medeniyeti yukarıdan, tanrıdan inmiş bir medeniyet olarak kabul edilir. Ama Tuareg efsanesi bize bir insanın tanrılaşmasını anlatır. Yani Tuareg Atlantis'inin kuru-

<sup>31</sup> el-Kûnî, *el-Bî'r*, 55.

<sup>32</sup> Platon, *Kritias*, 11.

<sup>33</sup> el-Kûnî, *el-Bî'r*, 55.

<sup>34</sup> Berlitz, *Atlantis'in Esrarı*, 14.

<sup>35</sup> el-Kûnî, *el-Bî'r*, 64.

<sup>36</sup> Platon, *Kritias*, 10.

<sup>37</sup> el-Kûnî, *Merâsî Üllis*, 94.

cusu insandır. Meşhur Atlantis uygarlığı bir gecede depremler ve tufanlarla sular altında kalıp yok olurken<sup>38</sup> Atlantidâ medeniyeti ise kırk gün süren kum fırtınaları sonucunda çöl kumları tarafından yutulup yok edilir.<sup>39</sup> Aradaki benzerliklerden yola çıkarak el-Kûnî ile aynı fikri paylaşıp Atlantis medeniyetinin Büyük Sahra'da yaşanmış olduğu kanaatine ulaşılabilceği gibi var olan farklılıklar da iki efsanenin ayrı efsaneler olduğunu kuvvetlendirmektedir. Fakat farklı toplumların çok uzun geçmişte kalan aynı mitlerini kendi değişim yönüne göre yeniden biçimlendirme gücü ve imkânı da vardır. Bu açıdan kesin karar vermek imkânsızdır.

### 3. Atlantis ve Kayıp Cennet: Vav

Pek çok medeniyette izlerine rastlanan Atlantis efsanesi, insanların kendilerini nispet ettikleri bir ana vatanları olduğu, bu cennet vatanın bir şekilde yok olduğu ve ölünce insanların ana vatanları olan bu cennete gideceklerine olan inançlarını beslemektedir.<sup>40</sup> Benzer bir inanca el-Kûnî'nin romanlarında yansıttığı Tuareg kültüründe de rastlanır. Tuaregler kayıp vatanlarına "Vav" ismini vermişlerdir. Yazar eserlerinde bazen "Kayıp Cennet" adıyla bahseder bu efsanevi memleketten. Tuareg bedevilerinin göçebe olmalarının bir sebebi de kayıp "Vav"larına/cennetlerine ancak çölde dolaşarak ulaşabileceklerine olan inançlarıdır.<sup>41</sup> Onlar bu dünya hayatını sürekli ilk atalarının kovulduğu cennetlerini arayarak geçirirler. Onu bir gün bulacaklarına olan inançları hayatlarının en önemli motivasyonu olmuştur.

Tuareglere göre İlk Ata'ları çölde susuzluk ve açlıktan ölmek üzereyken "Vav" vahasının sultanının adamları onu bulur ve efsanevi "Vav" vahasına götürürler. Sultan Tuareglerin İlk Ata'sını ağırlar, ona bir deve sürüsü verir ve kendi kız kardeşiyle evlendirir. Sultan, İlk Ata'ya, bir bahçeye deve sürüsünü sokmasını yasaklar. İlk Ata'yla evlenen sultanın

<sup>38</sup> Platon, *Timaios*, 25.

<sup>39</sup> el-Kûnî, *el-Bî'r*, 56.

<sup>40</sup> Berlitz, *Atlantis'in Esrarı*, 12.

<sup>41</sup> Sâmîye 'Uleyvât, *et-Te'addüdü'l-lügâvi ve's-savî fi Rubâ'iyeti'l-Husûf li İbrahim el-Kûnî* (Büzerîa: Camî'a el-Cezayir 2. Ebu'l-Kâsım Sa'dullah, Doktora Tezi, 2016), 72.

kız kardeşi aslında bu evliliğe hiç razı olmaz. Kocasının aklını çelerek onun develeri yasaklanan bahçeye sokmasına sebep olur. Buna öfkelenen sultan İlk Ata'yı "Vav" vahasından kovar. O günden bu yana bu cennet vaha bulunamaz.<sup>42</sup>

Kayıp cennet "Vav" efsanesinin Hz. Âdem'in cennete konulması ve cennetten kovulmasıyla olan benzerliği çok açıktır. İslam'a göre ilk insan/ilk ata Hz. Âdem yememesi gereken bir meyveyi yediği için cennetten kovulur. Hadislere göre Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesinde ve dolayısıyla cennetten kovulmasında Hz. Havva'nın etkisi vardır.<sup>43</sup> Bu günahın sonucunda Hz. Âdem'le Hz. Havva dünyaya sürülür. Hz. Âdem'in çocukları olan insanlar tekrar ilk insan Hz. Âdem'in kovulduğu cennete gitmek için çabalamaktadır. Müslümanlar kendilerine verilen hayatı bu yitirdiği cennete kavuşmak için yaşar. Tuareglerin kayıp cennet "Vav" efsanesi ile İslam'daki Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennetten kovulması birbirine çok benzemektedir. Bu benzerlik Tuareglerin inançlarının ilahi kökenli olabileceği ihtimalini desteklemektedir.

Tüm Tuaregler çölde bir gün bu "kayıp cenneti" bulmak umuduyla dolaşır. Tuareglerden bazıları da bu "kayıp cennetin" Tannis'in kurduğu Atlantidâ Krallığı olduğuna inanır. Bu inancı el-Kûnî *el-Mecûs* romanının birinci cildinde şöyle yansıtır:

"- Evet. Ezelden beri gümüş, çöldeki geçerli paradır. Tannis ölüp çöl ülkesi kumlar altında kaybolunca güzel ninemiz aya gitti ve oraya yerleşti. En güzel yıldızda ölümsüz bir hayat sürdürdüğünün delili olsun diye oradan dünyadaki insanlara aydan bir parça gümüş gönderdi. Gümüş kutsal bir paradır, zira Tannis'in hediyesidir. Gümüşün rengi aynen ay ve çöl halkının yüzleri gibi hüznülüdür. Gümüş, parlak ve cilveli altının aksine sönük ve hüznülüdür.

- Fakat ülke... Nerede kaybolmuş?

- Kim bilir? Belki de kaybolmadı. Denildiğine göre Tannis'in kurduğu ülke vaat edilen Vav'ın ta kendisidir

- Vav kayboldu mu?

<sup>42</sup> İbrahim el-Kûnî, *el-Mecûs* (Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1992), 1/217.

<sup>43</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî, *el-Metâlibu'l-'âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye* (Riyat: Dâru'l-'Âsime ve Dâru'l-'Çays, 1998), 515.

- Kim bilir? Deniliyor ki Vav çölde bir yerlerde hala varlığını sürdürmektedir. Onu çok az insan görmüştür. Onlar da sırrı gizlemekte ve asla onun hakkında konuşmamaktadırlar. Bazıları da ilk atamızın Vav'ın sultanı tarafından oradan kovulduğu andan itibaren vaat edilen Vav'ın kaybolduğunu söylüyor.”<sup>44</sup>

#### 4. Tannis ve Atlantis Efsanesinin Dini Etkisi

Efsanelerle dinler ve inançlar arasında çok güçlü bir ilişki vardır. Zira efsanelerin en temel kaynaklarından biri inançlardır. “Efsane dini inançtan ortaya çıkar ve inancın doğal bir uzantısı olur. Efsane dini inancı açıklar ve zenginleştirir. İnancı bir kalıp halinde sabitler, böylece onu koruma altına aldığı gibi nesilden nesile aktarılır hale getirir.”<sup>45</sup> El-Kûnî'nin romanlarında aktardığı Tannis ve Atlantis efsanesi Tuareglerin İslam'dan önceki inançlarına ışık tuttuğu gibi bugüne olan yansımalarını da ortaya koymaktadır. Bu yansımalarından birisi din ve inançlar açısından toplumu etkilemesidir.

Efsanenin başkahramanı Kraliçe Tannis ölümünden sonra Tuareglerin ataları tarafından kutsallaştırılarak tanrıça haline getirilir ve inançlarında en etkili tanrıçaları olur. Tuaregler Tanrıça Tannis'e “Tannit” de derler. Bazı kaynaklar Tanrıça Tannit inancının Kuzey Afrika'ya Fenikeliler tarafından getirildiğini söylese de<sup>46</sup> el-Kûnî bunun tersini iddia eder bu inancı Fenike kolonisi olan Kartacalıların Libyalılardan aldığını ileri sürer.<sup>47</sup> Tanrıça olarak Tannit ismi el-Kûnî'nin romanlarında daha çok geçmektedir. Tannis/Tannit, Tuareglerin atalarının inancında aşk, güzellik ve bereket tanrıçasıdır.<sup>48</sup>

Tanrıça Tannis inancı Tuareglerin hafızasında çok güçlü bir yere sahiptir. El-Kûnî'nin romanları okunduğunda, şirki asla kabul etmeyen

<sup>44</sup> el-Kûnî, *el-Mecûs*, 1/286.

<sup>45</sup> Firâs es-Sevvâh, *el-Ustûra ve'l-mâ'nâ* (Şam: Dâru Alâiddin li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Terceme, ts.), 24.

<sup>46</sup> Refik Kaan Üçler, *Batı Akdeniz'deki Egemenlik Mücadelesinde II. Kartaca Savaşının Rolü (MÖ 218-201)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 33.

<sup>47</sup> İbrahim el-Kûnî, *Nidâu mâ kâne ba'iden* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009), 100.

<sup>48</sup> İbrahim el-Kûnî, *es-Sehara* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1994), 1/19, 531.

ve bunu inanç temelini merkezi kılan İslam dinine girdikten sonra bile Tuareglerin bu inancı çeşitli görünümde halinde yaşatmaya devam ettikleri görülür.

Tuaregler hala Tannis'e dua etmeye devam etmektedir. Tannis'e dua romanlarda çok karşılaşılan bir ritüeldir. *El-Husûf* serisinin son cildinde kahramanlardan Accâr yabancıların Tannis'in çöldeki hazinelerini bulmasını engellemesi için yine Tannis'e dua eder.<sup>49</sup> Başka bir romanda ise kabile lideri parmağıyla kumlara Tanrıça Tannit'in sembolünü çizdikten sonra "Zamanın fitnesinden ve hikmetin akıllardan kaçıp gitmesinden bizi koru Tanrıça!"<sup>50</sup> diyerek Tannit'e dua eder.

El-Kûnî'nin romanlarında aktardığı Tuaregler sadece dua ile yetinmez. Hayatlarında Tanrıça Tannis'in kutsallığını gösteren başka dini ritüeller de vardır. Tanrıça Tannis'e kurban kesmek ve adakta bulunmak bu ritüellerden biridir. Çöle gelen yabancıların çölü talan etmesini ve onun hazinelerini çalıp götürmesini engellesin diye Tannis'e dua eden Accâr'a Şeyh Ğûmâ, duasının kabul olması için bir kurban adanması gerektiğini tavsiye eder.<sup>51</sup> Tannis'e sadece kurban adanmaz ona şükür anlamına gelecek başka şeylerin de adandığını görmekteyiz. Romanlardan birinde kendisine evlat doğuracak bir kadın bulduğunda Tanrıça Tannit'e şükretmek için bir ziyafet adayan kahramandan bahsedilir.<sup>52</sup>

Tannis'e yemin etmek yine Tuareg kültüründe varlığını sürdüren dini görünümde biridir. Bazı yerlerde roman kahramanlarının işi İslami açıdan daha tehlikeli hale getirip bile isteye Allah'a (cc) değil Tannis adına yemin ettiğini belirtirken<sup>53</sup> bazen de Allah (cc) ile Tannis'e birlikte yemin ettikleri aktarılır.<sup>54</sup>

Tannis inancının bir başka tezahürü Tuareglerin çeşitli belalardan korunmak için Tannis'e sığınmaları şeklinde kendini gösterir. Göz değmesinden korunmak için Tannis'in sembolü olan üçgen işaretini ki-

<sup>49</sup> el-Kûnî, *Nidâü'l-vakvâk*, 134.

<sup>50</sup> İbrahim el-Kûnî, *es-Sehara* (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1995), 2/38.

<sup>51</sup> el-Kûnî, *Nidâü'l-vakvâk*, 226.

<sup>52</sup> el-Kûnî, *el-Bahs ani'l-mekâni'd-dâi'*, 83.

<sup>53</sup> el-Kûnî, *el-Bi'r*, 108.

<sup>54</sup> İbrahim el-Kûnî, *el-Vâha* (Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1991), 264.

şinin alınına nakşedilirken<sup>55</sup> yine kötü ruhlardan korunmak için üçgen şeklinde muskaların kullanıldığından bahsedilmektedir.<sup>56</sup> Burada dikkat çeken bir husus da binlerce yıllık Tuareg âdeti olan üçgen şeklindeki muska kullanımı ile Anadolu'daki Türklerin yine yüzlerce yıllık geçmişe sahip olan muskalarının şekil yönünden benzerliğidir. Anadolu'da kullanılan muskalar da genelde üçgen şeklindedir.<sup>57</sup>

Tuaregler Tannis'in ruhunun aya yerleştiğine ve buradan atalarına vahiy indirdiğine de inanırlar. Aya yerleşen Tannis Tuareglerin atalarına servetlerini çöl kumlarına saklamalarını vahyeder. Efsaneyle ilgili bu ayrıntıdan Şeyh Ğûmâ'nın haberi yoktur. Bunu Accâr'ın uydurduğunu söylediğinde Accâr, bu ayrıntıyı uydurmadığını Messâk Çölü'nde gezen herkesin bunu bildiğini söyler.<sup>58</sup>

Tannis ve Atlantis efsanesi Tuareglerin bazı şeylere kutsallık yüklemelerinin de arka planında yer alır. Tuaregler gümüş madenine kutsallık yüklerken altın madenini ise lanetli ve uğursuz kabul ederler. Gümüşün kutsal sayılmasının altında bu madenin Tannis ve ay ile olan ilişkisi vardır. Efsaneye göre Tannis dünyada öldükten sonra aya yerleşir. Dünyadaki nesline yani Tuareglerin atalarına yıldızların en güzelinde ölümsüz güzel bir hayat yaşadığını bildirmek için aydan bir parça gümüşü dünyaya gönderir.<sup>59</sup> Bu sebepten Tuareglerin yanında gümüş kutsaldır.

El-Kûnî Tanrıça Tannis'in mumyasının bulunduğundan bahsederek bunun tarihi açıdan ne kadar önemli olduğunu iki keşif arasında yaptığı kıyaslamayla aktarmak ister. Ona göre Tanrıça Tannis'in mumyasının keşfi Tutankamon'un mumyasının keşfinden daha önemli ve değerlidir.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> el-Kûnî, *Nidâun mâ kâne ba'iden*, 354.

<sup>56</sup> el-Kûnî, *Nidâun mâ kâne ba'iden*, 120.

<sup>57</sup> Neslihan Korkmaz, "Tokat Müzesindeki Muskalıklar", *Muska Kitabı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 126.

<sup>58</sup> el-Kûnî, *Nidâü'l-ıvâkâk*, 109, 112.

<sup>59</sup> el-Kûnî, *el-Mecûs*, 1/286.

<sup>60</sup> el-Kûnî, *Nidâü'l-ıvâkâk*, 133.

## 5. Tannis ve Atlantis Efsanesinin Kültürel Yansımaları

Tannis ve Atlantis efsanesinin başkahramanının eski Libyalılar tarafından tanrılaştırılmasının dini inanca etkileri yanında kültürel tezahürleri de vardır. Tuaregler bu inancı sosyal hayatlarının farklı alanlarına yansıtmış ve Müslüman olduktan sonra da bu davranışları sergilemeye devam etmiştir. Şaşkınlık ve hayret durumlarında Tanrıça Tannis'e seslenmek Tuareg âdetleri arasında gösterilmektedir. Kulağı dikkat çekici derecede büyük olan birini gören kahramanlardan biri şaşkınlığını, “Ey çöl tanrıçası Tannit! Kulakları ne kadar büyük ve çirkin.”<sup>61</sup> diye ifade ederken bir başkası “Ey Tanrıçamız Tannit! Bu boş arazinin taşları ne kadar saldırgan.”<sup>62</sup> diyerek yürüdükleri arazinin taşlık yapısının verdiği eziyeti dile getirmektedir.

Tuareg toplumunda yaygın âdetlerden biri de Tanrıça Tannis'in sembollerinin yaygın kullanımınıdır. Tuaregler üçgen işaretini ve kenar uzunlukları eşit artı işaretini tanrıçaları Tannis'in en yaygın sembolleri olarak kullanırlar. Üçgen işareti el-Kûnî tarafından ilk dinlerin yani doğa dinlerinin sembolü olarak tanıtılır. Bu işaretin dışı bir varlığa inanmakla ilişkili olduğunu ve bu işaretin dişiliği ve doğurganlığı temsil ettiğini ifade eder.<sup>63</sup> Artı işareti de Tuareglerde dişiliğin sembolüdür. Tuareg alfabesinde (+) işareti (te) harfini gösterir. Tuareg lisanında tüm dişil kelimeler (te) harfiyle başlar.<sup>64</sup>

Bu semboller Tuaregler tarafından çok farklı alanlarda kullanılır. Muskaların üçgen şeklinde olması ve göz değmesinden korunmak için alınlara üçgen işareti çizimleri söz konusudur. Bunların yanında üçgen ve artı işaretleri kılıç kınına ve kilim üzerine,<sup>65</sup> kumaş üzerine,<sup>66</sup> vahadaki surların duvarları üzerine,<sup>67</sup> evlerin duvar köşelerinin üst taraflarına,<sup>68</sup>

<sup>61</sup> el-Kûnî, *el-Bahs ani'l-mekâni'd-dâi*, 232.

<sup>62</sup> el-Kûnî, *es-Sehara*, 2/11.

<sup>63</sup> el-Kûnî, *Ma'zûfetü'l-evtâri'l-mezmûme*, 86,87.

<sup>64</sup> el-Kûnî, *Ma'zûfetü'l-evtâri'l-mezmûme*, 87.

<sup>65</sup> el-Kûnî, *el-Mecûs*, 1/71, 138.

<sup>66</sup> el-Kûnî, *es-Sehara*, 1/21.

<sup>67</sup> el-Kûnî, *el-Bahs ani'l-mekâni'd-dâi*, 188.

<sup>68</sup> el-Kûnî, *es-Sehara*, 2/189.



sarık üzerine,<sup>69</sup> kaya üzerine,<sup>70</sup> keten elbise üzerine,<sup>71</sup> eyerin üstüne,<sup>72</sup> muska kılıflarına, kadınların başörtülerine, kılıçların üstüne, kadınların elbiselerine<sup>73</sup> ve develerin baldırlarına<sup>74</sup> Tannis Tanrıçasının sembolü olarak nakşedilir.

Tuaregler üçgen ve artı sembollerini kendilerine uğur getirsin ve kötülüklerden korusun diye kullanmalarının yanında doğada gördükleri bu işaretleri de kendi tanrıçalarıyla ilişkilendirmekten geri kalmazlar. Gökyüzünde kuşların oluşturduğu üçgen şekli yolculuklarının başarıyla gerçekleşmesi için kuşların Tanrıça Tannis'e dua etmesi olarak yorumlarlar.<sup>75</sup>

Tuaregleri diğer tüm milletlerden ayıran en önemli özellik erkeklerin gözleri hariç yüzlerini bir peçeyle örtme âdetidir. Bu toplumda kadınlar yüzleri açık gezerken erkekler yemek yerken bile yüzlerindeki peçeyi açmazlar. Bu âdetin tarihsel kökleri Tannis ve Atlantis efsanesine dayanır. Tannis, Atlantidâ İmparatorluğu'nu kurunca kadınlar yönetim işlerini üstlenir. Kadınlar savaşa katılır erkekler ise evde oturur. Bu durumdan utanç duyan erkekler yüzlerini örtmeye başlar.<sup>76</sup> Atlantidâ ülkesinde erkeklerin evde oturup ev işleriyle uğraşması, kadınların erkeklere hükmederek ülkeyi yönetmesi, savaşa katılıp esir alması "Amazonlar" efsanesini hatırlatmaktadır. Amazonların ilk olarak Libya'da ortaya çıktığını aktaran<sup>77</sup> hikâyelerle el-Kûnî'nin aktardığı Atlantis efsanesi bu açıdan birbirini desteklemektedir.

Atlantis efsanesinin kültürel yansımalarından biri de Tuareg sosyal düzeninin anaerkil bir yapıya sahip olmasıdır. Tuareglerin en büyük tanrılarının dişi olması, Tannis ve Atlantis efsanesinde anlatılan

<sup>69</sup> el-Kûnî, *Anûbis*, 140.

<sup>70</sup> İbrahim el-Kûnî, *Men ente eyyühe'l-melâk* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009), 174.

<sup>71</sup> İbrahim el-Kûnî, *'Uşbu'l-leyl* (Beyrut: Dâru'l-Multekâ li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, ts.), 66.

<sup>72</sup> el-Kûnî, *es-Sehara*, 1/53.

<sup>73</sup> el-Kûnî, *es-Sehara*, 1/123, 136.

<sup>74</sup> el-Kûnî, *Anûbis*, 57.

<sup>75</sup> el-Kûnî, *es-Sehara*, 1/39, 40.

<sup>76</sup> el-Kûnî, *el-Bî'r*, 55.

<sup>77</sup> Gökhan Tok, "Söylencelerin Kadın Savaşçıları Amazonlar", *Tübitak Bilim ve Teknik e-Dergisi* 404 (2001), 76.

Atlantidâ Krallığı'nın hükümdarının kadın olması ve bu krallıkta kadınların egemen olması Tuareglerdeki anaerkil yapının izahı olarak değerlendirilebilir.

Bu toplumda kadınların üstün bir yeri vardır. En üst yönetim makamlarına gelebilir. Eğitim işleri kadınlardan sorulmaktadır. Tuareg bir kadın kendinden aşağıdaki bir tabakadan biriyle evlendiğinde o soyluluğundan bir şey kaybetmezken kocası onun tabakasına çıkar. Düğünü kız evi yapar. Evlendikten sonra kadın bir ile beş yıl arasında kendi ailesinin evinde kalır.<sup>78</sup> Asalet, soy ve miras babadan değil anadan evlatlara geçer. Tuareglerde sultanın yönetim bakımından vârisi kız kardeşinin çocuklarıdır. Sultanın kendi oğulları veya erkek kardeşleri yönetime geçemez.<sup>79</sup>

Tannis ve Atlantis efsanesinin etkisi bölgenin çok önemli bir şehrine verilen isimde de görülür. Bu şehre verilen isim daha sonra bir ülkenin adı olarak anılmaya başlamıştır. Tanrıça Tannis'in ismi ona hürmeten Tunnis şehrine verilmiştir. Bu şehri kuran kişinin Kraliçe Tannis olduğuna inanılmaktadır. Sonraları bu şehrin ismi bugün Tunus diye bilinen bölgenin adı olmuştur. Ayrıca Tunus isminin Tannis'ten geldiğini ilk söyleyen Herodot'tur.<sup>80</sup>

Tannis ve Atlantis efsanesi Tuaregleri her alanda etkilemiş bir efsanedir. Bu efsane Tuareglerin edebiyatını da etkileyerek benzer ürünler ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonra oluşturulan bir efsanenin kahramanları çalışmaya konu olan efsanenin kahramanlarının isimlerini aynen alırken sonraki efsanedeki bazı konular da orijinal efsanedeki konularla birebir aynıdır. Bu efsane başka bir efsanenin kahramanlarının Tannis ve Atlantis isimleriyle teşekkül etmesine vesile olmuştur. Bu efsane cinlerden bir kadınla evlenen Akkâ isimli bir kabile reisinin ikiz çocuklarına Tannis ve Atlantis efsanesinden esinlenerek ikizler arasında ölümsüz bir kardeşlik bağı oluşsun diye Tannis

<sup>78</sup> Halime Dehmânî, *el-Mukaddes ve tecelliyâtühü fi kitâbâti İbrahim el-Kûnî* (Sidî Belabbas: Câmi'a Cîlîli Liyâbes, Doktora Tezi, 2018), 151.

<sup>79</sup> Muhammed Tandoğan, *Afrika'nın Kuzeyini Güneyinden Ayıran Toplum Tevârikler ve Stratejik Konuları: Osmanlı-Tevârik Münasebetleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 45, 77.

<sup>80</sup> el-Kûnî, *Ma'zûfetü'l-evtâri'l-mezmûme*, 86, 189.

ve Atlantis isimlerini verdiğiinden bahseder. Ayrıca bu efsane Akkâ'nın ikizlerinin cin annelerinin şerrinden korumak için verdiği mücadeleyi aktarır.<sup>81</sup> Yine orijinal Tannis ve Atlantis efsanesine atıf yapılarak Akkâ'nın kızı Tannis ile çölde bir vahanın emiri arasında geçen şu diyalog aktarılır:

“- Kardeşi Atlantis beyaz, ince bir deveye ve altından bir kılıca sahip olmadıkça Tannis'le evlenemeyeceksin.”

Orada Vantehîr kurnaz kadının sinsiliğine gülümsedi. Sarığının sarkan ucu yere değene kadar eğildi sonra başını biraz kaldırarak Tannis'in gölgesine cevap verdi. Sinsi gülümsemesi hala gözlerinde parlıyordu.

“- İstedğin şey senindir hanımefendim.

- Değerlisi Atlantis altın ipliklerle süslü bir semer sahibi olmadıkça Tannis'le evlenemeyeceksin.

- İstedğin şey senindir hanımefendim.

- Emir, Atlantis'in eline yüz köle ve on tane yardımcı vermedikçe Tannis'le evlenemeyeceksin.

- İstedğin şey senindir hanımefendim.

- Emir, sevgili Atlantis'in Tannis'in yanında ebediyen kalacağına yemin etmedikçe Tannis'le evlenemeyeceksin.

- İstedğin şey senindir hanımefendim.”<sup>82</sup>

Böylece hem ilk efsanede hem de onun etkisinin açıkça görüldüğü bu efsanede Tannis ve Atlantis kardeşler arasındaki destansı kardeşlik bağı ve sevgisi vurgulanmaktadır.

El-Kûnî'nin romanlarında efsaneyle ilgili sık tekrarlanan bir diğer sahne ise Tannis ile kumasının annesi arasında yaşanan ve Tannis'in intikam alma konusunda nasıl sınır tanımadığını anlatan sahnedir. Kendisini ve kardeşi Atlantis'i öldürmek isteyen kumasını öldüren Tannis kumasının etini hediye diye kumasının annesine gönderir. Kadın kızının eti olduğunu bilmeden onu pişirir ve yemeye hazırlanır. Bu sırada Tuareg efsanelerinde özel bir yeri olan “mulamula” kuşu kumanın annesinden bir parça et ister. Eğer ona et verirse kendisinin de anneye bir sır söyleyeceğini aktarır. Ama kadın kuşu dinlemez ona etten vermez.

<sup>81</sup> el-Kûnî, *es-Sehara*, 1/154.

<sup>82</sup> el-Kûnî, *es-Sehara*, 1/178.

Kendisi kızının etini yer. Yemek bitince mulamula kuşu kadına yediği etin kendi kızının eti olduğunu bildirir.<sup>83</sup> Efsane, Tuareglerin bazı hayvanlara verdikleri değeri ve yükledikleri kutsallığı izah etmektedir.

### Sonuç

Araştırma neticesinde İbrahim el-Kûnî'nin mensubu olduğu Tuareg kabilesinin efsanelerini çok sık kullandığı görülmüştür. Böylece Tuareg kültürünün unutulmaması ve dünyaya açılmasında hayati bir rol üstlendiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu efsaneler içinde onun en çok bahsedip atıf yaptığı efsanelerden birinin Tannis ve Atlantis efsanesi olduğu tespit edilmiştir. Bu efsane ile Yunan mitolojisindeki Atlantis efsanesi arasında benzer yönlerin farklı yönlerden daha fazla olduğu görülmüştür. Bu benzerliklerin Atlantis ülkesinin Kuzey Afrika'da olduğunu iddia eden görüşleri desteklediği anlaşılmıştır. Tannis ve Atlantis efsanesinin Tuareglerin dini, tarihi ve kültürü açısından son derece önemli olduğu, bu efsanenin bugün Tuareg toplumunun maddi ve manevi hayatında etkilerini açıkça gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu efsanenin Tuareglerin dini inançları, soyları, sosyal yapıları ve örf ve âdetlerine ışık tuttuğu anlaşılmıştır.

Tannis ve Atlantis efsanesinin kahramanlarından Tannis'in Tuareglerce Ana Tanrıça olarak kabul edildiği anlaşılmıştır. Efsane tarafından biçimlendirilen bu Tanrıça Tannis inancının Tuareg dini inanç ve pratiklerine yansıyan en belirgin inanç olduğu, Tuareglerin duaları, adakları, kurbanları ve yeminleri gibi dini ritüellerinde Tanrıça Tannis inancının yansımalarının olduğu görülmüştür. Tuareglerin inancında üçgen ve artı işaretinin Tanrıça Tannis'in sembolü olduğu, bu sembollerin duvarlar, elbiseler, eyerler ve kılıçlar gibi Tuareglerin kullandıkları eşyalar ve yaşam alanlarında çok sık kullanıldığı sonucuna varılmıştır.

Efsanenin etkisinin sadece dini inanç ve davranışlar üzerinde sınırlı kalmadığı, Tuareglerin tarihi ve bazı temel özelliklerine kaynaklık ettiği ortaya konmuştur. Tuaregleri dünyadaki diğer tüm milletlerden ayıran özellik, erkeklerinin yüzlerini peçeyle kapatmalarıdır ki özelliğin

<sup>83</sup> İbrahim el-Kûnî, *el-Mecûs* (Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1992), 2/176.

bu efsaneye dayandığı sonucuna ulaşılmıştır. Efsaneyle Tuareg sosyal yapısı arasında kurulan başka bir güçlü ilişkinin ise Tuareglerde var olan anaerkil yapı olduğu tespit edilmiştir. Yönetimin kız kardeşin oğluna miras kalmasının da efsanenin Tuareg idari yapısına olan etkilerinden biri olduğu görülmüştür. Tevariklerin bu efsaneye dayanarak tarihlerini inşa ettikleri ve M.Ö. 3000 yıllarına kadar tarihlerini götürdükleri sonucuna varılmıştır. Tüm bu verilerin Tannis ve Atlantis efsanesinin Tuareg inancı, kültürü, tarihi ve sosyal ve siyasi yapısı üzerindeki etkisini açıkça ortaya koyduğu tespit edilmiştir.

### Kaynakça

- Allen, Roger. “er-Rivâyetü'l-Arabiyye ve't-Terceme”. *er-Rivâyetü'l-Arabiyye*. 1/253-267. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatâniyyü li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 2008.
- Arvas, Hamdullah. “Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nuh Tufanının Aslı Değildir?”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 575-593.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *el-Metâlibu'l-Âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*. 2 Cilt. Riyat: Dâru'l-Âsime ve Dâru'l-Gays, 1998.
- Berîk, ed-Dâviye. “Usturatü'l-Fezâi's-Sahrâvî fi Rivâyâti İbrahim el-Kûnî”. *Mecelle Cili'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye* 68 (2021), 91-103.
- Berlitz, Charles. *Atlantis'in Esrarı*. çev. Belkıs Çorakçı. Milliyet Yayınları, 1976.
- Carruba, Elena İmen. “Mythical Realism in North African Fiction: İbrahim Al-Koni's Gold Dust and The Bleeding of the Stone”. *Journal of Comparative Literature And Aesthetics* 41/1-2 (2018), 89-107.
- Dehmânî, Halime. *el-Mukaddes ve tecelliyâtühü fi kitâbâti İbrahim el-Kûnî*. Sîdî Belabbas: Câmî'a Cîlâli Liyâbes, Doktora Tezi, 2018.
- Editör. “İbrahim el-Kûnî”. *Sheikh Zayed Book Award*. 2008. Erişim 18 Aralık 2023. <https://www.zayedaward.ae/ar/previous.editions/winners/dr.ibrahim.al.kawni.aspx>
- Eflatun. *Muhâverâtu Eflatun*. çev. Şevki Dâvud Temrâz. 5 Cilt. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1994.
- Hayat, Bin Uğayden. *Âlemu's-serdi fi rivâyeti's-Sehara C: 1-2 li İbrahim el-Kûnî*. Guelma: Cami'a 08 May 1945, Yüksek Lisans, 2017.

- Herodotos. *Herodot Tarihi*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1973.
- Julien, Charles-André. *Târihu İfrîkiyyâ eş-şimâliyye*. çev. Muhammed Mezâlî - el-Beşîr bin Sellâme. el-Müessesetü Tâvâlt es-Sekâfiyye, 2. Baskı, 2011.
- Keys, David. "Kingdom of the Sans". Erişim: 23 Kasım 2023. [archive.archaeology.org/0403/abstracts/sands.html](http://archive.archaeology.org/0403/abstracts/sands.html)
- Korkmaz, Neslihan. "Tokat Müzesindeki Muskalıklar". *Muska Kitabı*. 121-138. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Kûnî, İbrahim. *Anûbîs*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2002.
- Kûnî, İbrahim. *el-Bahs ani'l-mekâni'd-dâir*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2003.
- Kûnî, İbrahim. *el-Bi'r*. 1 Cilt. Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1991.
- Kûnî, İbrahim. *el-Mecûs*. 2 Cilt. Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2. Baskı, 1992.
- Kûnî, İbrahim. *el-Vâha*. 2 Cilt. Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2. Baskı, 1991.
- Kûnî, İbrahim. *er-Rabbetü'l-haceriyye*. Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1992.
- Kûnî, İbrahim. *es-Sehara*. 2 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1995.
- Kûnî, İbrahim. *Ma'zûfetü'l-evtâri'l-mezmûme*. Beyrut: Dâru Suâl li'n-Neşr, 2016.
- Kûnî, İbrahim. *Men ente eyyühe'l-melâk*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009.
- Kûnî, İbrahim. *Merâsi Úlîs*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2004.
- Kûnî, İbrahim. *Nâkatullah*. Beyrut: Dâru Suâl li'n-Neşr, 2015.
- Kûnî, İbrahim. *Nidâu mâ kâne bâ'iden*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. Baskı, 2009.
- Kûnî, İbrahim. *Nidâü'l-vakvâk*. 4 Cilt. Limasol: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2. Baskı, 1991.
- Kûnî, İbrahim. *Sevbün lem yüdenne bi semmi'l-hiyât*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2012.

- Kûnî, İbrahim. *‘Uşbu’l-leyl*. Beyrut: Dâru’l-multekâ li’t-Tıbâ’a ve’n-Neşr, ts.  
Mes’ûd, Mîhâil. *el-Esâtîru ve’l-mu’tegadâtü’l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1994.
- Mukadder, İlhâm - Hâcîh, Sihâm. *el-Bünyetü’s- serdiyye fî rivâyeti “el-Verem” li İbrahim el-Kûnî*. Mısila: Cami’a Muhammed Budiyâf, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Platon. *Kritias*. çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.  
Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Sâih, Su’âd el-Meşşât. “er-Rivâyetü’l-Lîbiyye: en-Neş’e ve’t-tatavvur”. *Mecelle el-ekâdemiyye li’l-‘ulûmî’l-insâniyye ve’l-ictimâ’iyye* 9 (2015), 59-69.
- Sevvâh, Firâs. *el-Ustûra ve’l-ma’nâ*. Şam: Dâru Alâiddîn li’n-Neşr ve’t-Tevzî ve’t-Terceme, ts.
- Şerîf, ‘Ukkâzî. *es-Sahrâ ve tâkatühü’t-termîziyye fî a’mâlî İbrahim el-Kûnî*. Vurk-la: Cami’a Kâsîdî Mirbâh, Doktora Tezi, 2018.
- Tandoğan, Muhammed. *Afrika’nın Kuzeyini Güneyinden Ayıran Toplum Tevârikler ve Stratejik Konumları: Osmanlı-Tevârik Münasebetleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Tok, Gökhan. “Söylencelerin Kadın Savaşçıları Amazonlar”. *Tübitak Bilim ve Teknik e-Dergisi* 404 (2001), 76-79.
- ‘Uleyvât, Sâmiye. *et-Te’addüdü’l-lüğavî ve’s-savtî fî Rubâ’iyyeti’l-Husûf li İbrahim el-Kûnî*. Bûzerîa: Cami’a el-Cezayir 2. Ebu’l-Kâsım Sa’dullah, Doktora Tezi, 2016.
- Üçler, Refik Kaan. *Batı Akdeniz’deki Egemenlik Mücadelesinde II. Kartaca Savaşının Rolü (MÖ 218-201)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

## Summary

This article discusses the frequent themes of the Tannis and Atlantis legends in the works of the renowned Libyan novelist Ibrahim al-Qûnî. Born in 1948 in the Gadamis province of southern Libya, al-Qûnî, of Tuareg descent, went to Russia in 1970 to pursue his higher education after completing his primary and secondary education in Gadamis and Sebha provinces. He completed his master’s degree at the International

Gorky Literature Academy in Moscow in 1977. Starting his writing career at a young age, al-Qūnī has contributed to numerous magazines and newspapers. He has served in various capacities at the Libyan embassies in Russia, Poland, and Switzerland. Currently residing in Spain, he continues his literary pursuits.

Al-Qūnī is a highly acclaimed writer, receiving numerous national and international awards. Proficient in eight foreign languages, he is a versatile literary figure, producing works in the genres of novels, stories, history, language, and philosophy. He has gained recognition among global literary circles, particularly for his novels, establishing himself as one of the esteemed Arab writers. His value and the significance of his works have been acknowledged and praised not only within the Arab world but also in the Western literary sphere, with many Arab and foreign literary critics speaking highly of him.

Understanding al-Qūnī's novels requires familiarity with his tribe, the Tuaregs, and their beliefs, culture, and history. Al-Qūnī is deeply rooted in his tribe and has dedicated his entire writing career to preserving and promoting its culture, history, civilization, and belief system. The themes, settings, and characters in his novels are largely drawn from Tuareg history and culture, with the focus on the Sahara Desert and its people, particularly the Tuareg tribe to which he belongs. He is the only Arab novelist to extensively explore the desert in his works, portraying it not as barren and lifeless but as a vibrant, mythical place filled with life and legends. He has been instrumental in advancing and enriching Arab literature by centering his works on the desert and its inhabitants.

The Tannis and Atlantis legend is one of the oldest and most deeply rooted legends among the Tuaregs. The primary aim of this study is to examine the influence of the "Tannis and Atlantis" legend as portrayed in al-Qūnī's novels on Tuareg culture. Through these novels, especially in terms of religion, culture, and history, the study aims to determine the place and impact of this legend within Tuareg society. Additionally, the study seeks to explore the contemporary manifestations of this legend in Tuareg life. The research attempts to establish a close relationship be-



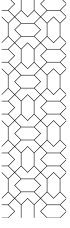
tween the belief in “Tannis,” the greatest goddess of the Tuaregs in ancient times, and the myths of the “First Ancestor” and the “Lost Paradise Waw,” which form the basis of Tuareg history and lineage. Revealing the deep connections between the “Tannis and Atlantis” legend and the distinctive cultural traits of the Tuaregs, such as the veiling of men’s faces and their matriarchal social structure, is also among the objectives of the study. Furthermore, the study aims to compare the “Tannis and Atlantis” legend in Tuareg culture with the “Atlantis legend” in Greek culture, seeking to identify similarities and differences between these two legends and addressing the question of whether they are the same myth.

The article examines al-Qūnī’s novels that touch upon the Tannis and Atlantis legend. The mythical elements, characters, settings, events, and themes in the novels are compared with their original written form as presented in Plato’s Dialogues. Additionally, the study supports the effects of the legend on Tuareg culture and al-Qūnī’s literary style with other academic studies and sources.

The article consists of an introduction, sections on “The Tannis and Atlantis Legend”, “Atlantis in Plato and al-Qūnī”, “Atlantis and the Lost Paradise: Waw”, “The Religious Influence of the Tannis and Atlantis Legend”, and “The Cultural Reflections of the Tannis and Atlantis Legend” followed by concluding remarks.

As a result of the research, it is observed that al-Qūnī frequently utilizes the legends of the Tuareg tribe in his works, with the Tannis and Atlantis legend being one of the most referenced and cited legends among them. The study concludes that there are more similarities than differences between this legend and the Atlantis myth in Greek mythology. It is also evident that Tannis, one of the heroes of the Tannis and Atlantis legend, is revered by the Tuaregs as the Mother Goddess, and her belief system is the most prominent belief reflected in Tuareg religious beliefs and practices. Furthermore, it is revealed that the influence of the legend extends beyond religious beliefs and behaviors, contributing to the history and fundamental characteristics of the Tuaregs.





# EVLENECEK ADAYLARIN BİRBİRİNE BAKMALARININ ŞER'İ SINIRLARI

The Shari'ah Limits for Candidates of Spouse to Looking at Each Other

## Sezai BEKDEMİR

Doç. Dr. Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku,  
Yozgat, Türkiye.

*Assoc. Prof., Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department  
of Islamic Law, Yozgat, Türkiye.*

[sezaibekdemir@hotmail.com](mailto:sezaibekdemir@hotmail.com), ORCID: 0000-0001-8694-7817.

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

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Ocak / January 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 06 Mart / March 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume:** 25 Sayfa / Pages: 43-71

**Atrf / Citation:** Bekdemir, Sezai. "Evlenecek Adayların Birbirine Bakmalarının Şer'î Sınırları [The Shari'ah Limits for Candidates of Spouse to Looking at Each Other]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 25 (Haziran / June 2024): 43-71.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1420365>

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

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

## Öz

Eşler arasında huzur ve mutluluğun temin edilmesi, evliliğin şer'î gayelerinden biridir. Bu gayenin gerçekleşmesi, eş adaylarının (hâtib ve mahtûbenin) birbirlerini beğenmelerine; aralarında ülfet ve uyumun sağlanmasına bağlıdır. Maslahata binâen Şâri', nikâh akdinden önce eş adaylarının birbirlerini görmelerini tavsiye etmiştir. Normal şartlarda birbirlerine yabancı olan karşı cinslerin birbirlerine bakmaları şer'an yasaklanmıştır. Ancak bazı özel durumlarda belirli sınırlar çerçevesinde "bakma" eylemi caiz görülmüştür. Evliliğe niyet etmek de bu özel durumlardan biri olarak kabul edilmiştir. Fikhî açıdan aralarında nikâh akdi bulunmayan namahrem erkek ve kadının birbirlerine bakmaları, zaruret ve zaruret mesabesindeki bir ihtiyaca dayanılarak caiz görülmüştür. Evlenmeyi düşünen birinin eş adayına bakması da bu minvalde değerlendirilmiştir. Hâtib ve mahtûbe arasındaki bakmayı ruhsat olarak değerlendiren fukaha bu bakmanın caiz olması için birtakım şartlar ileri sürmüştür. Bunlardan; evlilik niyeti taşıma, fitneden hali olma ve halvetten sakınma şartları üzerinde ittifak edilirken mahtûbeden izin alma ve şehvetten kaçınma gibi şartlarda ihtilaf edilmiştir. Bu bağlamda tarafların birbirlerine bakmalarının şer'î sınırları mezheplerin yaklaşımları doğrultusunda tespit edilmeye çalışılacaktır. Mevcut çalışmamız ile evlenme aşamasındaki bireylere, meşru dairede görüşme ve birbirlerine bakmanın ölçülerinin verilmesi amaçlanmaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* İslam Hukuku, Aile Hukuku, Hâtib, Mahtûbe, Bakma.

## Abstract

One of the Shari'ah objectives of marriage is to ensure tranquility and happiness among spouses. The realization of this goal is contingent upon the mutual approval and compatibility of prospective spouses (khâtib and makhtûba). To facilitate mutual approval and harmony, Shari'ah encourages prospective spouses to have a modest glance at each other before entering the marital contract. Shari'ah prohibited the act of gazing between unrelated members of the opposite gender under normal circumstances. However, in specific cases, within defined limits, this act of "gazing" has been deemed permissible. Intending to marry falls within these exceptional circumstances. From the perspective of fiqh, it is considered permissible for non-mahram (unrelated) men and women without a marital contract to glance at each other, based on necessity and a critical need. Evaluating a prospective spouse is similarly regarded in this context. Fuqahâ have outlined certain conditions for the permissibility of such glances between khâtib and makhtûba. While there is consensus on the intention of marriage and avoiding fitnah and seclusion, there is disagreement on the conditions such as getting permission from the makhtûba and avoiding lust. This paper aims to delineate the Shari'ah limits of gazing between khâtib and makhtûba based on the perspectives of different Islamic sects. It seeks to provide guidelines for lawful and measured interactions for individuals during the marriage process.

*Keywords:* Islamic Law, Family Law, Khâtib, Makhtûba, Looking.

## Giriş

Fukaha evlenmeden önce hâtib ve mahtûbenin<sup>1</sup> birbirlerine bakma-

<sup>1</sup> Nikâha talip olan erkeğe *hâtib*; nikâhına talip olunan kadına *mahtûbe* denir. Hıtbe aynı kökten gelen hutbe ile yakın anlam içerir. Kişinin evlenmeyi düşündüğü kimseye talebini iletirken

larını gerekli görmüştür. Zira evliliğin gayeleri, eşlerin uyumu ve ülfetin husulü için bakmaktan daha kuvvetli bir delil yoktur. Eşler birbirlerini gördüklerinde gözlerinin hissi ile kalplerinin fikri oluşur. Gözün nazarı ile kalpte ülfet husule gelir.<sup>2</sup> Bu nedenle Hz. Peygamber, Muğîre b. Şu'be'ye, “Git ve ona bak! Çünkü bu, uyum sağlamanız ve evliliğin devamı açısından daha uygundur.”<sup>3</sup> Şeklinde buyurmak suretiyle evlenmeyi düşünen eş adaylarına nikâhtan önce birbirlerine bakmalarını tavsiye etmiştir. Hadiste geçen “nazar”<sup>4</sup> kelimesi, birçok anlama gelen müşterek bir lafızdır. Bu kelimenin anlaşılmasının, hâtib ve mahtûbenin birbirlerine bakmalarının sınırlarını belirlemede önemli bir yeri vardır.

İslam âlimlerinin çoğunluğu bu ve benzeri hadislerde geçen bakmayı, kadının güzelliğini öğrenmeye hamletmişlerdir.<sup>5</sup> Hatîb Şîrbînî (öl. 977/1570) ise hadiste geçen “bakma” diye ifade edilen “nazar” kelimesinin kuru bir bakış anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Ona göre hadiste geçen “Ona bak!” ibaresi “Onu incele!” demektir. Zira hadisin devamında geçen ve “inceleme, tetkik etme” anlamına gelen “ahrâ” kelimesi buna delalet etmektedir.<sup>6</sup>

Kâsânî (öl. 587/1191), fukaha ile Hatîb Şîrbînî'nin görüşlerini uzlaştırarak orta yolu tutmuştur. O, dini açıdan efdal olanın iç (ahlaki) güzellik olduğunu ancak evlenilmek istenen adayda ilk aranan özelliğin dış (fiziksel) güzellik olduğunu ifade etmiştir. Kâsânî'ye göre eş adayında aranması gereken ve ideal olan hem dış hem de iç güzelliktir. Kâsânî, dış güzelliğin göze hitap edeceğini ve gözü helaliyle doyan kimsenin harama bakmaya meyletmeyeceğini, bununla beraber sadece dış güzelliğin evliliğin idamesini sağlamaya yeterli olmayacağını dile getirmiştir.

hutbe irad etmesi bu anlamı ile ilişkilidir. İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisâni'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 1/360; H. İbrahim Acar, “Nişan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/152-154.

<sup>2</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i fî tertibi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/123; Zerrûk Ahmed b. Ahmed el-Fâsî, *Şerh 'alâ metni'r-Risâle li'bn Ebî Zeyd el-Kayrevânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/994.

<sup>3</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 30/88, 18154.

<sup>4</sup> Nazar kavramı için bakınız; Sezai Bekdemir, “Fıkıh Usulünde 'Nazar' Nazariyesi”, *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 41 (2019), 222-230.

<sup>5</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/121.

<sup>6</sup> Şemseddîn Hatîb Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî eş-Şâfiî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/207.

Ona göre bir hayat boyu birlikteliği ve güzel geçimi sağlayacak olan ise gönlü doyuran ve kişiyi harama meyletmekten alıkoyacak olan iç güzelliştir. Çünkü Kâsânî'ye göre gönlün yolu gözden geçer, gönülden önce göz gelir, göz görür gönül ister veya istemez. Ona göre hadiste “meveddetin devamı için” buyrulması bunun delilidir. Yine Kâsânî, dış güzelliğin evlilikte aranan bir hakikat olduğunu, adayların birbirlerini gördüklerinde birbirlerinden hoşlanacağını veya hoşlanmayacağını, bu nedenle eşlerin birbirlerini görmelerinin esas olduğunu söylemiştir. O, bu görüşüne Hz. Peygamber'in bir kadınla evlenmek isteyen Muğîre b. Şu'be'ye “Git ve ona bak!” hadisini delil getirmiştir.<sup>7</sup> Kâsânî hadiste geçen bakmayı, eşler arasında ülfet ve uyuma vesile olma ile ta'lîl etmiştir.<sup>8</sup> İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) gibi bazı âlimlerin hadiste geçen (أَنَّ يُودَمَ) “birlikteliklerinin devam etmesi” ibaresini (أَلْفَ وَوَفَقًا) “ülfet ve uyum” olarak yorumlamaları da bu ta'lîlin delilidir.<sup>9</sup>

İbn Rüşd'e (öl. 595/1198) göre ise eş adayında güzellik şart değildir. Cemal ve görmekten maksat mahtûbenin ayıplardan hali ve sıhhatli olduğunun tespit edilmesidir.<sup>10</sup> Kâsânî'nin görüşünün temelinde eşler arasında ülfetin husulü ve evliliğin devamı vardır. İbn Rüşd'ün görüşünün esasını ise nikâh akdinin tamam olması oluşturmaktadır.

## 1. Mahtûbeye Bakmanın Hükümü

İslam âlimleri hâtıbın mahtûbeye bakmasının meşru olduğunda ittifak ederken bu meşruluğun derecesinde ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafın sonucunda hâtıbın mahtûbeye bakmasının mendub ve mubah olduğu görüşleri ortaya çıkmıştır. Şimdi sırasıyla bu görüşleri ele alalım.

### 1.1. Mendub Olduğunu Savunanların Görüşü

Cumhur bu görüştedir. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler ile bazı Hanbelîler

<sup>7</sup> Kâsânî, *Bedâ i*, 5/121.

<sup>8</sup> Kâsânî, *Bedâ i*, 5/123.

<sup>9</sup> Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddin el-Behûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/10.

<sup>10</sup> İbn Rüşd Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3/43.

sahih hadisteki emre dayanarak bu bakmanın mendub olduğunu söylemişlerdir.<sup>11</sup> Cumhurun delilleri şunlardır:

1. “Sizden biri bir kadının nikâhına talip olduğunda ona bakmaya imkân bulursa baksın...”<sup>12</sup> Câbir b. Abdullah hadisi.
2. “Git ve ona bak! Çünkü bu, uyum sağlamanız ve evliliğin devamı açısından daha uygundur.”<sup>13</sup> şeklindeki Muğîre b. Şu‘be rivâyeti.
3. “Bir kadınla evlenmek istediğini söyleyen sahabeye Hz. Peygamber, “Ona baktın mı?” dedi. O da “Hayır” deyince Hz. Peygamber o sahabeye, “Git ona bak! Çünkü Ensar’ın gözlerinde bir şey vardır.” dedi.<sup>14</sup> Şeklindeki Ebû Hureyre rivâyeti.

Cumhura göre bu hadislerde geçen “bak” emri vücuba değil nedbe delalet etmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla hâtıbın nikâhlanmak istediği kadına nikâhtan önce bakması mendubdur.<sup>16</sup> Hatta *el-Bedri’-temâm*’da Şâfiîlere göre nikâhtan önce bakmanın terk edilmesi, bu hadislerle amel-in terk edilmesi olarak nitelendirilmiş ve mekruh olduğu nakledilmiştir.<sup>17</sup> Hanbelî âlim Behûtî (öl. 1051/1641), Halvânî (öl. 452/1060 [?]), İbnü’l-Cevzî (öl. 656/1258), İbn Akîl (öl. 769/1367) ve Merdâvî (öl. 885/1480) gibi bazı âlimlerin bu hadislerin zâhir manasından hareketle, bir kadınla evlenmek isteyen ve o kadının teklifine icabet edeceğine kanaat eden kimsenin o kadına bakmasını mendub gördüklerini rivâyet etmiştir.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, 4/207; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Vergammî et-Tûnisî, *el-Muhtasarü’l-fikhî* (Musul: Müessesetü Halef b. Ahmed el-Habtûr, 2014), 3/195; İzzüddîn Muhammed b. İsmâil es-San‘ânî, *Sübüli’s-selâm* (b.y.: y.y., ts.), 2/165.

<sup>12</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beirut: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 2/228, 2082.

<sup>13</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/88, 18154.

<sup>14</sup> Müslim, *Sahih*, 2/1040, 1424.

<sup>15</sup> San‘ânî, *Sübüli’s-selâm*, 2/165.

<sup>16</sup> Takrîyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü’min el-Hüseynî el-Hısnî, *Kifâyetü’l-ahyâr* (Dimeşk: Dâru’l-Hayr, 1994), 354; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbîni, *el-İknâ fî halli elfâzi Ebi Şücâ’* (Beirut: Dâru’l-Fikir, ts.), 2/245.

<sup>17</sup> Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Saîd el-Mağribî, *el-Bedri’-temâm şerhu Bulûğî’l-merâm* (Kâhire: Dâru Hicr, 1994-2007), 7/25.

<sup>18</sup> Behûtî, *Keşşâfî’l-knâ*, 5/9.

## 1.2. Mubah Olduğunu Savunanların Görüşü

İbn Kudâme (öl. 620/1223) ve Şihâbüddin el-Mâlikî (öl. 732/1331) gibi âlimler, fukaha nezdinde evlenecek adayların birbirlerine bakmalarının mubah olduğunda ihtilafın olmadığını rivâyet etmiştir.<sup>19</sup> Bu görüşü savunan fakihler, hazrdan sonra gelen emrin mubaha delalet edeceği ilkesinden hareket etmişlerdir. Zira nikâhsız birine ısrarlı bakış azimete göre haramdır. (انظر إليها) “Ona bak!” hadisi (emri) de âyetten (menden/hazrdan) sonra varid olmuştur. Dolayısıyla hâtıbın mahtûbeye bakması da ruhsat nevinden bir mubahtır.<sup>20</sup>

Netice olarak hâtıb ve mahtûbenin her ikisi de görüşme esnasında birbirlerinin yüzüne bakabilirler. Çünkü birbirlerine talip olabilmeleri, nikâh akdinin gerçekleşmesi, uhde yoluyla akitten rücu hakları bu işleme bağlıdır.<sup>21</sup> Bakmanın mendub olduğunu söyleyenler bakma ile ilgili hadislerin zahirinden hareket ederek bu hükmün ilkten konulan bir hüküm (azimet) olduğunu ifade etmişlerdir. Bakmanın mubah olduğunu söyleyenler ise bakma ile ilgili hadislerin zaruret nedeniyle bakmanın haramlığı hükmünü geçici olarak tahsis eden ikincil konulan bir hüküm (ruhsat) olduğunu ifade etmişlerdir.

## 2. Mahtûbeye Bakmanın Ölçüsü

Fikhî açıdan zaruret veya zaruret mesabesinde bir ihtiyaç olmadıkça normal şartlarda yabancıların yani aralarında nikâh düşen kimsele-  
rin birbirlerine bakmalarının caiz olmadığı hususunda ittifak edilmiştir.<sup>22</sup> Fukaha nezdinde tıbbî müdahale, mahkemede şahitlik, muamelat

<sup>19</sup> Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 7/96; Şihâbüddin el-Mâlikî Abdurrahman b. Muhammed b. Asker el-Bağdâdî, *İrşâdû's-Sâlik ilâ Eşrefi'l-Mesâlik*, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.), 58.

<sup>20</sup> Burhânüddin (Burhânü's-Şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî el-Merginânî, *el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 5/335; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbüri, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ilm* (Re'sulhayme: Mektebetü Mekketi's-Sakafiyye, 2004), 5/8; Behûtî, *Keşşâfû'l-knâ',* 5/9; Zerrûk, *Şerhü Zerrûk,* 2/994.

<sup>21</sup> Ebû Ishâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/424.

<sup>22</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, h. 1405), 5/171; Zerrûk, *Şerh 'alâ metni'r-Risâle,* 2/994; Kâsânî, *Bedâ'i,* 5/121; Şîrâzî, *el-Mühezzeb,* 2/424; San'ânî, *Sübüli's-selâm,* 2/167. Delilleri şunlardır: “Mümin erkeklere söyle,



(alışveriş gibi gündelik işler), talim (ilim öğretimi) ve hıtbeye (kız isteme durumu) gibi durumlar, yabancı bir kadına bakmayı caiz kılan şartlar kategorisinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu durumlarda yabancı kadına bakmanın ruhsata binaen caiz olduğu kabul edilmiştir. Bu gibi durumlarda bakmanın sınırlarını belirleme hususunda ise ihtilaf edilmiştir.<sup>23</sup> Bu ihtilafların temel nedenlerinden bazıları şunlardır:

i. Mahtûbeye bakma ile ilgili hadislerin mutlak olması ve umum ifade etmesidir. Sahabeden Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ile Hanbelî fakihî Kadı Ebû Ya'lâ' (öl. 458/1066) nikâhlanmak istenilen kadına nikâhtan önce bakmanın mendubluğuna delalet eden hadislerin<sup>24</sup> umum ifade ettiğini ve zaruret olmadıkça kadının tüm bedeninin örtülmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>25</sup> Kâsânî ve San'ânî'ye (öl. 1182/1768) göre ise ihtilafların sebebi bu hadislerin mutlak olmasıdır. Bundan dolayı sahabenin anlayışı ve uygulaması farklılık arz etmektedir.<sup>26</sup>

ii. Kadın bedeninin avret<sup>27</sup> olup olmaması meselesidir. “Kadın

*gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar.*” (en-Nûr 24/30) ve “*Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar.*” (en-Nûr 24/31) ayetleri ile “Ümmü Seleme hadisi. Hadis şöyledir: Ümmü Seleme anlatıyor; ‘Ben Resûlullah’ın yanında idim. Yanımda Meymune bint Haris de vardı. O esnada İbn Ümmü Mektum bize doğru geliyordu. Resûlullah bize, ‘Ona karşı örtünün.’ diye emretti. Biz, ‘Ey Allah’ın Resûlü! O, âmâ ve bizi görmeyen, varlığını tanımayan bir kimse değil mi?’ dedik. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Siz de mi körlersiniz, siz onu görmüyor musunuz?’” Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 4/63, 4112; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Marbaatu Mustafa el-Halebî, 1975), 5/102, 2779.

<sup>23</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/424; Zerrûk, *Şerhü Zerrûk*, 2/993; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/15.

<sup>24</sup> “Git ve ona bak! Çünkü bu, uyum sağlamanız ve evliliğin devamı açısından daha uygundur.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/88, 18154); “Sizden biri bir kadının nikâhına talip olduğunda ona bakmaya imkân bulursa baksın...” (Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 2/228, 2082); “Bir kadınla evlenmek istediğini söyleyen sahabeye Hz. Peygamber, ‘Ona baktın mı?’ dedi. O da ‘Hayır’ deyince Hz. Peygamber o sahabeye, ‘Git ona bak! Çünkü Ensar’ın gözlerinde bir şey vardır.’ dedi.” (Müslim, *Sahih*, 2/1040, 1424).

<sup>25</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, 2002), 3/290.

<sup>26</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/121; San'ânî, *Sübülüs-selâm*, 2/166.

<sup>27</sup> Avret kelimesi sözlükte (عورة) “avera” kökünden gelmektedir. Avera, “gözün görme hissinin kaybetmesi ve gözün kapanması” anlamına gelir. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-Münîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/437; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/612. Avret ise “açılmasından utanılan şey'e” denir. İstilahta ise avret, “insan vücudunda görünmesi ve gösterilmesi günah sayılan, namazda ve namaz dışında örtülmesi farz ve başkalarının bakılması haram olan yerler” (Mehmet Şener, “Avret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/125-126.) anlamına kullanılmaktadır.

avrettir.”<sup>28</sup> hadisinin umum manasından hareketle kadın bedeninin tamamını avret kabul edenler olduğu gibi yüz ve ellerinin avret olmadığını söyleyenler de mevcuttur.<sup>29</sup>

iii. Nûr sûresi 31. âyette geçen zaruret olmadıkça gösterilmesi yasaklanan ziynet kavramının anlamıdır.

Sözlükte ziynet, “bir şeyi güzelleştiren şey, süs ve süs eşyası”<sup>30</sup> anlamına gelmektedir. Nûr sûresi 31. âyette, “*Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler.*”<sup>31</sup> buyrulmuştur. Fukaha, âyette geçen “*ziynet*” kelimesini ve “*dışarıda kalanlardan başka*” ibaresini farklı şekillerde tefsir etmişlerdir. Hz. Âişe, zâhir olan ziynetlerin bilezik ve yüzük olduğunu ifade etmiştir. Cessâs (öl. 370/981) ziynetin zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısım olduğunu; zâhir ziynetin elbise, bâtın ziynetin ise yüzük ve bilezik olduğunu; dolayısıyla “*dışarıda kalanlar/açıkta kalanlar*” ibaresinden kastedilenin yüz ve elbiseden görünen kısımlar olduğunu söylemiştir.<sup>32</sup> Kurtubî (öl. 671/1273) ise tefsirinde ziyneti önce hılkıyye ve müktesebe; sonra zâhir bâtın olmak üzere iki şekilde tasnif etmiştir. Hılkıyyeyi yüz (asıl ziynet); müktesebeyi ise kadının güzel görünmek için giydiği elbise, takındığı takılar ve göze çektiği sürme şeklinde izah etmiştir. Zâhir ziyneti, elbise, yüz ve eller; bâtın ziyneti ise bu iki uzvun dışındakiler olarak açıklamıştır. Zâhir ziynetlere bakmanın mubah; mazeret olmadıkça bâtın ziynetlere bakmanın ise helal olmadığını ifade etmiştir.<sup>33</sup> Kurtubî, genelde insanların âdeten ve ibadeten (namazda ve

Teferruatta bazı farklılıklar olmasıyla birlikte genel olarak erkeklerin göbük ile diz kapağı arası; kadınların ise yüz ve elleri dışında kalan bedenlerinin tamamı avret sayılmıştır. Hem namazda hem de namaz dışında avret yerlerinin örtülmesi farzdır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/617; H. Yunus Apaydın, “Teşettür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/538-543.

<sup>28</sup> Tirmizî, *Sünen*, 3/468, 1173.

<sup>29</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/18.

<sup>30</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğâ*, 3/41.

<sup>31</sup> (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهُنَّ).

<sup>32</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/172.

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kâhîre: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 12/229; Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Vüçûh ve'n-nezâir* (Kâhîre: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, 2007), 327.

hacda) yüz ve ellerinin açıldığını, dolayısıyla “*dışarıda kalanlar/açıkta kalanlar*” ibaresinden yüz ve ellerin anlaşılacağını ifade etmiştir.<sup>34</sup>

Abdullah b. Mes'ûd ve Kadı Ebû Ya'lâ'ya göre Nûr sûresi 31. âyette geçen “*ziynet*”ten maksat elbisedir. “Kadın avrettir (örtülmesi/bakılmaması gerektir).”<sup>35</sup> hadisi bu âyeti tefsir etmektedir. Buna göre kadın bedeninin tamamı ziynettir. Zaruret olmadıkça kadının tüm bedeninin örtülmesi gerekir. Bu durumda hıtb ve şahitlik gibi mazeret olmaksızın yabancı kadının bir uzvuna bakmak haram olmaktadır. Dolayısıyla bu iki durumda da sadece yüze bakmak caizdir.<sup>36</sup>

Cumhura göre hâtib, evlenmeyi düşündüğü kadının (mahtûbenin) sadece yüz ve ellerine bakabilir. Cumhurun delilleri şunlardır:

1. İbn Abbas (öl. 68/687-88), İbn Ömer (öl. 73/693), Enes (öl. 93/711-12), Mücâhid (öl. 103/721) ve Arâ'dan (öl. 114/732) gelen rivâyette, “Örtündükten sonra *dışarıda kalanlar dışındaki ziynetlerini göstermesinler.*”<sup>37</sup> âyetinde geçen “*dışarıda kalanlar*” ibaresinden yüz ve ellerin kastedildiği bildirilmiştir.<sup>38</sup>
2. Yabancı birinin yüz ve ellerine şehvetsiz bakmak mubahtır. Bu hüküm yüz ve ellerin avret olmadığından delildir. Ayrıca alışveriş, şahitlik gibi ihtiyaç anında bakmanın caiz olduğunda ümmetin icması vardır. Dolayısıyla evlenmek gibi bir mazeretten dolayı yüz ve ellere bakmak da caizdir.<sup>39</sup>
3. Yabancıların nikâhsız olarak birbirlerinin el ve yüz dışındaki mahrem yerlerine bakması haramdır. Hâtib ve mahtûbe nikâhlanıncaya kadar birbirlerine yabancıdırlar. Dolayısıyla birbirlerinin mahrem yerlerine bakmaları caiz değildir. Mahrem yerlerin ölçüsü ise namazdaki setr-i avrettir. Namazdaki avretin

<sup>34</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 12/229.

<sup>35</sup> Tirmîzî, *Sünen*, 3/468, 1173.

<sup>36</sup> Ebû'l-Ferec el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/290.

<sup>37</sup> en-Nûr 24/31: (وَلَا يَتَّبِعْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا).

<sup>38</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/172; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 12/229.

<sup>39</sup> Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 327; Mağribî, *el-Bedrü't-temâm*, 7/25; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/208.

ölçüsü ise yüz ve eller haricidir. Ellere bakmanın ölçüsü bileklere kadar ellerin tamamıdır.<sup>40</sup>

Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre hâtıbın, yüz ve ellerle beraber mahtûbenin ayaklarına bakması da caizdir. Ebû Hanîfe'nin görüşünün delilleri şunlardır:

1. Hz. Âişe'den (öl. 58/678) gelen rivâyette âyette geçen “*dışarıda kalanlar*” ibaresini Hz. Âişe kollara takılan bilezik ile ayak parmaklarına takılan altın veya gümüş halka olarak açıklamıştır. Bu da ayaklara bakmanın caizliğine delalet eder.<sup>41</sup>
2. Kıyas delilidir. Ayaklar, yüz ve ellere kıyas edilmiştir. Çünkü kadınlar, erkekler ile muamelelerinde yüzlerinin, onlarla alışveriş yaparken ellerinin ve yürürken ayaklarının açılmasıyla karşı karşıya kalırlar. Ayrıca yüze bakınca şehvet uyanabilirken ayaklara bakınca şehvet uyanmaz. Yüze bakmak caiz ise ayaklara bakmanın caiz olması daha önceliklidir.<sup>42</sup>

Kâsânî'nin naklettiğine göre “zâhirü'r-rivâye”, Abdullah b. Abbas'tan gelen “*dışarıda kalanlardan başka*” ifadesinden maksadın yüz ve eller olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre bu iki uzuv harici bedenin geri kalanına bakmanın yasak olduğu hükmüdür. Dolayısıyla ayaklara bakmak caiz değildir.<sup>43</sup> Cessâs, Hanefilere göre “*dışarıda kalanlar*” ibaresinden kastedilenin yüz ve eller olduğunu nakletmiştir. Çünkü sürme yüzün; yüzük ellerin ziynetidir. Bu durumda yüz ve ellere bakmak mubahtır. Bu âyet kadının yüz ve ellerinin avret olmadığına delalet etmektedir. Namazda yüz ve ellerin açık olması da bundan dolayıdır. Bu iki uzuv avret olsaydı namazda bunların da örtülmesi farz olurdu. Dolayısıyla şehvetsiz olarak yabancı bir kadının yüz ve ellerine bakmak caizdir.<sup>44</sup> Kâsânî, Esmâ bint Ebû Bekir hadisiyle istidlal ederek bedeni gösteren elbise varken bakmanın caiz olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Hz.

<sup>40</sup> Askerî, *el-Vüçûh ve'n-nezâir*, 327; Mağribî, *el-Bedri't-temâm*, 7/25; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/208.

<sup>41</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/122.

<sup>42</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9/34; Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/122.

<sup>43</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/122.

<sup>44</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/172.

Peygamber'in, "Ey Esmâ, bir kadın buluş çağına erdiğinde (yüzünü ve ellerini göstererek) bunlardan başka bir yerinin görünmesi doğru değildir."<sup>45</sup> sözü, "dışarıda kalanlar"<sup>46</sup> âyetinin tefsiri mahiyetindedir. Bu tefsir, sadece yüz ve ellere bakmanın caiz olduğunu ifade eden zâhirü'r-rivâye'nin sahih olduğuna delildir.<sup>47</sup>

İmam Mâlik, hıtbeye anında hâtıbın mahtûbenin sadece yüz ve ellerine bakmasını caiz görmüştür. Ona göre Nûr sûresinin 31. âyetinde geçen "dışarıda kalanlar" ibaresinden maksat yüz ve ellerdir. İmam Mâlik'e göre bakmayı caiz kılan hadis ile bakmayı haram kılan âyet mutlak olarak varid olmuştur. Yüz ve ellere bakmayı caiz kılan delil ise mukayyed olarak zikredilmiştir. Fukahanın çoğunluğu da bu uzuvların hacda açılmasının cevazına kıyasla âyete bu manayı vermişlerdir. Âyet esas alındığında kadınların yüz ve ellerinden başka yerlerine bakmak haram olur.<sup>48</sup>

Şâfiîlere göre hâtıbın, mahtûbenin yüzüne ve eline bakması caizden öte bir haktır. Ancak hâtıb, "Dışarıda kalanlardan başka ziyaretlerini göstermesinler."<sup>49</sup> âyeti gereği mahtûbenin bedeninden yüzü ve iki eli haricinde bir yerine bakamaz. Âyette "dışarıda kalanlar" ifadesinde "yüz ve iki el"e işaret edilmiştir. Çünkü kadının yüz ve elleri harici avrettir.<sup>50</sup>

Hanbelîler bu hususta caiz olan bakmayı biraz daha geniş tutmuşlardır. Kadın iş için ayağa kalktığı anda hâtıbın yüz, boyun, eller, ayaklar, baş ve dizine bakabileceğini söylemişlerdir. Çünkü "Git ve ona bak! Çünkü bu, uyum sağlamanız ve evliliğin devamı açısından daha uygundur."<sup>51</sup> hadisinde geçen "Ona bak." ibaresi mutlak olarak kullanılmış ve herhangi bir sınırlandırma yapılmamıştır.<sup>52</sup> Hanefî âlim Kâsânî'ye göre nikâhına talip olunan kadının yüz, boyun, el ve ayak

<sup>45</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 4/62, 4104; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/319, 3218.

<sup>46</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>47</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/123.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/31.

<sup>49</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>50</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/424; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/208; İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, 5/8.

<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/88, 18154.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/31; Behûtî, *Keşşâfü'l-kimâ*, 5/12-13; İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, 5/8; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 9/16.

gibi genelde açık olan yerlerine bakmak caizdir. Kâsânî'nin bu görüşü Hanbelîlerin görüşüne oldukça yakındır.<sup>53</sup>

İmam Mâlik'in talebelerinden İbn Vehb (öl. 197/813) ile İbnü'l-Kattân (öl. 628/1231) gibi bazı fakihler ise, mahtûbeye bakmayla ilgili hadislerin mutlak olmasından hareketle mahtûbenin bedeninin tamamına bakılabileceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>54</sup> Fakat bu görüş fukaha nezdinde pek muteber görülmemiştir.

Hüküm açısından mahtûbenin hâtıba bakması da tıpkı hâtıbın mahtûbeye bakması gibidir. Kadının erkeğe bakması her ne kadar aynı hükme tabi olsa da erkeğin bakılması caiz olmayan avret yeri hükümde farklılık arz eder. Zira erkeğin avret yeri diziyile göbeği arasındadır. Bu bölgeye bakmak helal değildir. Bu bölge haricindeki kalan kısımlara bakmak caizdir.<sup>55</sup> Hz. Ömer'in "Kızlarınızı göze hoş gelmeyen kimselemlerle evlendirmeyiniz. Şüphesiz erkeklerin kadınlarda aradığı güzelliği kadınlar da erkeklerde ararlar."<sup>56</sup> sözü mahtûbenin de hâtıba bakmasının gerekliliğini ifade etmektedir.<sup>57</sup>

Neticede fukaha, hâtıb ve mahtûbenin birbirlerinin yüzüne bakmalarının caiz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü evlenme niyeti taşıyan eş adaylarının birbirlerine talip olabilmeleri, nikâh akdinin gerçekleşmesi, uhde yoluyla akitten rücu hakları bu işleme bağlıdır. Fukahaya göre bu ihtiyaçlar zaruret mesabesindedir.

### 3. Mahtûbeye Bakışın Tekrarlanması

Fukaha normal durumlarda yabancıların birbirlerine ikinci kez bakmalarının caiz olmadığı hususunda ittifak etmiştir.<sup>58</sup> Bununla beraber fukaha hıtbe gibi zaruret veya ihtiyacın olduğu durumlarda mükerrer bakmanın caiz olduğunu hatta hâtıbın mahtûbeye mükerrer bakmasının hak olduğunu dile getirmişlerdir. Fukaha bu görüşlerini mahtûbeyi

<sup>53</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/121.

<sup>54</sup> Vergammî et-Tûnisî, *el-Muhtasarü'l-fikhî*, 3/195.

<sup>55</sup> Behûtî, *Keşşâfü'l-kunâ*, 5/10.

<sup>56</sup> Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Tehzibü'l-esmâ ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/106.

<sup>57</sup> Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 2/424; Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/123.

<sup>58</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/121; Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 2/424; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 2/167.

tam görmek, onun görünüşüyle ilgili kanaat edinmek ve nikâhtan sonra pişman olmamak gibi gerekçelere dayandırmışlardır. Onların bu görüşlerinin temelinde genellikle bir bakışla net bir kanaatin oluşmama- cağı düşüncesi vardır. Fukaha mükerrer bakışı ihtiyaç miktarıyla kayıtlamıştır. Dolayısıyla ihtiyaç miktarı yeterli bakıştan sonraki ziyade bakışlar haramdır. Bu bakmayı Hz. Âişe'den gelen, "Ben seni üç gececeğim görüyorum."<sup>59</sup> rivâyetinden dolayı üç ile sınırlandıran âlimler olsa da evlâ olan sayıyla değil ihtiyaç miktarıyla sınırlandırmaktır.<sup>60</sup>

Şâfiîlere göre hâtıb fitneden korksun veya korkmasın mahtûbeye ihtiyaç miktarı bakabilir.<sup>61</sup> Hanbelîler, "Sizden biri bir kadının nikâhına talip olduğunda ona bakmaya imkân bulursa baksın..."<sup>62</sup> hadisinden hareketle hâtıbın şehvetten emin olduğunda izinsiz olsa bile mahtûbeye mükerrer bakmasının ve onun güzelliğini düşünmesinin evlâ olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>63</sup>

#### 4. Mahtûbeye Bakması İçin Elçi Göndermek

San'ânî, hâtıbın bakma imkânı olmadığında mahtûbeye bakması ve onu vasıflaması için bir kadın elçi göndermesinin caiz olduğu hususunda fukahanın ittifak ettiğini zikretmiştir.<sup>64</sup> Bu elçi hâtıb menzilesindedir. Fukahaya göre kadın elçi hâtıbın bakması caiz olmayan yerlerine de bakabileceğinden hâtıbdan daha faydalı bilgi edinebilir. Normal şartlarda bir kadını erkeğe tavsif etmek caiz değilken hitbe söz konusu olduğunda bu durum istisna edilmiştir. Bir rivâyette Hz. Peygamber, Ümmü Süleym'i bir cariyeye bakması için elçi göndermiş ve ona "Baldırına bak, ağzını kokla."<sup>65</sup> demiştir.<sup>66</sup> Kadın da aynı şekilde hâtıba bakması için güvendiği bir erkeği gönderebilir. Çünkü onun da hâtıba bakma hakkı vardır.<sup>67</sup>

<sup>59</sup> Müslim, *Sahih*, 4/1889, 2438.

<sup>60</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/121; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/208.

<sup>61</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/207.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/228, 2082.

<sup>63</sup> Behûtî, *Keşşâfî'l-knâ*, 5/10.

<sup>64</sup> San'ânî, *Sübülüs-selâm*, 2/166.

<sup>65</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/106, 13425.

<sup>66</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/208.

<sup>67</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhul-İslâmî*, 9/16.

Cumhura göre mahtûbeye bakmak kolay olmadığında veya hoş karşılanmadığında hâtib bakması için bir kadın gönderir. Onlara göre verdiği bilgilerin doğruluğundan emin olabilmek için gönderilen bu kadın sika olmalıdır. Vekil kılınan kadın mahtûbeye bakar ve vasıflarını gönderen hâtıba anlatır. Hâtib bu bilgiler ışığında görmüş gibi olur. Hâtib veya mahtûbe hakkında istişare edilen kimsenin şer'e ve örf'e uygun bilgi vermesi gerekir. Bilgi verirken haram olan gıybet'e girmeden, rahatsızlık vermeden nasihat ve uyarma maksatlı hareket edilmesi gerekir.<sup>68</sup>

### 5. Hâtib ve Mahtûbenin Birbirlerine Dokunmaları

Fukaha hâtib ve mahtûbenin birbirlerine dokunmalarının haram olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>69</sup> Fukahanın bu konudaki delilleri şunlardır:

1. Haram olan birine bakmanın yasaklandığı hâtıbın mefhumundan dokunmanın da haram olduğu anlaşılır. Çünkü bakılması helal olmayan yere dokunmanın da helal olmaması önceliklidir. Çünkü dokunmak bakmaktan daha kuvvetlidir.
2. Şüphesiz dokunmak bakmaktan daha ziyade şehvet ve tahrike etkendir ve dokunmak bakmaktan daha galiz bir fiildir.
3. İki fiilin en aşağısının mubah olması bu iki fiilin en yukarısının mubahlığına delalet etmez.

Fukaha hıtbe esnasında yüz ve ellere bakmanın zaruret nedeniyle helal olduğunu; ancak dokunma hususunda böyle bir zaruretin olmadığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla şehvetten emin olsa bile hâtib ve mahtûbenin birbirlerine dokunmaları helal değildir.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 3/405; Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî el-Makdisî, *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/157; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/208; Behûti, *Keşşâfü'l-kmâ*, 5/6-10; Mustafa b. Sa'd b. Abdeh es-Suyûtî er-Ruhaybânî el-Hanbelî, *Metâlib uli'n-nuhâ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1994), 5/12.

<sup>69</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/171; Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/121; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/208.

<sup>70</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/123; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/208.



## 6. Mahtûbenin Hâtıb ile Görüşme Öncesi Süslenmesi

Fukahaya göre evli olmayan kadının hâtıb için süslenmesi hakkıdır. Diğer bir ifadeyle nikâh niyetiyle erkeklerin kendileriyle evlenmeye rağbet etmeleri için kadınların süslenmesi mendubdur. Ancak nikâh niyeti olmayan bir kadının yabancı bir erkek için süslenmesi caiz değildir. Bu hükmün arka planında fitneye sebebiyet verme ve kadının zarar görme endişesi vardır.<sup>71</sup> Şâfiîler ve Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) göre mahtûbenin hâtıba karşı süslenmesinin hâtıbı aldatma ihtimali vardır. Bu nedenle mahtûbenin süslenmesi caiz değildir.<sup>72</sup>

## 7. Evlilikten Önce Bakmayı Caiz Kılan Şartlar

Fukaha, hıtbeden önce bakmanın caiz olması için birtakım şartlar ileri sürmüştür. Evlenme niyeti taşımak, izin almak veya haber vermek, fitneden ve şehvetten emin olmak gibi şartlar bunlardandır.

### 7.1. Evlenme Niyeti Taşımak

Fukaha, evlenme niyeti taşıyan bir kimsenin nikâhına talip olduğu kadına bakabileceği görüşündedir. İbn Kudâme bu konuda herhangi bir ihtilafın olmadığını bildirmiştir.<sup>73</sup> Fukahaya göre Hz. Peygamber'in bakmayı emrettiği hadislerin metninde (إذا خطب) "talip olduğunda"<sup>74</sup> şartının olması ancak evlenmeyi düşünen erkeğin evleneceği kıza bakabileceğine; evlenme niyeti taşımayan kimsenin kadınlara bakmasının helal olmadığına delalet etmektedir.<sup>75</sup> Ayrıca "Gözler, eller ve ayaklar da zina eder."<sup>76</sup>, "Sizden birinin nikâhına talip olduğu kimseye bakmasında günah yoktur."<sup>77</sup> ve "Allah birinin kalbine bir kadınla evlenme isteğini düşürdüğünde o kimsenin o kadına bakmasında bir beis yoktur."<sup>78</sup> ha-

<sup>71</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/219.

<sup>72</sup> Zerrûk, *Şerh 'alâ metni'r-Risâle*, 2/994; Behûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 5/10; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/207.

<sup>73</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/96.

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/88, 18154; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/228, 2082; Müslim, *Sahih*, 2/1040, 1424.

<sup>75</sup> İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 5/8.

<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/78, 3912.

<sup>77</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/39, 23602.

<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25/410, 16028.

disleri de evlenme niyeti olmayan birinin nikâhsız olarak birine bakmasının haramlığına ve evlenme niyeti olanın bakmasının helalliğine delildir.<sup>79</sup> Yine fukahaya göre bakmanın meşruiyyeti için bakan kimse evlilik teklifini açığa çıkartması veya evlenme isteğini bildirmesi veya nikâh teklifinin zann-ı gâlibe dayanması gerekir.<sup>80</sup> Hanefîlere göre ise bu bakmanın meşru olması için nikâh isteği yeterlidir.<sup>81</sup>

## 7.2. İzin Almak veya Haber Vermek

Cumhura göre hâtıbın mahtûbeye bakabilmesi için mahtûbeye isteğini bildirmesi ve kendisinden veya velisinden izin alması meşru olan bakma için şarttır.<sup>82</sup> Şâfiîler ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise bakmak için mahtûbeden veya velisinden izin almaya gerek yoktur. Delili, "Sizden biri bir kadının nikâhına talip olduğunda ona bakmaya imkân bulursa baksın..."<sup>83</sup> şeklindeki rivâyettir. Ahmed b. Hanbel'e göre mahtûbenin durumdan haberdar olması onun hâtıba karşı süslenmesine ve onu aldatmasına sebep olur. Bundan dolayı bakmanın meşruluğu için bu ziyade şartlara gerek yoktur. Ayrıca bu hadiste izinden bahsedilmemektedir. Hadis bu izni mutlak olarak vermektedir. Nitekim hadisin ravisi Câbir evlenmek istediği kadına bakarken onunla evlenmek istediğini mahtûbeden gizlediğini ifade etmektedir. Hatta kadını gördükten sonra evlilik isteğinin kuvvetlendiğini söylemektedir.<sup>84</sup>

Cumhura göre bakmanın mendub olması için gerekli bilgilendirme izninin mahalli, reşit ise kadının kendisi, değilse velisidir. Böyle olmadığında fâsıkların kadınlara biz huttâbız diyerek bakmalarının yolu açılır.<sup>85</sup>

Şâfiîlere göre hâtıbın mahtûbeye bakması mahtûbeden veya ya-

<sup>79</sup> Zerrûk, *Şerh 'alâ metni'r-Risâle*, 2/994.

<sup>80</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/96; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/208; İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, 5/8; Zerrûk, *Şerh 'alâ metni'r-Risâle*, 2/994.

<sup>81</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u*, 5/122.

<sup>82</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/207; Zerrûk, *Şerhü Zerrûk*, 2/994; İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, 5/8; Kâsım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayrevânî, *Şerhu İbn Nâcî alâ metni'r-Risâle li İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 2/433.

<sup>83</sup> Ebü Dâvûd, *Sünen*, 2/228, 2082.

<sup>84</sup> Zerrûk, *Şerh 'alâ metni'r-Risâle*, 2/994; Behûtî, *Keşşâfü'l-kunâ*, 5/10; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/207.

<sup>85</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/207; Zerrûk, *Şerhü Zerrûk*, 2/994.

kınlarından gizli olmalıdır. Gizli bakmanın gayesi kadının ve ailesinin onuru ve değerini gözetmedir. Bu şekildeki bakma ile kadını beğenirse ona eziyet vermeden ve ailesine sıkıntı çıkarmadan hıtbeye bulunur. Bu görüşün gerekçesi mahtûbeye bakmanın caiz olduğuna delalet eden hadislerin zahiriyle amel etmektir. Çünkü bu hadislerin zahirine göre kadının izninin olup olmaması arasında fark yoktur.<sup>86</sup>

### 7.3. Fitne ve Şehvetten Emin Olmak

Fukaha, normal şartlarda yüze şehvet ile bakmanın caiz olmadığı hususunda ittifak etmiştir. “Bakışını bakış ile takip ettirme! Birinci bakış senin hakkındır. İkincisi ise senin hakkın değildir.”<sup>87</sup> ve “Cerîr, Resûlullah’a ani bakış hakkında sordu. Resûlullah ona, ‘Gözünü çevir.’ dedi.”<sup>88</sup> hadisleri buna delalet etmektedir. Şehvetle bakmanın hükmüne delalet eden bu hadisler yüz ve diğer organları da ayırmamaktadır.<sup>89</sup>

Cumhura göre hâtib ve mahtûbenin birbirlerine bakmalarının meşru olması için fitne ve şehvetten emin olunması şart değildir. Onlara göre şehvet ve fitneden korkulsa bile bakmanın amacı onunla evlenmektir. Çünkü hadis bakmanın meşru olması için bir kayıt koymamış ve mutlak bakmaya ruhsat vermiştir. Bakmanın mubahlığına delil olan hadisler evlenilmek istendiğinde kadının yüz ve ellerine şehvetle bakılabileceğine delalet etmektedir.<sup>90</sup> Cessâs evlilik öncesi bakmayı şahitlik gibi mazeret durumlarında yüz ve ellere şehvet hissetse bile bakmanın caizliğine kıyaslamış ve hâtib ve mahtûbenin birbirlerine bakmalarının fitne ve şehvetten emin olunmasa bile caiz olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup> Kâsânî, hâtib ve mahtûbenin birbirlerine bakmalarının meşru olması için fitne ve şehvetten emin olmanın şart olmadığını aşağıdaki şekilde temellendirmiştir:

“Normal durumlarda yüz ve ellere şehvetle bakmak helal değildir. Gözün

<sup>86</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 9/18.

<sup>87</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/464, 1369.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/534, 19197.

<sup>89</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/172.

<sup>90</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/173; Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/123.

<sup>91</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/172.

zinası ancak şehvetli bakışla olur. ‘Gözler zina eder...’<sup>92</sup> hadisi bu hükme delalet etmektedir. Şehvetli bakış, harama düşmenin sebeplerinden biridir. Bu durumda hakkın açığa çıkmasını sağlamaya yönelik şahit ve hâkimin bakması gibi zaruret olmadıkça yabancı kadının yüzüne bakmak haram olur. Çünkü zaruret halinde haramın itibarı düşer (zaruretle haramı mu-bah kılar). Zinanın tespitinde şahidin bizzat cinsel ilişkiye ve duhulün vu-kuuna şahit olması şartı aranmaktadır. Zaruret durumunda cinsel organa bakmak mubah olduğuna göre yüze bakmak ziyadesiyle mubah olur. Bu-na göre evlenmek amacıyla bir kadının yüzüne şehvetle bakmakta da sa-kınca yoktur.<sup>93</sup>

Hanbelîlere göre bakmanın mubah olması için fitneden emin olmak şarttır. Telezzüz veya şehvet amacıyla bakmak ise tahrimin asıl sebebi-dir.<sup>94</sup>

Cüveynî’ye (öl. 478/1085) göre de fitneden emin olunmadığı zaman mahtûbeye bakmak caiz değildir. Cüveynî, bakmanın, fitnenin kayna-ğı ve şehvetin tetikleyicisi olduğu düşüncesinden hareketle bir erkeğin evlenme niyetini taşımadığı bir kadının ellerine şehvetle ve telezzüz kastıyla bakmasının kat’î olarak haram olduğunu ifade etmiştir. O, bu görüşüne Nûr sûresinin 30 ve 31. âyetlerini delil getirmiştir.<sup>95</sup>

#### 7.4. Halvetten Sakınmak

Bakmak için veya başka bir sebeple aralarında henüz nikâh olmadığı için hâtıb ile mahtûbenin halveti caiz değildir. Çünkü “evli olmayan ve aralarında devamlı bir evlenme engeli de bulunmayan bir erkekle bir kadının başkalarının giriş ve görüşüne açık olmayan kapalı bir mekânda baş başa kalması”<sup>96</sup> şeklinde tanımlanan halvet haram kılınmıştır. Hıtbe esnasında bakmak dışında herhangi bir şer’î delil varid olmamıştır. Bu durumda bakmanın dışındaki eylemlerin haramlığı devam etmektedir.

<sup>92</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/78, 3912.

<sup>93</sup> Kâsânî, *Bedâ’i*, 5/122.

<sup>94</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/96.

<sup>95</sup> Şîrbînî, *Muğnî’l-mulhtâc*, 4/208.

<sup>96</sup> Orhan Çeker, “Halvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/384-386.

Çünkü halvette haram bir fiilin vukuundan kimse emin olamaz.<sup>97</sup> Dolayısıyla nikâhına talip olunsa dahi nikâh olmadığı sürece yabancı bir kadınla halvet caiz değildir. “Sakin ha! Bir erkekle helali olmayan bir kadın baş başa kalmasın! Zira üçüncüleri şeytan olur. Mahrem olan hariçtir.”<sup>98</sup> ve “Sakin ha! Kadınların yanına girmeyin.”<sup>99</sup> gibi halvetin caiz olmadığını gösteren birçok hadis vardır. Bütün bu hadisler aralarında nikâh bağı olmayan erkek ve kadının halvette bulunmalarını yasaklamaktadır. Nikâhın öncülleri olan hıtbe ve nişan halveti caiz kılmaz. Çünkü bu öncüller bir nikâh değildir. Bu durumda evliliğin hükümlerinden hiçbir şey terettüp etmez. Zira isteme ve nişanlılık döneminde yabancılık vasfı devam etmektedir.<sup>100</sup> Hz. Peygamber mahremi olmadan bir kadının yabancı bir erkek ile oturmasını ve halvetini yasaklaması onu başına gelebilecek muhtemel zararlardan korumaya yöneliktir. Çünkü kadınla tek kaldığında erkeğin ona karşı mukavemeti zayıflar. Zarar verme ve görme ihtimali vardır. Bunun sonuçları genelde nişandan dönünce ortaya çıkar. Ancak hadiste geçen “Mahrem olan hariçtir.”<sup>101</sup> ifadesine göre kadının yanında mahremi varken yabancı olan hâtıbıyla oturması ve onunla konuşması caiz görülmüştür.<sup>102</sup>

## 8. Ümmü Gülsüm Rivâyetinin Değerlendirmesi

Bazı kaynaklarda Hz. Ömer'in, nikâhına talip olduğu Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'ün eteğini kaldırıp bacaklarına baktığına dair bir rivâyet vardır. İlk devir fakihlerin eserlerinde gündeme gelmeyen ve üzerine herhangi bir hüküm bina edilmeyen bu rivâyet sonraki dönemlerde kısmen de olsa gündeme getirilmiştir. Hatta Mâlikî âlim İbnü'l-Kassâr'ın (öl. 397/1007) bu rivâyetle istidlalde bulunarak mahtûbenin avret-i ğalîza harici bedeninin tamamına bakılmasını mubah gördüğü

<sup>97</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/96.

<sup>98</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/462.

<sup>99</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Sahih* (Beyrut: Dâru Tûgu'n-Necât, 2001), 7/37, 5232.

<sup>100</sup> Abdurrahman b. Abdulhalık Yûsuf, *ez-Zevâcu fî zıllil-İslâm* (Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1988), 61.

<sup>101</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/462.

<sup>102</sup> Behûtî, *Keşşâfü'l-kumâ*, 5/10; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/18.

rivâyet edilmiştir.<sup>103</sup> Üzerinde tartışmaların ve değerlendirmelerin olduğu rivâyet şöyledir:

“Hz. Ömer, Hz. Ali’den kızı Ümmü Gülsüm’ü istediğinde Hz. Ali, Hz. Ömer’e, “Onu sana göndereyim, razı olursan onunla evlendin.” dedi. Daha sonra Hz. Ali kızı Ümmü Gülsüm’ü bir elbise ile Hz. Ömer’e gönderdi. Hz. Ömer Ümmü Gülsüm’e, “Bu kumaşın senin için dediğim kumaş olduğunu Ali’ye söyle.” dedi. Bunun üzerine Ümmü Gülsüm Hz. Ömer’e kumaşa dokunmasını söyledi. Hz. Ömer, Ümmü Gülsüm’e “Razı olduğumu Ali’ye söyle.” dedi. Sonra Hz. Ömer, elini Ümmü Gülsüm’ün bacağına (topuk ile diz kapağı arasına) koydu ve bacağına açtı. Ümmü Gülsüm Hz. Ömer’e, “Ne yapıyorsun böyle?” Müminlerin emiri olmasaydın burnunu kırardım (bir rivâyette gözünü oyardım<sup>104</sup>) senin.” dedi ve oradan ayrılıp babasının yanına geldi. Olayı babasına anlattı. Hz. Ali, Ümmü Gülsüm’e, “O senin kocandır.” dedi.”<sup>105</sup>

İbnü’l-Kassâr gibi bazı âlimlere göre bu rivâyet sahihtir. Dolayısıyla mahtûbenin avret yeri dışında bedenine bakılması mubahtır. Ancak bu görüş birçok nedenden dolayı fukaha nezdinde kabul görmemiştir.<sup>106</sup> Bu nedenlerden bazıları şunlardır:

1. Sahih hadis kaynaklarında değil tarih ve vakıa kitaplarında geçen bu rivâyet sahih bir hadis olarak kabul edilmemiştir. İbn Hacer el-Askalânî, “Hz. Ömer’den gelen böyle bir rivâyet bulamadım.” demiştir.<sup>107</sup>
2. Hz. Ömer’den gelen sahih rivâyette Hz. Ömer’in Ümmü Gülsüm ile evliliğinin gayesinin Resûlullah ile sıhriyet kurma olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Ömer’in Ümmü Gülsüm’e

<sup>103</sup> Zerrûk, *Şerh ‘alâ metni’r-Risâle*, 2/994.

<sup>104</sup> İbn Nâci, *Şerhu İbn Nâci*, 2/433.

<sup>105</sup> Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdillâh el-Ensârî es-Sebtî et-Tilimsânî, *el-Cevheretü fî Nesebi’n-Nebiyyi ve Ashâbîhi* (Riyâd: Dâru’r-Rifâî, 1983), 2/154.

خطبها عمر إلى علي فقال له: إنها صغيرة. فقال له عمر: زوّجتها يا أبا حسن فأني أرى من كرامتها ما لا يرصد أحد. فقال له علي: أنا أبعثها إليك، فإن رضيتها فقد زوّجتها. فبعثها إليه ببرء، وقال لها: قولي له هذا البرء الذي قلت لك. فقالت ذلك لعمر. فقال: قولي له قد رضيت رضي الله عنه. ووضع يد علي ساقها فكشفها. فقالت: أتفعل ذلك؟ لولا أنك أمير المؤمنين لكسرت أنفك. ثم خرجت حتى جاءت أباها، فأخبرته الخبر، قال: يا بنيّة أنه زوجك.

<sup>106</sup> Zerrûk, *Şerhu Zerrûk*, 2/994; Yûsuf, *ez-Zevâcu fî zılli’l-İslâm*, 61.

<sup>107</sup> Mağribî, *el-Bedrüt-temâm*, 7/26.

bakıp ondan hoşlanma veya onunla arasında ülfet oluşturma olmadığı açıktır.<sup>108</sup>

3. İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), Ümmü Gülsüm hadisinin müşkil olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü fukaha tarafından kabul edilen görüşe göre yabancıнын yüz ve elleri haricine bakmak caiz değildir. Eğer bu rivâyet sahih olsaydı fukaha, mahtûbenin avret yerlerine de bakmanın caiz olduğu hükmünü ortaya koyar ve onunla amel ederlerdi.<sup>109</sup>
4. Ümmü Gülsüm hadisinin (sahih kabul edildiği varsayımına göre) farklı tariklerine bakıldığında birçok lafzı değişse de (هو زوجك) “O senin kocandır kızım.” lafzının değişmediği görülmektedir. Rivâyetlerde Ümmü Gülsüm’ün yaşının küçük olduğu geçmektedir. Dolayısıyla babası Hz. Ali onun mücbir velisidir. İslam hukukuna göre mücbir veli kızının iznini almadan onu hâtıbyıla nikâhlayabilmektedir. Rivâyette geçen “Ve hüve zevcüki” (O senin kocandır.) sözünden Hz. Ali’nin Ümmü Gülsüm’ü Hz. Ömer ile nikâhlamış olduğu anlaşılmaktadır. Ümmü Gülsüm’ün tepkisi doğaldır. Çünkü Hz. Ali (velisi) söyleyinceye kadar nikâhlandığından habersizdir.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Vergammî et-Tûnisî, *el-Muhtasarü'l-fikhî*, 3/195; Birçok kaynakta geçen rivâyetin metni şu şekildedir:

فجاء عمر إلى مجلس المهاجرين في الروضة، وكان يجلس فيها المهاجرون الأولون، فجلس إليهم، فقال: رفقوني، فقالوا: بم ذا يا أمير المؤمنين؟ قال: تزوجت أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «كل نسب وسبب وصهر منقطع يوم القيامة إلا نسبي وسببي وصهري»، فكان لي به صلي الله عليه وسلم النسب والسبب، وأردت أن أجمع إليه الصهر فرفؤو

Ebu'l-Hasen el-Vâsıtî el-Mâlikî el-Ma'ruf b. İbnü'l-Meğâzilî, *Menâkıbü Emîrî'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib* (San'a: Dâru'l-Âsâr, 2003), 167 (153 no'lu rivâyet); Ebü'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh el-Becelî, *el-Fevâid* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1991), 2/233, 1603; Ebü Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî, *Kitâbü's-Şer'î'a* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1999), 5/2228, 1711.

<sup>109</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tellîsü'l-habir fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989), 3/307, 313; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 2/167.

<sup>110</sup> İbn Nâcî, *Şerhu İbn Nâcî*, 2/433; Vergammî et-Tûnisî, *el-Muhtasarü'l-fikhî*, 3/195; Ebü'l-Ferec el-Bağdâdî, *el-Muntazam*, 4/237.

وروى قاسم بن أصبغ عن العخشني عن أبي عمرو عن سفيان بن عيينة عن عمر بن دينار عن محمد بن محمد بن علي بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه خطب إلى علي رضي الله عنه بنته أم كلثوم فلذكر له صغرها فقيل له: إن ذلك فعاود فعاوده فقال له علي رضي الله عنه: أبعث بها إليك فإن رضيتها فهي امرأتك فأرسل بها إليه فكشف عن سابقها فقالت له فقالت له: لولا أنك أمير المؤمنين للطمت عينك ويزيد فيها أهل الأخبار أنه بعث إليه بوب وقال لها: قولي له هذا الذي قلت لك عليه، فقال لها عمر قولي له رضيته به فلما أدبرت كشف عن سابقها فقالت له ما سبق، ذكره فلما رجعت إلى أبيه

5. Şer'in haram kıldığı (yabancı birinin avret yerine bakma gibi) bir fiili Hz. Ömer veya Hz. Ali'nin bilmemesi söz konusu değildir.
6. Mâlikî âlim İbn Nâcî et-Tenûhî (öl. 839/1435), bu rivâyetin ehli ahbardan (Ebû Amr'dan) geldiğini ve ehli ahbarın fîsk ile itham edildiğini, dolayısıyla fâsığın haberinin şer'î açıdan muteber olmadığını ifade etmiştir.<sup>111</sup>
7. İbn Kesîr'in *Müsnedü'l-Fârûk Emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs 'Ömer b. Haţţâb ve akvâlühü 'alâ ebvâbi'l-ilm* adlı eserinde geçen Ümmü Gülsüm rivâyetinin orijinal hali şu şekildedir:<sup>112</sup>  

وقد ذكر الزبير بن بكار ان عمر بن الخطاب خطب ام كلثوم الى على فقال انها صغيرة قال انى اقصد كرامتها فقال انى ابعثها اليك فإن رضيتها فقد زوجتكما فبعثها ببرد وقال قولي له هذا البرد الذى قلت فقالت ذلك لعمر فقال قولي له قد رضيته رضى الله عنك ووضع يده على ساقها فكشفها فقالت له أتفعل هذا لولا انك امير المؤمنين لكسرت أنفك ثم خرجت حتى اتت اباها فأخبرته الخبر وقالت بعثتنى الى شيخ سوء قال مهلا يابنية فإنه زوجك ثم جاء عمر الى مجلس فيه المهاجرون والانصار فقال رفؤونى تزوجت ام كلثوم (بنت على سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل سبب ونسب وصهر منقطع يوم الصهر فرفؤه لصككت عينك) ve (أرسل لولا أنك أمير المؤمنين) Kasım b. Esbağ'ın rivâyetinin gibi lafızlarında irsal vardır. Ayrıca et-Tenûhî'nin tespitine göre rivâyetin (بنت على سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم) قولی له هذا الذي قلى لك علي، قال لها عمر: قولی له رضيت به، فلما أدبرت؛ كشف عن ساقها، فقالت له ما ذكر في الحديث الأول، فلما رجعت إلي أبيها قالت: (بنت على سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم) şeklindeki kısmı ehli ahbar (Ebû Amr) tarafından rivâyete yapılan eklemedir.<sup>113</sup>
8. Kadını alınıp satılabilen bir meta konumuna indirgeyen bu rivâyet kadının onurunu ve toplum nezdindeki itibarını zedeleyecek bir mahiyettedir. Bu durum insanın onurunu/ırzını koruma maslahatı üzerine vazedilen şer'in gayesi ile çelişmektedir.<sup>114</sup>

قالت له: بعثتنى إلى شيخ سوء فعل كذا فقال لها: هو زوجك يا بنية

كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه خطب أم كلثوم إلى علي بن أبي طالب، فقال له [علي]: إنها صغيرة، فقال له عمر: زوجيها يا أبا الحسن، فأتى أرضاً من كرامتها ما لا يرصد أحد، فقال له علي: أنا أبعثها إليك، فإن رضيتها زوجتكها، فبعثها إليه ببرد، وقال لها: قولي له: هذا البرد الذي قلت لك، فقالت ذلك لعمر، فقال: قولي قد رضيت رضى الله عنك، وضع يده على ساقها وكشفها، فقالت له: أتفعل هذا، لولا أنك أمير المؤمنين لكسرت أنفك، ثم خرجت حتى جاءت أباها، فأخبرته الخبر وقالت: بعثتنى إلى شيخ سوء، فقال: مهلا يا بنية، فإنه زوجك

<sup>111</sup> İbn Nâcî, *Şerhu İbn Nâcî*, 2/433.

<sup>112</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî eş-Şâfiî, *Müsnedü'l-Fârûk emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs 'Ömer b. Haţţâb ve akvâlühü 'alâ ebvâbi'l-ilm* (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1991), 1/391.

<sup>113</sup> İbn Nâcî, *Şerhu İbn Nâcî*, 2/433.

<sup>114</sup> Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât* (Kâhire: Dâru İbn Affân, 1997), 2/7-17; Nûreddîn b. Muhtâr el-Hâdimî, *İlmü'l-makâsıdı's-şer'iyye* (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân,



9. Fâsıklar, “Biz huttâbız.” demek suretiyle kadınların mahremiyetlerine hâlel getirebilirler. Bu rivâyetin kadının istismarına yol açma ihtimali vardır.<sup>115</sup>

Görüldüğü üzere Ümmü Gülsüm rivâyeti, birçok açıdan muhaddislerin sahih hadis ve fukahânın haber-i vâhid ile amel etme kriterlerinden geçememiştir. Bu nedenledir ki rivâyete sahih hadis kaynaklarında yer verilmemiş ve ilk dönemden itibaren temel fıkıh kaynaklarında üzerine hüküm bina edilmemiştir.

### Sonuç

Nikâhı zinadan ayıran en önemli vasıf te'bîddir (ebediliktir). Bu vasfın korunması ve evliliğin devamı, eşler arasındaki ülfet ve uyuma bağlıdır. Ülfet ve uyumun tespiti için de adayların birbirlerini görmeleri ve taraflarda bir kanaat oluşturacak kadar birbirlerine bakmaları önem arz etmektedir. Normal şartlarda aralarında nikâh olmayan karşı cinslerin birbirlerine bu şekilde bakmaları caiz görülmediği halde evlenme amacı taşıyan adayların bu eyleminin caiz görülmesinin en önemli nedeni eşler arasında ülfet ve uyumun tespitidir. Zaruret veya zaruret mesabesinde bir ihtiyaç hâsıl olmadan nikâhsız olarak karşı cinse bakma ve dokunma gibi fiillerin ittifakla caiz olmadığı; hâtıbın mahtûbeye bakmasının caiz olmasının zaruret veya zaruret mesabesinde bir ihtiyaç olarak değerlendirildiği; bu ihtiyacın da cumhur nezdinde sadece yüz ve eller ile sınırlı tutulduğu; eş adaylarının birbirlerine bakmalarının tavsiye edildiği hadislerin bu tür bakmanın ruhsat olduğuna delalet ettiği unutulmamalıdır. Bu ruhsattan istifade etmek için adayların; evlenme niyeti taşımaları, halvetten sakınmaları, izin almaları, fitne ve şehvetten emin olmaları şarttır.

Hülasa evliliği tesis eden nikâh akdinin unsurlarından biri olan ebedilik vasfının sağlanması, evliliğin devamını sağlayan ülfet ve uyumun tespiti ve eşlerin birbirlerini beğenme ve ortak karar vermeleri

2001), 16.

<sup>115</sup> Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 4/207; Zerrûk, *Şerhü Zerrûk*, 2/994.

için zikredilen meşru sınırlara bağlı kalmak şartıyla evlenmeden önce bakmak elzem bir durumdur.

### Kaynakça

- Acar, H. İbrahim. “Nişan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin el-Bağdâdî. *Kitâbü’ş-Şerîa*. 5 Cilt. Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1999.
- Ahmed b. İbn Hanbel, Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Apaydın, H. Yunus. “Tesettür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/538-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Vüçüh ve’n-nezâir*. Kâhire: Mektebetü’s-Sakâfeti’d-Diniyye, 2007.
- Becelî, Ebü’l-Kâsım Temmâm b. Muhammed er-Râzî ed-Dımaşkî. *el-Fevâid*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1991.
- Bekdemir, Sezai. “Fıkıh Usulünde ‘Nazar’ Nazariyesi”. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 41 (2019), 222-230.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü’ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî. *el-Muhîtü’l-Burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu’fî. *el-Câmi’u’s-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tûgu’n-Necât, 2001.
- Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü’l-kinâ’ ‘an (metn)i’l-İknâ’*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî Ahmed b. Alî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’t-Türâsi’l-‘Arabî, h. 1405.
- Çeker, Orhan. “Halvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/384-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as el-Ezdî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.

- Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 2002.
- Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Makdisî. *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hâdimî, Nüreddîn b. Muhtâr. *'İlmu'l-makâsıd'ş-şer' iyye*. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2001.
- Hamevî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyûmî. *el-Misbâhu'l-Münir*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Hısnî, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî, *Kıfâyetü'l-ahyâr*. Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1994.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'ıyyi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1989.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr eş-Şâfî. *Müsnedü'l-Fârûk emîri'l-mü'minîn Ebî Hâfıf Ömer b. Hattâb ve akvâlühu 'alâ ebvâbi'l-ilm*. 2 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbnü'l-Meğazilî, Ebu'l-Hasen el-Vâsitî el-Mâlikî. *Menâkıbı emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*. San'a: Dâru'l-Âsâr, 2003.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ilm*. 10 Cilt. Re'sulhayme: Mektebetü Mekketi's-Sakafiyye, 2004.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Kâsânî, `Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-sanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Mağribî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed b. Saîd. *el-Bedrü't-temâm şerhu Bulûğî'l-merâm*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1994-2007.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbaâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abdeh es-Suyûtî el-Hanbelî. *Metâlib uli'n-nuhâ*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1994.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâîl. *Sübülü's-selâm*. 2 Cilt. b.y.: y.y. ts.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. Kâhire: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şener, Mehmet. "Avret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şihâbüddin el-Mâlikî, Abdurrahman b. Muhammed b. Asker el-Bağdâdî. *İrşâdü's-sâlik ilâ eşrefi'l-mesâlik*. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ mâ rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Sücâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Tenûhî, Kâsım b. İsâ b. Nâcî el-Kayrevânî. *Şerhu İbn Nâcî alâ metni'r-Risâle*

- li İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Tilimsânî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdillâh el-Ensârî es-Sebtî. *el-Cevheretü fi nesebi'n-nebiyyi ve ashâbihî*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Vergammî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. *el-Muhtasarü'l-fikhî*. 10 Cilt. Musul: Müessesetü Halef b. Ahmed el-Habtûr, 2014.
- Yûsuf, Abdurrahman b. Abdulhâlik. *ez-Zevâcu fi zılli'l-İslâm*. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1988.
- Zerrûk, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed el-Fâsî. *Şerh 'alâ metni'r-Risâle li'bn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, ts.

### Summary

One of the Sharī'ah objectives of marriage is to ensure tranquility and happiness among spouses. The realization of this goal is contingent upon the mutual approval and compatibility of prospective spouses (khātib and makhtūba). To facilitate mutual approval and harmony, Sharī'ah encourages prospective spouses to have a modest glance at each other before entering the marital contract. Sharī'ah prohibited the act of gazing between unrelated members of the opposite gender under normal circumstances. However, in specific cases, within defined limits, this act of "gazing" has been deemed permissible. Intending to marry falls within these exceptional circumstances. From the perspective of fiqh, it is considered permissible for non-mahram (unrelated) men and women without a marital contract to glance at each other, based on necessity and a critical need. Evaluating a prospective spouse is similarly regarded in this context. Fuqahā have outlined certain conditions for the permissibility of such glances between khātib and makhtūba. While there is consensus on the intention of marriage and avoiding fitnah and seclusion, there is disagreement on the conditions such as getting

permission from the makhtūba and avoiding lust. This paper aims to delineate the Sharī'ah limits of gazing between khātib and makhtūba based on the perspectives of different Islamic sects. It seeks to provide guidelines for lawful and measured interactions for individuals during the marriage process.

It is agreed that it is not permissible for strangers, that is, people who are not married to each other, to look at each other under normal circumstances, unless there is a necessity or an urgent need in terms of fiqh. Situations such as medical intervention, testimony in court, mu'āmalāt (daily tasks such as shopping), t'ālīm (teaching knowledge) and khitba (situation of asking for a girl to marry) were evaluated in the category of conditions that make it permissible to look at a foreign woman, according to the fuqahā. Therefore, in these cases, it has been accepted that looking at a foreign woman is permissible based on the consent. There is disagreement about determining the limits of looking in such cases. As a result, the fuqahā said that it was permissible for khātib and makhtūbe to look at each other's faces. Because the ability of prospective spouses who intend to marry to apply for each other, the completion of the marriage contract, and their right to recourse from the contract through commitment depend on this process. According to the scholars, these needs are necessities.

Fuqahā agreed that in normal circumstances it is not permissible for strangers to look at each other twice. In addition, they stated that it is permissible to look at the prospective bride several times in cases of necessity or need, such as the khitba, and that it is even a right for the khātib to look at the makhtūbe repeatedly. The fuqahā based their views on reasons such as seeing the lover perfectly, being satisfied with her appearance, and not having any regrets after the marriage. The basis of their views is generally the idea that a clear opinion cannot be formed with just one look. Fuqahā recorded the repeated views with the amount of need. Therefore, looking beyond the required amount of looking is haram.

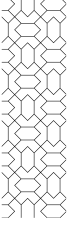
The most important feature that distinguishes marriage from adul-

tery is t'abīd (eternalization). The preservation of this quality and the continuation of the marriage depends on the harmony between the spouses. To determine the harmony, it is important for the candidates to see each other and look at each other long enough to form an opinion on the parties. Although it is not considered permissible for opposite genders who are not married to look at each other in this way under normal conditions, the most important reason why this action is considered permissible for candidates who aim to get married is the determination of friendship and harmony between spouses. It is unanimously agreed that looking at the opposite gender outside of marriage are not permissible unless there is a-necessity. The permissibility of the khātib to look at the makhtūba is considered as a necessity or a need at the level of necessity. This need is limited to the face and hands only in the eyes of the majority of the scholars and it should not be forgotten that the hadiths in which prospective spouses are advised to look at each other indicate that such looking is permissible. To benefit from this license, candidates must have the intention of getting married, avoid seclusion, obtain permission, and be safe from sedition and lust.

In short, it is essential to take care before marriage, provided that the quality of eternity, which is one of the elements of the marriage contract that establishes the marriage, is ensured, the harmony that ensure the continuation of the marriage are adhered to, and the spouses like each other and adhere to the legal limits mentioned.







# ZUHRUF SÛRESİ 88. ÂYET BAĞLAMINDA DİLBİLİMSEL TEFSİRİN İMKÂNI

Possibility of Linguistic Interpretation in the Context of 88<sup>th</sup> Verse of Surah Zukhruf

**Süleyman PAK**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Tefsir Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye.

*Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department  
of Tafsir, Tokat, Türkiye.*

[suleyman.pak@gop.edu.tr](mailto:suleyman.pak@gop.edu.tr), ORCID: 0000-0002-4440-4627

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

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Mart/ March 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 02 Haziran / June 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume:** 25 Sayfa / Pages: 73-102

**Atrf / Citation:** Pak, Süleyman. "Zuhruf Sûresi 88. Âyet Bağlamında Dilbilimsel Tefsirin İmkânı [Possibility of Linguistic Interpretation in the Context of 88th Verse of Surah Zukhruf]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 25 (Haziran / June 2024): 73-102.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1457726>

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

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

**Öz**

Kur'an âyetlerinin dil kuralları çerçevesinde yorumlanmasına genel olarak dilbilimsel tefsir denmektedir. Bu manada âyetler lügat, sarf ve nahiv, kıraat, belagat vb. yönüyle incelenmektedir. Âyetlerdeki ilâhî muradı dilsel yönden anlama faaliyeti Kur'an'ın nüzülü ile başlamış, bu yöntem daha sonra sahabe ve tabiin dönemlerinde şartlara göre genişleyerek varlığını sürdürmüştür. Tedvin devrine gelindiğinde dilbilimsel çalışmalar daha sistemli bir yapıya kavuşmuş Garibü'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an ve I'râbü'l-Kur'an adı altında eserler yazılmaya başlanmıştır. Günümüze kadar bütün tefsirlerde âyetlerin dilbilimsel yönden izahına önem verilmiştir. Nitekim Kur'an, nazil olduğu Arapçanın bütün yapısal ve üslup özelliklerini taşımakta, muhatabıyla canlı bir iletişim kurmaktadır. Ancak bazı âyetler lafız ve mana yönüyle içerisinde kapalı ifadeler barındırmaktadır. Gramer yönünden birden çok seçeneği içinde barındıran âyetlerden biri de Zuhruf sûresi 88. âyettir. Âyetin kıraat bakımından farklı vecihleri bulunmakta ve bu yüzden cümlenin öğeleri üzerinden farklı yorumlar yapılmaktadır. Âyette geçen vâv harfinin işlevi ve kendinden sonra gelen cümlenin konumu üzerine birçok takdir bulunmaktadır. "Kîl" kelimesinin mensub okunuşunu esas alanlar vâvı atfiyye, kasem harfi olarak kabul edenler ise âyeti yemin cümlesi olarak açıklamaktadır. Kelimenin mecrur, mensub ve merfu olmak üzere her üç okunuşunda ortak nokta, cümlenin bir şekilde kasmle ilişkilendirilmiş olmasıdır. Bu durum farklı kıraatler arasındaki anlam uyumunun ortaya çıkarılması yönüyle son derece önemlidir. Nitekim mecrur ve mensub okuyuş mütevatir kıraattir, ancak merfu okuyuş kıraat-ı seb'anın dışında olsa da yine caiz sayılmıştır. Kıraatlerin aralarında mana bütünlüğü kurulacak şekilde tevîl edilmesi Kur'an'ın iç bütünlüğü açısından fevkalade mühimdir. Bu bağlamda çalışma örnek âyet üzerinden dilbilimsel tefsirin imkânını incelemeyi amaçlamaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* Tefsir, Dilbilimsel Tefsir, Zuhruf Sûresi, Vâv Edatı, Kasem.

**Abstract**

The interpretation of Qur'anic verses within the framework of linguistic rules is generally called linguistic exegesis. In this sense, verses can be used as dictionary, grammar and syntax, recitation, rhetoric, etc. is examined from this aspect. The activity of linguistically understanding the divine will in the verses began with the revelation of the Qur'an, and this method later continued its existence by expanding according to the conditions in the periods of the companions and tâbi'in. When it came to the Tadvîn period, linguistic studies gained a more systematic structure and works began to be written under the names of Gharib al-Qur'an, Ma'ânî al-Qur'an and I'râb al-Qur'an. In all tafsirs until today, importance has been given to the linguistic explanation of the verses. As a matter of fact, the Qur'an carries all the structural and stylistic features of the Arabic language in which it was revealed and establishes a lively communication with its addressee. However, some verses contain ambiguous expressions in terms of wording and meaning. One of the verses that contains more than one option in terms of grammar is the 88th verse of Zukhruf Surah. The verse has different aspects in terms of recitation and therefore different interpretations are made based on the elements of the sentence. There are many opinions regarding the function of the letter wâw in the verse and the position of the sentence that follows it. Those who base the pronunciation of the word "qîl" on the literal reading of the word explain the verse as reference, and those who accept the letter as an oath (qasam), explain the verse as an oath sentence. The common point in all three readings of the word, majrûr, mansûb and marfû', is that the sentence is somehow associated with the oath. This situation is extremely im-

portant in terms of revealing the harmony of meaning between different recitations. As a matter of fact, *majrūr* and *mansūb* readings are *mutawātir* recitation, but *marfū'* recitation is still considered permissible even if it is outside the *qirā'āt al-sab'ah*. It is extremely important for the internal integrity of the Qur'ān to interpret the recitations in a way that establishes semantic unity between them. In this context, the study aims to examine the possibility of linguistic interpretation through sample verse.

*Keywords:* Tafsir, Linguistic tafsir, Surat al-Zukhruf, Preposition Wāw, Qasam.

## Giriş

Kur'an ister lafız isterse mana ve üslup yönüyle olsun nazil olduğu dilin bütün özelliklerini içinde barındıran ilahî bir kelâmdır. Her dilde olduğu gibi Arapçanın da belli dil kaideleri bulunmaktadır. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde her ne kadar bu kurallar yazılı halde tespit edilmişse de dilin günlük kullanımında fiili olarak varlığını sürdürmekteydi. Kur'an'ı doğru okuma ve anlama çabasının bir sonucu olarak, yine Kur'an'dan hareketle Arapçanın dilbilgisi kuralları tespit edilmiş ve bu hususta eserler kaleme alınmıştır. Müfessirler âyetlerin açıklamasında onların gramer yapısına dair izahlara ayrı önem vermişler, mananın anlaşılmasının lafzın açık ve anlaşılır olmasından geçtiği gerçeğinden hareketle öncelikle dilsel yönden lafzın izahına öncelik vermişlerdir. Bu bağlamda kapalı ifadeleri bazı kelime veya cümle takdirleriyle daha açık hale getirmeye çalışmışlardır. Hiç şüphesiz bu izahlar Arapçanın dil kuralları esasına dayanmaktadır. Bu çalışma dilbilimsel tefsirin gerekliliği ve imkânı hususunda Zuhurf sûresi 88. âyeti incelemekte, müfessirlerin bu sahadaki çabalarını izhar etmeye yönelik bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Nitekim Kur'an'da farklı okuyuşlara imkân veren ve içinde lafzî kapalılık barındıran âyetlerin mana ve maksadının doğru anlaşılması için dilbilimsel izahlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da âyetlerin anlaşılmasında dilbilimsel açıklamaların ne kadar önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Elbette ki imkânlar ölçüsünde yapılan bu dilsel izahların her biri birer yorumdan ibarettir ve âyetlere farklı veçhelerden açıklama getirme imkânı sunmaktadır ve bu bir zenginlik olarak görülmelidir. Nitekim âyetlerin farklı dilsel izahlarına kaynaklık eden olgulardan biri de kıraatlerdir. Âyetlere ait farklı okuyuşlar hem gramer hem de mana yönüyle onlara zenginlik katmaktadır. Ancak burada dikkat

edilmesi gereken husus, farklı kıraatlerin kendi içinde anlam bütünlüğü taşımakta olduğunun bilinmesidir. Aksi durum âyetin içerisinde tearuz bulunduğu zannına yol açar ki bu, Kur'an'ın iç bütünlüğüne ters düşer. O halde kıraat farklılıklarının lafız ve mana yönünden Kur'an'ın ifade zenginliğini yansıtan bir husus olduğunu göstermesi bakımından bu çalışmada incelenen âyet ve ona getirilen yorumların değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu yönüyle çalışma dilbilimsel yönden Kur'an'ın taşıdığı lafız ve mana bütünlüğünü bir örnek üzerinden değerlendirmeyi hedeflemektedir.

### 1. Dilbilimsel Tefsirin Mahiyeti

Kur'an'ın, Arapçanın dil kaidelerine göre tefsir edilmesi faaliyetleri genel olarak dilbilimsel tefsir adı altında tanımlanmaktadır. Bu kapsama lügat, sarf-nahiv, ıstikak ve belagat gibi Arap diline ait bilgiler yanındadır, eski Arap şiirinden yararlanılarak yapılan yorumlar girmektedir.<sup>1</sup> Dilbilimsel tefsirin ortaya çıkışı Kur'an'ın nüzulüne kadar dayanmaktadır. Çünkü Kur'an Arapça nazil olduğundan insanlığa ulaştırılmak istenen bilgiler o dilin kelime ve ıstihlalarıyla, dil kaideleri üzerinden iletilmiştir. Nitekim Kur'an lafızları taşıdığı bilgiyi en güzel şekilde iletebilecek hususiyette seçilmiş ve Kur'an'da mükemmel bir dil mantığı kullanılmıştır.<sup>2</sup> Bu sebeptir ki nüzul döneminden itibaren âyetlerin dilsel yönden izahına ihtiyaç duyulmuş, sahabe ve tabiin dönemlerinde bu ihtiyaç gelişen şartlara göre daha da artmış, nihayet âyetlerden hareketle Arapçanın dil kaidelerinin tespit edilme çalışmaları hız kazanmıştır. İlk dönemlerde Arap dili alanında yapılan çalışmaların ana hedefi, İslam toplumuna, özellikle fetihlerle birlikte ona katılan farklı milletlere Kur'an'ı düzgün okutmak, doğru anlamayı öğretmek ve Arapçanın kaidelerinin tespit edilmesi ile dilde bozulmaların karşını almaktı.<sup>3</sup> Bu sahada yapılan çalışmalar “Garîbu'l-Kur'ân”, Meâni'l-Kur'ân”,

<sup>1</sup> Dilbilimsel tefsire dair açıklamalar için bk. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021); Hikmet Koçyiğit, “Tefsirde Farklılaşma ve İlk Yönelimler”, *Tefsir Tarihi*, ed. Ali Rıza Gül - Muhammed Ersöz (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 223.

<sup>2</sup> Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 167.

<sup>3</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 1/269; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*,

“Müşkilü'l-Kur'ân”, “İ'râbu'l-Kur'ân” ve “el-vücûh ve'nezâir” adı altında sürdürülmüş, nihayetinde bu faaliyetlerin ürünü kitaplar vücut bulmuştur.<sup>4</sup> Dilbilimsel tefsirler, konu itibarıyla genelde garib, müşkil, mücmel, mübhem kelimelerin anlamları, etimolojisi, kıraati ve i'rab durumlarına dair âyetlere yapılan açıklamaları içermekte ve sözcüklerin açıklamalarında yeri geldikçe şiirle istihsad edilmektedir.<sup>5</sup>

## 2. Kur'an ve Dilbilimsel Tahlili: İ'râbu'l-Kur'ân ve Kaynakları

Kelime olarak i'rab, bir şeyin aslını ortaya çıkarmak, açıklamak anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> İstilâhî anlamı ise Arapçanın söz dizimini (nahv) incelemektir. Kur'an'la ilgili olması yönüyle âyetlerin cümle yapısı, terkib ve ögeleri dikkate alınarak incelenmesini ifade etmekte, bu faaliyet Kur'an ilimlerinden biri olan “i'râbu'l-Kur'ân” adıyla bilinmektedir.<sup>7</sup> İ'râbu'l-Kur'ân'ı Allah kelâmının lafzî, takdîrî ve mahallî şekilde ifade tarzlarını, manayı karşılayış biçimlerini, nazil olduğu dilin gramer kurallarını âyetlere uygulayarak, onlardan Allah'ın muradına en uygun manaları çıkarma sanatı<sup>8</sup> şeklinde tanımlamak mümkündür. İlk dönemlerde âyetlerin bu yönüyle anlaşılmasının önemini vurgulayan rivâyetlere bakılırsa,<sup>9</sup> bu anlama yönteminin Kur'an'ın inzalinin başlangıcına kadar dayandığı rahatlıkla görülecektir. Başta bu çabanın kelimelerin anlamını araştırıp öğrenmeyi ifade ettiğini, cümle tahlili çerçe-

175-177.

<sup>4</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/272. Eserler ve özellikleri hakkında bk. Süleyman Pak, “Tefsirin Tedvini: Tefsirin Gelişimi”, *Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Çiçek - Sema Çelem (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 147-154.

<sup>5</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 110; Ali Bulut, “Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garibü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 394-404.

<sup>6</sup> Ebû Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garib'il-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü Nezâr Mustafa Bâz, ts.), 2/426-427.

<sup>7</sup> Abdulhamit Birışık, “İ'râbü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/376-379.

<sup>8</sup> Durmuş Ali Kayapınar, “İ'râbü'l-Kur'ân-Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 367-368.

<sup>9</sup> Ebû Fazl Abdurrahman b. Ebubekir Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Vezâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, ts.) 4/182; Bedruddîn Muhammed Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 1/396, 2/302.

vesindeki tanımlamanın ise dilciler tarafından daha sonraları yapıldığını belirtmek yerinde olacaktır. Nitekim hicri ikinci asır ortalarına gelindiğinde Kur'an'ın doğru okunması ve anlaşılması maksadına dönük olarak dilbilgisi çalışmalarının hız kazandığı ve bu asrın sonlarından itibaren ise alanla ilgili eserlerin verilmeye başlandığı görülmektedir. Bu bağlamda, yapılan çalışmalara örnek olmak üzere ünlü dilci Sıbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ını zikretmek gerekir. Daha sonraları âlimler âyetlerin hatasız bir metin olduğunu gösterme ve kolay anlaşılmasını sağlama amacıyla âyetlerin gramer yönüyle incelenmesi meselesine büyük önem vermişler ve *i'râbu'l-Kur'ân* olarak ifade edilen bu sahada, kıymetli eserler yazmaya devam etmişlerdir. Nitekim Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî (ö. 685/1286), Âlûsî (ö. 1270/1854) ve İbn Âşûr (ö. 1973) gibi müfessirlerin tefsirlerinde olduğu gibi tefsire dair eserlerin büyük çoğunluğu bu hususa ayrı bir yer ayırmıştır. *i'râbu'l-Kur'ân* alanında ilk eser kabul edilen Sıbeveyhî'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı dışında, bir kısmı günümüze ulaşmamış olsa da birçok kitap telif edilmiştir. Mesela, Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*'su, Nehhâs'ın (ö. 338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân*'ı, Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*'ı, Ukberî'nin (ö. 616/1219) *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*'ı, el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Dürü'l-masûn*'u, Muhyiddin Dervîş'in (ö. 1982) *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i bunlardan sadece bir kaçıdır.<sup>10</sup>

### 3. Zuhruf Sûresi 88. Âyetinin Dilbilimsel Yönden İncelenmesi

Zuhruf sûresinin 88. âyeti (وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ) “Onun (Resul) ‘ya rabbi’ demesine yemin olsun ki onlar iman etmeye yanaşmayan bir toplumdur.”) lafız ve *i'rab* yönüyle farklı yorumlara açık olması bakımından kendisinde işkal bulunan âyetlerdendir ve birkaç şekilde değerlendirmeye uygun bir ifade biçimine sahiptir. Aşağıda Kur'an'ın anlam bütünlüğü esasında âyetin anlaşılmasına dilbilimsel tefsirin katkısı zikredilen âyet örneğinde incelenecektir. Öncelikle üzerine farklı işlev ve anlam yüklenen vâv harfinin konumu ve âyetin lafzî yapısına etkisi

<sup>10</sup> Birışık, “*i'râbü'l-Kur'ân*”, 22/376–379.

üzerine kısa bir hatırlatma yapılacak, ardından âyeti oluşturan öğelerin tahliline geçilecektir.

### 3.1. Âyetin Başındaki Vâv'ın İşlevi ve Manaya Etkisi

Arapçada vâv edat olarak atıf, kase, istînâfiyye, hâliyye gibi birçok farklı işleve sahiptir.<sup>11</sup> Her birinin cümledeki görevine göre anlam farklı şekillerde tezahür etmektedir. Âyetlerde bu tür kullanımlara sıklıkla rastlanmakta, yerine göre bazen bu edat işlevi ve manaya etkisi yönüyle aynı anda atıf, istînâfiyye veya hâliyye gibi birden çok yoruma müsait bulunmakta ve böylece muhataba mana yönüyle âyetle ilgili farklı seçenekleri tercih imkânı vermektedir.

#### 3.1.1. Kase Vâvı

Arapçada vâv harfinin işlevlerinden biri de kase için kullanılmadır. Bir kelimenin (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا) gibi), çoğu zaman da (وَالله) gibi) Allah isminin başına gelerek cümleye “yemin olsun ki...”, “andolsun ki...”, “hakkı için...” gibi bir anlam katmaktadır. Kase, söz veya haberi tekit amaçlı kullanılmaktadır. Bu tür cümleler kase (muksemün bih/kendi üzerine yemin edilen) ve cevap cümlesi (muksemün aleyh/kendisi için yemin edilen) olmak üzere iki unsurdan meydana gelmekte, ilki ikincisini tekit etmektedir.<sup>12</sup> “Vâv” harfi, bâ’dan bedeldir ve kase için sadece zahir bir ismin başına gelmekte, yemin fiili ile birlikte kullanılmamaktadır. Vâv’ın bâ’dan daha yaygın kullanılması, “bâ” harfinin sadece fiil-

<sup>11</sup> Vâv harfinin işlevi hakkında bk. Hasan b. Kasım el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 153-174; İsmail Durmuş, “Vâv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/575-576; Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahv Edatları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 405, 456; Tacettin Uzun, *Arapça Sarf-Nahv Terimleri Sözlüğü* (Konya: Kitap Dünyası, ts.), 102-104; Mahfuz Geylani, “Arap Dilinde “Vâv” (و) Edatının Fonksiyonları”, *Kilitbahir* 16 (Mart 2020), 74-94; Fatih Tiyek, “Vav Harfi ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi”, *Biliname* 30/1 (2016), 275-296; Celil Sancaktar, *Arap Dili ve Belâgatı Açısından Vâv Edatının İncelenmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 33-96.

<sup>12</sup> Suyuti, *İkân*, 4/48-49; Zerkeşi, *Burhân*, 3/124; Mehmet Çalışkan, “Kur'an-ı Kerim'in Yemin Üslubu”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi BOZİFDER* 15/15 (Haziran 2019), 93-96.

lerin sılasına bitişik gelmesinden, “vâv” harfinin ise fillerin dışında da kullanılıyor olmasından ileri gelmektedir.<sup>13</sup>

Kur’an’da vâvın kasem için kullanımına birçok âyette rastlanmaktadır. Ancak bunlardan bir kısmı tartışılmaya gerek bırakmayacak şekilde açık iken, bir kısmı ise birden fazla işleve ihtimali olması bakımından tevile müsait vaziyettir. Arapça nazil olan Kur’an nüzul öncesinde Araplarca sıkça kullanılan yemin alışkanlığını sürdürmüş, vâv gibi çeşitli edatlarla yapılan yeminler ve ifadeyi güçlendiren edebî sanatlarla ilâhî hakikatleri tekit ve teyit etmiştir. Ayrıca yeminle, yemin edilen şeyin fazilet ve değerine işaret edilmiş, dinleyenlerin o şeye karşı dikkatlerinin çekilmesi hedeflenmiştir.<sup>14</sup> Zuhur sûresi 88. âyetin başında yer alan vâv harfi de böyle bir konumdadır ve üzerinde farklı yorumlar yapılmasına uygundur. Bu görüşlerden biri de onun kasem vâvı olması yönündedir. Vâvın kasem için gelmesi durumunda onunla beraber yemin ve cevabının da cümlede bulunması gerekecektir. Bu ögeler bazen sarîh bazen de hazfedilmiş şekilde karşımıza çıkmaktadır ki, hazfedilen yeminin cevabı takdir edilmek suretiyle cümle anlaşılır kılınmaktadır.

### 3.1.2. Atıf Vâvı

Vâv’ın edat olarak işlevlerinden biri de atıf harfi (bağlaç) olarak kullanılmasıdır. Atıf harfleri içerisinde en yaygın kullanılan vâv, iki kelime veya cümleyi birbirine bağlamaktadır. Atıf vâvından sonra gelen kelimeye ma’tûf, önce gelene ise ma’tûfun aleyh denmektedir ve i’rab yönüyle ilki, ikincisini izlemektedir. Vâv ile yapılan atıflarda bir sıralama bulunmaz, ma’tûf ile ma’tûfun aleyh yer değiştirebilmektedir.<sup>15</sup> Atıf vâvı birbirine bağladığı kelime ve cümlede iştirak, tertîb, tahyîr, taksîm ve pekiştirme görevi yapmaktadır.<sup>16</sup> İ’rab yönüyle ma’tûf ile ma’tûfun

<sup>13</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rifê, ts.), 8/131; Mehmet Çalışkan, *Kur’an Dilinde Yemin Üslubu* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2021), 30.

<sup>14</sup> Celal Kırcı, “Aksâmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/290; Abdülbaki Turan, “Kur’an-ı Kerimdeki Yeminler (Aksâmü’l-Kur’ân)”, *NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 97.

<sup>15</sup> Çörtü, *Sarf-Nahiv*, 404-405, 456.

<sup>16</sup> Halil İbrahim Kaçar, “Arapça’da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2012), 169-173; Tiyek, “Vav Harfi ve Kur’an’ı Anlamaya Etkisi”, 277.



aleyh ilişkisi bazen lafız, bazen de manadan anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Müfessirlerden bir kısmı Zuhruf sûresi 88. âyetin başında yer alan vâvın atıf görevi yaptığını kabul ederek âyetin öncesinde nereye atfedileceğini (ma'tûfu aleyh) belirlemeye çalışmışlar, ancak bu hususta birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu yorumlar aşağıda incelenecektir.

### 3.1.3. İstinâfiyye Vâvı

İstinâfiyye vâvı, atıf ve halden farklı olarak başına geldiği cümlelerin öncesiyle lafız ve mana, i'rab yönüyle hiçbir bağının bulunmadığını göstermekte, bunun dışında başka bir işlevi de bulunmamaktadır. Ayrıca buna ibtidâiyye vâvı da denmektedir. İstinâfiyye vâvından sonra gelen isim veya fiil cümlesi olur ki bunun örnekleri Kur'an'da çoktur. Mesela: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا وَيُقُولُ الْإِنْسَانُ <sup>18</sup> âyetinde “ve yekûlü” istinâfiyye cümlesidir.<sup>19</sup> Nahiv ilminde istinâf cümlesi söz, kelâm, ibare, paragraf ve sûre başlarındaki cümlelere denildiği gibi, gizli soruya cevap teşkil etsin veya etmesin söz ortasında bulunup da önündeki cümle ile açık veya gizli ilgisi kesilen cümleye de denmektedir.<sup>20</sup>

### 3.1.4. Hal Vâvı

Vâv harfinin işlevlerinden biri de hâliye olmasıdır. Cümle şeklinde bulunan halin başına gelip onu zi'l-hâle bağlamakta, böylece temel cümle ve hal cümlesi şeklinde çift haber konumunda bulunduğu anlamı kuvvetlendirmektedir. <sup>21</sup>“لَمْ تُوذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ” ve “وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ” gibi içinde zi'l-hâle dönen bir zamir bulunan ya da bulunmayan isim cümlesi, başında açık veya gizli (قد) bulunan mâzi veya olumlu muzârî fiil olan fiil cümlesi şeklindeki hal cümlelerine “vâv”ın gelmesi zorunludur.<sup>22</sup> Âlûsî, âyetin başında yer alan vâvın hâliyye

<sup>17</sup> Tiyyek, “Vav Harfi ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi”, 277-278

<sup>18</sup> Meryem 19/65-66.

<sup>19</sup> Eymen Abdurrezzak Şevvâ, *Min Esrâri'l-cümeli'l-isti'nâfiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2009), 247-248.

<sup>20</sup> İsmail Durmuş, “İstinâf”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/368; Tiyyek, “Vav Harfi ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi”, 278.

<sup>21</sup> es-Saf 61/5.

<sup>22</sup> Durmuş, “Vav”, 42/575.

olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu nakletmekte, başına kad takdiriyle cümle hâliyye olarak tanımlanmakta ve buna göre âyetin takdiri şöyle olmaktadır: “fe-ennâ yü’fekûn ve kad kâle’r-resûlü...” Ancak bu yorumu sadece Âlûsî’nin naklettiği görülmekte ve o da bu yorumu âyetin zahiri-ne muhalif olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir.<sup>23</sup>

### 3.2. Âyetteki “ve Kîlihî” Terkibi, Kıraat Farklılıkları ve Âyetin Dilbilimsel Tahlili

Âyetin başındaki vâv harfinin işlevi ve ardından gelen “kîl” kelimesinin okunuşu hakkında tefsir kaynaklarında farklı görüşler yer almaktadır. Yapılan yorumlarda vâv harfinin kase, atıf, ibtidâiyye ve hal olarak değerlendirildiği görülmektedir. Aslında bu yorumlar kendinden sonra gelen kelimenin farklı kıraatlerde okunuşu ile ilgili oluşuna dayanmaktadır. “Kîl” kelimesiyle ilgili üç farklı kıraat rivâyet edilmiştir. Bunlar kelimenin sonundaki lam harfinin kesralı (kîlihî), üstün (kîlehu) ve ötreli (kîluhu) okunuşuyla ilgilidir ve âyete bu üç okuyuş üzerine yapılan takdirler üzerinden anlam verilmektedir. Şimdi bunları ayrı ayrı inceleyelim:

#### 3.2.1. Kelimenin Mecrur Okunması

Âyette geçen “kîl” kelimesindeki lamı Asım, Hamza, A’meş, İbn Vesâb, Sülemî mecrur olarak (kîlihî) okumakta<sup>24</sup> ve buna göre âyetin başındaki vâv harfini atıf edatı olarak kabul edenler kelimeyi yukarıda 85. âyette geçen “es-sâ’ati”nin<sup>25</sup> lafzına bağlamakta ve âyeti buna göre açıklamaktadırlar.<sup>26</sup> Cümlelerin takdiri “ya’lemu vakte kıyâmi’s-saati ve ya’lemu vakte kavlihi ve tadarru’ihi”<sup>27</sup> şeklindedir. Bu yoruma

<sup>23</sup> Şihâbüddîn Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu’l-meânî* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 25/109.

<sup>24</sup> Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Zeyyâd el-Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân* (Beirut: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 3/38; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 8/30; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 25/108; Abdullatîf el-Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât* (Dimaşk: Dâru Sa’diddîn, 2002), 8/410.

<sup>25</sup> “وتبارك الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما وعنده علم الساعة وإليه ترجعون” *“Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların hükümlerini kendisinin olan Allah ne yücedir! Kıyamet saatini bilmek O’na aittir. O’na döneceksiniz.”*

<sup>26</sup> Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, 3/38; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30.

<sup>27</sup> Ebû Abbas Ahmed b. Yusuf b. Hüseyin el-Kevâşî, *et-Telhîs fi tefsiri’l-Kur’âni’l-azîz* (Beirut:

göre âyetin anlamı “Allah kıyametin kopuş vaktini ve onun sözünün ve yakarışının vaktini biliyor.” olur. Yine kelime yukarıda geçen “ilmu’s-sâ’ati” üzerine atıfla ve önündeki muzâf olan “ilim” kelimesinin hazfedilmiş şekliyle mecrur okunmaktadır ki bu da “ve ’indehu ilmu’s-sâ’ati ve ’indehu ’ilmu kîlihi” şeklinde olmaktadır. Bu da “ilmu kavli Muhammed” veya İsa demektir.<sup>28</sup>

Kelimenin mecrur okunmasına dair bir başka yorum, “kîlihi”nin öncesinde bulunan vâvın (ve kîlihi) kasem edatı olarak alınması ve âyetin buna göre açıklanmasıdır. Buradaki el-kîl ile el-kâl ve el-kavl masdarları arasında anlam yönüyle hiçbir fark bulunmamaktadır. Cümlelerin yemin içermesi yönünde oluşan bu görüşe göre, âyetin başındaki kasem vâvı olup yeminin cevabı mahzutfur ve takdiri مَا أَشَاءُ بِهِمْ أَوْ لَأَفْعَلَنَّ بِهِمْ “Onun sözüne yemin olsun ki kesinlikle ona yardım edilecek” veya “...Onlara mutlaka dilediğimi yapacağım” olur. Bu, Zemaşeri’nin tercihidir, ona göre âyete yapılan yorumlar içerisinde en kuvvetli ve en tercihe şayan olanı budur.<sup>29</sup> Âyetin bağlamına da en uygun olan bu yorumu tercih edenler arasında Elmalılı gibi başka müfessirler de vardır.

### 3.2.2. Kelimenin Mensub Okunması

“Kîl” kelimesinin mensub okunmasına dair birçok farklı yorum bulunmaktadır. Kelimeyi İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir, Kisâî, Mu-

Dâru İbn Hazm, 2019), 4/185; Hatib, *Mu’cemü’l-krâât*, 8/411.

<sup>28</sup> Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî Zeccâc, *Meânî’l-Kur’ân ve İrâbuhu* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 4/421; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421), 4/82; Ebû Muhammed Mekki b. Ebi Tâlib Kaysî, *el-Hidaye ilâ bulûğî’n-nihâye* (b.y.: Câmîatu’ş-Şârika, 2008), 10/6714; Cârullah Ebû Kasım b. Muhmud b. Ömer ez-Zemaşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi’i’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil* (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 5/461; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-kitâbi’l-kerîm* (Riyad: Mektebetü’r-Riyâdî’l-Hadîse, ts.), 5/98; Hatib, *Mu’cemü’l-krâât*, 8/411. Âyette geçen hu zamirinin kime raci olduğu hususunda müfessirlerin büyük çoğunluğu onun Resulullah olduğunu söylerken, Kurtubî gibi bazı âlimler zamire yaptıkları takdirle onun Hz. İsa’ya döndüğünü ifade etmektedir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Ebubekir el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 19/96.

<sup>29</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30; Zemaşeri, *el-Keşşâf*, 5/46; Muhammedü’l-emîn b. Muhammed Muhtâr el-Cekni eş-Şinkîti, *Advâu’l-beyân fi izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* (b.y.: Dâru Âlemi’l-Fevâid, ts.), 7/333; Hatib, *Mu’cemü’l-krâât*, 8/411. Ebussuûd, vâvı kasem, muksemün bih “kîl”, cevabını da “inne hâülâi kavmun lâ yû’minûn” olarak zikretmektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, 5/98.

faddal, Ebubekir, Hasan, Halef, Yakub, Ebû Cafer,<sup>30</sup> “kîlehû” şeklinde lamın fethasıyla okumuştur. Şimdi kelimenin mensub okunuşu üzerinden yapılan farklı yorumları inceleyelim:

1. “Kîlehu” şeklinde mensub okunan kelime yukarıda geçen 80. âyetteki “sırrahum”a atfedilmiş olup takdiri *وَقِيلَهُ وَنَجَوَاهُمْ وَقِيلَهُ* şeklinde<sup>31</sup> ve “Onlar sırlarını ve gizli konuşmalarını ve resulün şöyle dediğini bizim duymadığımızı ve bilmediğimizi mi sanmaktadırlar” manasına gelmektedir. Aksine, biz onların sırlarını, gizli konuşmalarını ve onun söylediğini de (ve nesme’u kîlehû) işitmekteyiz, denmektedir. Bu yorum Ferrâ ve Ahfeş’e (ö. 215/830) dayandırılmaktadır. Ahfeş, kelimeyi ayrıca “kâle kîlehû/Allah’ın elçisi diyeceğini söyledi.” şeklinde de açıklamaktadır.<sup>32</sup> Bu yönde İbn Mes’ud’un, âyeti, “ve kâle’r-resûlü yâ rabbi” şeklinde okuduğu rivâyet edilmektedir.<sup>33</sup> Zemaşerî ise Ahfeş’in yorumunu zayıf bulmaktadır.<sup>34</sup> Kelimenin mensub okunması atfedilenin (es-sâ’a) mahalline, mecrur okunuşu ise kelimenin izafet halindeki (‘ilmu’s-sâati) lafzına atfı ile mümkün olmaktadır.<sup>35</sup>

2. Zeccâc’a göre kelime yine âyetin yukarısındaki 85. âyette geçen “indehu ‘ilmü’s-sâ’ati”deki “es-sâ’at” kelimesinin mahalline atfedilmek suretiyle mensub okunmaktadır.<sup>36</sup> Bu da *عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبِ زَيْدٍ وَعَمْرَوًا* “Zeyd’in ve Amr’ın dövülmesine hayret ettim.” cümlesindeki ifade biçimine benzerdir.<sup>37</sup> Bu durumda takdiri *وَعِنْدَهُ أَنْ يُعَلَّمَ السَّاعَةَ وَيَعْلَمَ قِيلَهُ* “Kıyameti ve

<sup>30</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/38; Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/411.

<sup>31</sup> Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.), 2/207.

<sup>32</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/38; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 4/421; Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 2/207; Mekki, *el-Hidâye*, 10/43; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/460-461; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30; Kurtubî, *Câmi*, 19/95; Ebû Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1984), 7/334; Şinkîti, *Advâu’l-beyân*, 7/333; Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/412.

<sup>33</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 13/243; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 25/109; Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/413.

<sup>34</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/461; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 25/109; Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/412.

<sup>35</sup> Şinkîti, *Advâu’l-beyân*, 7/333.

<sup>36</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 4/421; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/460-46; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30.

<sup>37</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, 5/460.

onun dediğini bilme işi Allah'ın katındadır.”<sup>38</sup>, ya da وَيَعْلَمُ وَقَتَ السَّاعَةِ وَيَعْلَمُ قَلْبَهُ “Kıyametin vaktini ve onun dediğini Allah bilir” olur.<sup>39</sup>

3. Zuhurf sûresi 80. âyette<sup>40</sup> geçen “yektübüne”nin mef’ulüne atfedilerek “kîl” kelimesi mensub okunmaktadır. Âyette mef’ul hafzedilmiş olup, takdiri “yektübüne zâlike ve yektübüne kîlehu/Yanlarındaki elçilerimiz onları (sırlarını ve fısıltılarını) yazıyorlar ve onun (elçinin) sözünü de yazıyorlar.” şeklindedir.<sup>41</sup> Ebû Hayyân takdiri ise “yektubune akvâlehum ve ef’âlehum/Melekler onların söz ve eylemlerini yazıyorlar.” şeklindedir.<sup>42</sup>

4. Kelime, öncesindeki 86. âyette<sup>43</sup> yer alan “ya’lemûne”nin mahzûf mef’ulü üzerine ma’tûf olup, takdiri يَعْلَمُونَ ذَلِكَ وَقِيلَهُ “Onlar bunu ve onun sözünü biliyorlar.” şeklindedir.<sup>44</sup> Ya da “ya’lemûne” fiilinin mef’ulüne atfedilmektedir. Bunun takdiri de هُمْ يَعْلَمُونَ الْحَقَّ وَقِيلَهُ “Onlar hakkı ve onun sözünü biliyorlar.” olur.<sup>45</sup> Ancak bu takdir pek uygun görülmemiştir.<sup>46</sup>

5. “Kâle kîlehu” şeklinde masdara ma’tûftur<sup>47</sup> veya mutlak me’ful olarak mensub okunmaktadır. Âyetteki “kîle”nin aslı kavf olup kelime-deki kaf harfi kesra olunca ona uyum sağlaması için vâv, yâ’ya dönüşmüştür ve bu şekilde okunmuştur.<sup>48</sup> Burada “kâle” şekâ anlamındadır, kelime masdardır. Takdiri “şekâ şekvâhu ilâ rabbihî/O, şikâyetini rabbine iletti.” şeklindedir.<sup>49</sup>

6. “Ve ya’lemu kîlehu” şeklinde gizli bir filden dolayı mensubdur.

<sup>38</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30; Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/412.

<sup>39</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 4/421; Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, 4/81; Mekkî, *el-Hidâye*, 10/6714; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 7/334.

<sup>40</sup> “...Onların yanlarındaki elçilerimiz her şeyi yazıyorlar.”

<sup>41</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 4/421; Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, 4/81; Mekkî, *el-Hidâye*, 10/6714; Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/412.

<sup>42</sup> Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ud el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzil* (Riyad: Dâru’t-Tayyibe, 1412), 7/224; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30.

<sup>43</sup> “Onun (Allah) dışında taptıkları (putlar), şefa’at etmeye malik değildir. Ancak bilerek hakka şahitlik yapanlar başkadır.”

<sup>44</sup> Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/412.

<sup>45</sup> Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, 4/81; Mekkî, *el-Hidâye*, 10/6714.

<sup>46</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30.

<sup>47</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/38; Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, 4/81; Mekkî, *el-Hidâye*, 10/43.

<sup>48</sup> Şinkîti, *Advâu’l-beyân*, 7/333.

<sup>49</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/38; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 7/334.

Buna göre sözü geçen ifadenin anlamı; “Allâhu ya’lemu kîle resûlihi Muhammed/Allah, elçisi Muhammed’in sözünü biliyor.” olur.<sup>50</sup>

7. Kelime “ve nestemi’u kîlehu: Yâ rabbi/ve biz, onun ‘Yâ Rabbi’ deyişini işitmekteyiz” anlamındadır.<sup>51</sup>

8. Zemahşeri’nin tercih ettiği üzere kase m harfi takdiriyle ve hazifle kelimenin mensub okunmasıdır.<sup>52</sup>

9. Kelime aynı sûredeki 86. âyette geçen “bil-hakkı” ifadesinin mahalline atfedilmek suretiyle mensub okunmaktadır. “Şehide bi’l-hakkı ve kîlehu/Hakka ve onun sözüne şahitlik ederler...” demektir.<sup>53</sup>

10. Kelime fiil yerinde gelmiştir “ve yekûlü” demektir.<sup>54</sup>

Taberî, mecrur ve mensub okuyuşla ilgili olarak her iki kıraatin meşhur, manalarının sahih olduğunu, hangisiyle okunursa okunsun isabetli olacağını söylemekte, ancak kendi tercihinin ise “ve kîle Muhammedün kîlehu...” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Buna göre âyetin tevili şöyledir: “Muhammed, kendini yalanlayan kavmini rabbi-ne şikâyet ederek sözünü şöyle söyledi: Ya rabbi onlar, bana kendilerini uyarmamı emrettiğin ve senin yoluna davet etmek üzere gönderdiğin bir kavim ki iman etmemektedir.”<sup>55</sup> İbn Kesîr de bu yorumu tercih etmiştir.<sup>56</sup>

Mecrur ve mensub okunuşu ile ilgili yapılan yorumları Zemahşeri isabetli bulmamaktadır ve ona göre göre âyete yapılacak en uygun takdir ve yorumun kase m cümlesi olarak kabul edilmesidir. Zemahşeri âyetin yukarıya atfedilmesini ma’tûf ile ma’tûfu aleyh arasında birçok cümlenin girmesini ifade güzelliği açısından uygun bulmamaktadır.

<sup>50</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30; Şinkiti, *Advâu’l-beyân*, 7/333.

<sup>51</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzül-Kur’ân*, 2/207; Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 20/663; Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/412.

<sup>52</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 5/461; Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/412.

<sup>53</sup> Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil ed-Dimeşkî, *el-Lübâb fi ulûmi’l-kitâb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 17/303.

<sup>54</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzül-Kur’ân*, 2/207.

<sup>55</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/664.

<sup>56</sup> Ebû Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* (Beyrut: Dâru Yûsuf, 1983), 4/123.

Zira ara cümle olarak görülen birçok ifadenin ve söz diziminin buraya uygun düşmeyeceğini ve sözün gücünü düşüreceğini ifade etmektedir.<sup>57</sup>

Yapılan yorumlardan da anlaşıldığı üzere kelimenin mensub okunmasına dair kıraati esas alan müfessirler, ağırlıkla cümlenin başındaki vâvi, atfiyye olarak değerlendirmişler ve âyete bu doğrultuda yaptıkları takdirler üzerinden birçok farklı yorum getirmişlerdir. Ancak âyeti yemin cümlesi olarak alanlar da bulunmakta ve onu dilbilimsel yönüyle bu doğrultuda yorumlamaktadır. Aşağıda bu husus detaylı şekilde ayrıca değerlendirilecektir.

### 3.2.3. Kelimenin Merfû Okunması

Kelimeyi “kavlühû” şeklinde merfu olarak okuyanlar arasında Ebû Hureyre, Ebû Kılâbe, Mücâhid, Hasan, Katâde, Ebû Rezîn, Müslim b. Cündeb, Harunu’l-kârî, A’rec, Said b. Cübeyr, Ebû Recâ, Cahderî, Humeyd’in isimleri zikredilmektedir.<sup>58</sup> Ancak bu kıraat mütevatir kıraatler içerisinde bulunmadığından bazı müfessirlerce şâz kıraatlerden sayılmaktadır.<sup>59</sup>

Kelimenin geçtiği 88. âyet başlangıç cümlesi (ibtidâiyye) olarak kabul edilmekte ve “kîl” cümlede mübteda olarak yer aldığından “kîluhû” şeklinde merfu olarak okunmaktadır. Manası, *وَنَدَّوْهُ هَذِهِ الْكَلِمَةَ*, “Ve onun çağrısı şu kelime ...dir.” takdirindedir ve Resulullah’ın rabbine seslenişini ifade etmektedir.<sup>60</sup> Buna göre cümlenin devamı olan “Yâ Rabbi...” de onun haberi olmaktadır ve bu durumda âyetin başındaki vâv ise ibtidâiyye sayılmaktadır. Buna göre âyetin manası şöyle olmaktadır: “Biz Muhammed’in şikâyetini ve şöyle dediğini işitmekteyiz: ‘Ey rabbim kendilerini davet etmemi ve uyarmamı bana emrettiğin kimseler var ya onlar iman etmiyorlar.’”<sup>61</sup> Yine cümle ibtidâiyye kabul edilmek

<sup>57</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/461; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30. Âlûsî buna karşı çıkmakta, âyetlerin birbiriyle bağlantılı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 25/109.

<sup>58</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 7/334-335.

<sup>59</sup> Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru’l-ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 3/214; Ebû Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 2/320; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 25/108.

<sup>60</sup> Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, 3/38; Ebû Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *Tezkiratü’l-erîb fi tefsîri’l-garîb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 348.

<sup>61</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 10/6715; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30.

üzere kelime “kîluhu” şeklinde mübteda olarak merfu okunmakta, haberi ise mahzûf, takdiri de “mesmû’un” veya “mutekabbelün” olmaktadır.<sup>62</sup> Buna göre âyetin anlamı “Onun şu sözü duyulmuş veya kabul edilmiştir” olmaktadır.

Kelimenin merfu okunması ve i’rabına dair başka bir yorum da şöyledir: “Kîl” kelimesi 85. âyetteki “ve ’indehu ’ilmus-sâ’ati” üzerine atfedilerek muzâfın hazfi üzere merfu (ve ’inde kîlûhu) okunmaktadır ki takdiri “ve ’inde ’ilmu kîlihi” dir. Buna göre cümledeki muzâf olan “ilm” kelimesi hazfedilmiş ve muzâfun ileyh olan “kîl” de onun yerine geçmek suretiyle “kîlûhû” şeklinde merfu okunmuştur. Bu yorum ise Kisâi’den nakledilen bir rivâyete dayanmaktadır.<sup>63</sup>

Zuhurf sûresi 88. âyet yemin cümlesi olarak da yorumlanmaktadır. Âyetin başında yer alan vâv, yine kasev edatı olarak da kabul edilmekte, “ve kîlûhû”, yemînullâh, emânetüllâh, eymünüllâh gibi olmaktadır. Terkipteki “hu” zamiri ise Resulullah’a racidir. Eğer mahzûf bir yemin takdir edilirse, cevabı “inne hâülâi...” olur.<sup>64</sup> Bu yorum aşağıda detaylı şekilde açıklanacaktır.

Şîi tefsir kaynaklarında âyetin yorumuna dair yukarıda zikredilenlere benzer açıklamalar yer almaktadır. Mesela, Tûsî’nin verdiği bilgilere göre, âyet müşrikleri inkâr ve aleyhlerine bir delil olmak üzere gelmiş olup kelime nasb ile “ve kâle kîlehü ...” takdirinde okunmaktadır. Kelimenin sonundaki “hu” zamirinin zaid olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.<sup>65</sup> Neticede Sünnî ve Şîi tefsir kaynaklarında âyetin yorumuna dair görüşlerin birebir benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Âyette geçen bu söz Resulullah’ın kendilerini imana çağırdığı Kureyş’in davete icabet etmemedeki ısrarı üzerine, Allah’ın bir hatırlatması olarak nazil olmuştur. Nitekim İbn Abbas, Mücâhid ve Katâde’ye göre bu, iman etmeye imtina eden kavmini Rabbine şikâyet eden el-

<sup>62</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30.

<sup>63</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30.

<sup>64</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 5/461; Kevâşî, *Telhîs*, 4/185.

<sup>65</sup> Örnek için bk. Muhsin el-Feyzu’l-Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfi* (Tahran: Mektebetü’s-Sadr, 1379), 4/402; Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 9/222; Ebû Ali b. Fazl b. Hasan Tabersî, *Mecmau’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Mutazâ, 2006), 9/86-87.



çinin sözüdür, Allah bize onu kitabında zikretmekte ve hatırlatmaktadır. Âyette geçen “hu” zamiri de ona dönmektedir. Zira ardından gelen âyette hitap Resulullah’adır.<sup>66</sup> Bazıları da 57. âyete<sup>67</sup> dayanarak buradaki “hu” zamirinin Hz. İsa’ya döndüğünü söylemekte,<sup>68</sup> ancak bu görüş zayıf bulunmaktadır.<sup>69</sup> Burada geçen ifadenin benzeri diğer âyetlerde de yer almaktadır. Şınkîti, “hu” zamirinin Resulullah’a döndüğüne delil olarak “*velein seeltehüm*” âyetini göstermektedir. Allah’ın Resulü’nün sözünü burada anlatmasından murat inkârcıları tehdittir. Onlardan, “kavmim” gibi bir ifade yerine işaret zamiri ile söz edilmesi onları tahkir ve bu kötü halleriyle kendisinden uzak olduğunu beyan içindir. Çünkü sözün çıkış noktası onların iman etmeyen bir kavim olmasıyla hayal kırıklığı, hüznün ve şikâyet konusu olmalarıdır.<sup>70</sup> Allah burada Resul’ünün “ya rabbi” sözüne yemin etmesi ve onların inanmayan bir topluluk olduğunu haber vermesi ve yemini, Resulullah’ın şanını yüceltme, duasını tazim etme, Allah’a ilticasını kıymetlendirme içindir. Burada vâv yemin cümlesini şart cümlesine bağlayan atıf harfidir. Atıf için bulunmaktadır. Ancak kase mu’teriza cümlesi olursa bu durumda atıf anlamı geçersiz olur. Cer okunması vâvın kase olması sebebiyledir ki cevabı mahzuftur.<sup>71</sup>

### 3.3. Âyetin Kase Cümlesi Olarak Yorumu ve Değerlendirilmesi

Müfessirlerin çoğu âyetin tefsirinde kase olgusuna yer vermekte ve bunu âyete yapılan yorumlardan biri olarak zikretmektedir. Bu yo-

<sup>66</sup> Muhammed Esed, âyetin kastının daha geniş olduğunu, Allah’tan başka bir varlığa ilahlık yakıştıran ve onlara ilâhî vasıflar yükleyenlerin körlüğünden bunalan her mümini kapsadığını söylemektedir. Buna göre âyette ifade edilen söz bu durumda olan her mümine isnat edilebilmektedir. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 1009.

<sup>67</sup> “وَلَمَّا ضُرِبَ آلُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ” *Meryem oğlu örnek verildiğinde hemen kavmin ondan gülüyorlar.*

<sup>68</sup> Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Talib el-Kaysî, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’an* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 2/652; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadir* (b.y.: Dâru’l-Vefâ, ts.), 4/742.

<sup>69</sup> Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’an*, 4/82; Mekkî, *el-Hidâye*, 10/6715; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 5/67; Şınkîti, *Advâu’l-beyân*, 7/334.

<sup>70</sup> Âlûsî, *Râhu’l-meâni*, 25/108.

<sup>71</sup> Âlûsî, *Râhu’l-meâni*, 25/108.

rum üzerinden âyetin açıklanması hususu her üç kıraati de kapsamaktadır. Zemaşşerî ve onun yorumunu benimseyenlere göre âyetle ilgili kase m dışındaki yorumlar isabetsizdir ve diğerlerine nazaran âyetin kase m cümlesi olarak kabul edilmesi ve ona göre yorumlanması daha uygundur. Zemaşşerî bu âyetin mecrur, mensub veya merfu okuyuş şekillerinden her birinde en güçlü ifadeye cümle nin yemin olarak alınmasıyla ulaşılmış olacağını söylemektedir. Âyetteki “kîl” mecrur veya mensub okunuşuna göre yemin cümlesinin cevabı gizli veya hafzedilmiş şekilde bulunurken, merfu halde “ve le’amruke” takdirinde, cevabı da “inne hâülâi kavmün lâ yü’mînûn” olmaktadır.<sup>72</sup> Nitekim “kîl”in sonunda gelen “hu” zamiri Resulullah’a racidir, burada Allah’ın onun sözü üzerine yemin etmesi elçisinin şanını yüceltmek ve Allah’a dua ve iltica etmesinin önemini göstermek içindir.<sup>73</sup>

Gramer yönüyle âyetin cümle tahlili şöyle olmaktadır: Âyetin başındaki “vâv” kase m harfî, sonra gelen “kîli-hî” de mecrur bir isimdir ve muksemün bihtir, müteallakı mukadder bir “uksimü” fiilidir. Kavl, kîl ve kâl kelimelerinin hepsi anlam itibarıyla aynıdır. “Yâ” nidâ, ardından gelen “inne hâülâi kavmun” nidânın cevabıdır ve i’rabda mahalli yoktur. “Yâ Rabbi inne hâülâi kavmün” mekûlü’l-kavldir. Kasemin cevabı ise mahzuftur, takdiri, “le-ef’alenne bihim mâ ürîdü”dür. Âyetin sonundaki “lâ yü’mînûn” ise kavmin sıfatıdır.<sup>74</sup> Bu açıklamalar doğrultusunda âyetin anlamı şöyle olmaktadır: “Onun (elçinin) ‘ey rabbim’ -onlar iman etmeyen bir topluluktur- demesine yemin ederim ki elbette o inkârcıları dilediğim şekilde cezalandıracağım.”

Âyetin mevcut üç farklı kıraati esas alınmak üzere onun kase m cümlesi oluşuna dair yorumlar şöyledir:

1. “Kîlihi” kelimesinin mecrur okunuşuna göre âyetin yemin cümlesi olarak yorumlanması: Âyetin başındaki vâv kase m edatıdır ve cevabı mahzup olup, takdiri ise şöyle olmaktadır: “ve (uksimü bi) kîlihi

<sup>72</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 5/461. Ebû Hayyân bu yorumu âyetin zahirine muhalif olması bakımından uygun görmemektedir. Çünkü âyetin “yâ rabbi...” kısmı “bi kîlihi”ye müteallaktır. Ebû Hayyân, *Bahrü’l-muhît*, 8/30; Şinkîti, *Advâu’l-beyân*, 7/333.

<sup>73</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, 5/98.

<sup>74</sup> Ahmed b. Muhammed el-Harrâd, *el-Müctebâ min müşkili i’râbi’l-Kur’ân* (Medine: Mecmau’l-Melik Fehd, 1426), 3/1164-1165.

leyunsaranne” veya “le-ef’alenne bihim mâ eşâü”dür.<sup>75</sup> Bu yoruma göre âyetin anlamı “Onun (Resulün) -Yâ Rabbi! Onlar iman etmeyen bir kavimdir- sözüne yemin olsun ki, mutlaka ona yardım edilecektir” veya “Onun sözüne yemin olsun ki onlara dilediğimi yapacağım.” olmaktadır. Başka bir yoruma göre ise yine vâv kaseim için olup, cevabı “inne hâülâi kavmün lâ yû’minûn”dur.<sup>76</sup> Zamirin gaib olarak Rasulullah’a raci oluşu onun şanına bir tazim olmak üzere gelmiş olup, mana “Resûlün ‘Ya rab! Yâ rab!’ diye dua etmesi hakkı için söylerim ki şu tuzak kurmaya kalkışan müşrikler imana gelmez kimselerdir” şeklindedir.<sup>77</sup> Mücahid, âyette Allah’ın, elçisinin sözünü tasdik ettiğini söylemektedir.<sup>78</sup> Mevdûdî, yapılan takdire göre âyete şu anlamı vermektedir: “Resulün ‘Yâ Rab! Bunlar iman etmeyen bir toplumdur’ sözüne ant olsun ki, onlar kendilerini ve taptıklarını Allah’ın yarattığını kabul etmelerine rağmen, yine de onu bırakarak yaratılanlara kulluk yapmaktadırlar.” Resulullah’ın sözü üzerine yapılan yemin müşriklerin tavırlarındaki inatçılığı izhar etmek içindir. Bir başka deyişle elçisine “Ey Resul! Senin dediğin doğrudur, bunlar inanmazlar” denilmiş olmaktadır.<sup>79</sup>

2. Kelimenin mensub olarak “kîlehû” okunuşuna göre âyet kaseim cümlesidir ve yemin fiilinin takdiri ve harf-i cerrin hazfi ile mahallen mensub olup cümle şöyledir: “Uksimü kîlehü...”<sup>80</sup> Âyetin anlamı yine yukarıdaki gibi olmaktadır.

<sup>75</sup> Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi’l-kitâb* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 17/302.

<sup>76</sup> Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl* (Beirut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 3/285; Ebussuûd, *İrşâd*, 5/98; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 25/273; Muhyiddîn ed-Dervîş, *İrâbu’l-Kur’ân ve beyânuh* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1992), 8/114. Bu yoruma göre cümle, Allah’ın inkârcı kavmin durumundan haber vermesi olur, fakat Resulullah’ın sözü olmaz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Dersaadet: Osmaniye Matbaası, 1331), 8/399.

<sup>77</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul Eser Neşriyat, ts.), 6/4288; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 25/273.

<sup>78</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/123.

<sup>79</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 5/290.

<sup>80</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/461; Nâsiruddîn Ebu’l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve estâru’t-te’vîl* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 4/98; Ebussuûd, *İrşâd*, 5/98.

3. Kelimenin “kîlühû” şeklinde merfu okunuşu ve bunun kasem cümlesi olarak yorumlanması ise şöyle olmaktadır: Buradaki kasem anlamı Arapların kullandığı “eymünüllâhi, emânetullâhi, yemînullâhi ve le-‘amruke” şeklindeki yemin ifadelerine dayandırılmakta ve kasemin cevabının ise “inne hâülâi kavmün lâ yü’minûn” kısmı olduğu ifade edilmektedir. Buna göre cümle “ve kîluhu yâ rabbi kasemî...” şeklinindedir ve anlam olarak yine “ve uksimü bi-kîlihî: yâ rabbi, inne hâülâi kavmün lâ yü’minûn/Onun (Resulullah) ‘Ey Rabbim!’ sözüne yemin olsun/ederim ki onlar imana gelemeyen bir topluluktur.” demektir.<sup>81</sup> Ebû Hayyân sözün zahirine aykırı olduğu gerekçesiyle buna karşı çıkmaktadır. Ona göre “Yâ Rabbi inne hâülâi kavmün lâ yü’minûn” ifadesi “kîlihî”ye müteallaktır ve Resulullah’ın sözüdür. Eğer “inne hâülâi...” kısmı kasemin cevabı olursa, o zaman bundan Allah’ın ondan haber vermesi anlaşılır. Halbuki söz de “kîlihî”deki zamir de Resulullah’a aittir.<sup>82</sup>

Kıraatler arası anlam bütünlüğünün kurulması, âyetin siyak ve siba-kıyla münasebeti bakımından vâv harfinin kasem edatı alınması, âyete yemin cümlesi olarak anlam verilmesinin daha uygun düşeceği anlaşılmaktadır. Elmalılı’nın da dediği gibi her ne kadar âyetin başında gelen vâv’ın atıf için olması muhtemel ise de kasem için olması daha uyumlu ve akıcıdır.<sup>83</sup> Nitekim bir önceki âyetin başında yer alan vâv’ın da yemin için olduğu ifade edilmektedir. Mevdûdî’ye göre bu âyet dilbilimsel yönden çok farklı yoruma müsaittir ve gramer olarak anlaşılması ve izahı gayet müşkildir. Bütün tefsirlerde yer alan yorumları inceleyip tatminkâr bulmadığını beyan eden Mevdûdî, sonunda vâv edatının atıf değil kasem ifade ettiğini, âyete yemin anlamının ise daha uygun düşüğünü söylemektedir.<sup>84</sup> Bu itibarla tefsirlerde âyete yapılan yorumların çokluğu ve lafzî yönden müşkil olan bu ifade üzerinde kasem anlamının öne çıkması, her üç kıraati kapsayacak olması bakımından önemli-

<sup>81</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 5/461; Kurtubî, *Câmi*, 19/96.

<sup>82</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/30.

<sup>83</sup> Yazır, *Hak Dini*, 6/4288.

<sup>84</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 5/290.

dir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere birçok mealde bu yorum tercih edilerek âyete anlam verilmiştir.

### 3.4. Türkçe Meallerde Âyetin Çevirisi

Gramer yönüyle cümle olarak kase, atıf ve istinâfiyye gibi birkaç farklı formda izahı mümkün olan Zuhuruf sûresi 88. âyete bu vecihler üzerinden meal verilmesine dair bir inceleme aşağıda yer almaktadır. Burada âyetin kıraat, sarf ve nahiv yönüyle taşıdığı hususiyetlerin meallere yansıtılıp yansıtılmadığı da değerlendirilmiş olacaktır. Öncelikle şu husus belirtilmelidir ki ülkemizde matbu Mushaflar Asım kıraatini esas aldığından sözü geçen âyetteki incelenen kelime “ve kîlihî” şeklinde mecrur olarak okunmaktadır. Bu bağlamda mensub ve merfu şeklindeki diğer kıraatlerin meallerde manaya etkisinin olup olmadığı da dikkate değer diğer önemli bir husustur. Zira çevirinin, yanında yer alan metinle uyumlu olması yönüyle de aralarında bütünlük bulunması gerekecektir. Bu açıdan âyetin Türkçe çevirilerinde kıraatler, edatlar ve cümle tahlili bakımından nasıl bir yol izlendiği de belirlenmiş olacaktır. Bu aşamada mealler vâv’ın işlevi, “kîl” kelimesinin okunuşu ve nahiv yönüyle âyete verdikleri anlam üzerinden incelenecek ve değerlendirilecektir. Yukarıda âyete yapılan yorumların meallere yansımalarından hareketle şöyle sınıflama yapmak mümkündür:

1. Âyeti kase ekseninde çevirenler: Meallerin büyük bir kısmı âyetin başındaki vâv’ı kase, kîl kelimesini muksemün bih olarak almakta ve çeviri bu doğrultuda yapılmaktadır. Aslında yukarıda açıklandığı üzere tefsirlerde her üç kıraate göre (mecrur, mensub, merfu) âyetin kase olarak çevirisi mümkün görünmektedir. Buna göre; Akgöl, Varol, Yavuz, Atalay, DİB Meali (yeni), Elmalılı, Çantay, Hayrat Neşriyat Meali, Kısa, Özdemir, Okuyan, Türk, Kuntman, Piriş, Öztürk vb. meallerinde âyet yemin cümlesi olarak çevrilmiştir. Meallerin bir kısmında âyet, “Onun (Peygamberin), ‘Ya Rabbi’ demesi hakkı için...” şeklinde, bir kısmında da “Onun ‘Ya Rabbi!’ demesine yemin olsun ki, şüphesiz bunlar iman etmeyen bir kavimdir.” şeklinde çevrilmiştir. Ayrıca Atalay gibi, âyette geçen nida ve sonrası cümlelerin tamamını

Resulullah'ın sözü olarak alıp, bu söze kalem edildiği şeklinde çeviriler de bulunmaktadır.<sup>85</sup>

2. Âyetin başındaki vâv'ı atıf harfi alıp cümleyi yukarısıyla ilişkilendirenler: Bu durum “kîl” kelimesinin hem mecrur hem de mensub okunuşuna göre izah edilmektedir. Meallerde yukarıda yapılan atıflarla ilgili yorumlardan birine dayandırılarak âyetin çevirisi yapılmıştır. Atfî esas alan çevirilerde ma'tûfu aleyh olarak “biliyor”, “duyuyor, işitiyor” gibi yukarıda izahı yapıldığı üzere âyetlere atfedilmiştir. Bu yorumu seçenler arasında Çelik, Bilmen, Şimşek, Cemil Said, *Kur'an Yolu*, Esed, Çavdar, İslamoğlu, Ateş, Süleyman Tevfik gibi mealler yer almaktadır. Buna göre âyet meallerde, “*Peygamberin, 'Ya Rabbi, bunlar iman etmeyen bir kavimdir.' dediğini Allah işitiyor ve biliyor.*” şeklinde yer almaktadır.<sup>86</sup>

3. Vâv harfini istinâfiyye alıp âyeti müstakil bir cümle olarak çevirenler: Meallerin bir kısmında âyete bağımsız şekilde anlam verilmiştir. DİB Meali (eski), TDV Meali, Bayraklı, Külünkoğlu'nda olduğu gibi bir kısmında da başlangıç cümlesi olarak alınmakla beraber sonraki âyetle irtibatlandırılmıştır. Âyeti başlangıç cümlesi olarak alan mealler arasında Elmalılı sadeleştirilmiş meali, Gölpınarlı, Parlıyan, Sağlam, Yüksel, Demiryent, Aktaş, Yorulmaz, Baltacıoğlu, İzmirli, Yakıt, Çakır, Fırat vb. yer almaktadır. Buna göre âyete, “*Ve O (peygamber) şöyle dedi: 'Ey Rabbim!' Gerçekten bunlar iman etmeyen bir kavimdir.*” şeklinde anlam verilmektedir.<sup>87</sup>

Yukarıda tasnifi yapılan mealler dışında kendine özgü çeviriler de bulunmaktadır: Mesela Tekin mealinde âyet “*Ya Rabbi, bunlar iman etmeyecek bir kavimdir.*” diyen peygamberin sözü hakır, gerçektir.” şeklinde çevrilirken, Süleymaniye Vakfı mealinde “*Nebilerine niye şunu söyletiyorlar: 'Rabbim (Sahibim)! Bunlar inanmayan bir topluluktur.'*” şeklinde meal verilmiştir.<sup>88</sup>

Türkçe meallerin âyeti çevirisi ile ilgili yukarıda yapılan açıklama-

<sup>85</sup> *Türkçe Kuran Mealleri* (Erişim 14 Mart 2024), ez-Zuhruf 43/88; *Kur'an ve Meali* (Erişim 14 Mart 2024), ez-Zuhruf 43/88.

<sup>86</sup> ez-Zuhruf 43/88.

<sup>87</sup> ez-Zuhruf 43/88.

<sup>88</sup> ez-Zuhruf 43/88.

lardan da anlaşılacağı üzere tefsirlerde yer alan yorumlardan biri tercih edilerek meal verilmiş, ancak bunlar içerisinde kase m cümlesi olarak yapılan çeviri ağırlıkla tercih edilmiştir. Neticede her üç kıraat arasında anlam bütünlüğünü kurması ve kapsayıcı olması yönüyle bu yorumun tercih edilmesi buraya daha uygun düşmektedir.

### Sonuç

Kur'an âyetlerini dil kuralları dâhilinde açıklamaya dilbilimsel tefsir adı verilmektedir. Lugavî tefsir olarak da bilinen bu yöntemin kökeni Kur'an'ın nüzul dönemine kadar dayanmaktadır. Özellikle İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte buraya dâhil olan toplulukların Kur'an'ı doğru anlamalarına yönelik bir ihtiyaç ve amacın ürünü olarak ortaya çıkan bu yöntemin ilk örneklerine nüzul dönemi, sahabe ve tabiin dönemlerinde rastlanmakla birlikte sistemli bir şekilde vücut buluşu hicri üçüncü asırda olmuştur. Bu dönemden sonra artık bu sahada yazılı kaynaklar telif edilmiş, sonraki dönemlerde kaleme alınan hacimli tefsirlerde başvurulan bir metot olarak varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Arapçanın dil kaideleri esasında Kur'an âyetlerini anlama çabası demek olan beyani tevilde hareket noktası lafızdır, gaye âyetlerin dilin imkânları dâhilinde yorumlanmasıdır. Arapça nazil olan Kur'an'ın dil özellikleri muhatap toplumun alışık olduğu gündelik konuşma dili olması hasebiyle öncelikle onu anlama çabası buradan başlamalıydı ve müfessirler de bu yolu izleyerek her dönemde âyetlerin gramer yönüyle izahını yapmaya büyük önem vermişlerdir. Elimizde bulunan en eskisinden günümüze kadar yazılan tefsirler de bu yöntemden uzaklaşmamıştır. Dilin imkânları dâhilinde âyetleri anlama çabası sadece tefsirlerle sınırlı değildir. Özellikle i'râbu'l-Kur'ân adı altında ilk dönemlerden itibaren müstakil eserler kaleme alınmıştır ve yazılmaya da devam etmektedir. Bu çalışma dil kuralları çerçevesinde âyetlerin yorumu imkânını örnek bir âyet üzerinden değerlendirmektedir. Seçilen bu örnek gramer yönüyle müşkil olup, üzerinde birçok farklı yorumun yapıldığı âyetlerden biridir. Zuhurf sûresinin 88. âyeti, içinde üç farklı kıraati barındırmakta, müfessirler buna göre âyete takdirlerde bulunmak sure-

tiyle yorum yapmaktadırlar. Mecrur, mensub ve merfu okunuşa göre âyet yemin, atıf ve istinâfiyye cümlesi olarak tanımlanmakta, buna göre anlam verilmektedir. Bu yorumlar içerisinde atıf cümlesi olduğuna dair görüş çeşitlilik yönüyle çok farklı takdirlere ve tevile konu olmuştur. Âyetin başında yer alan vâvın atıf harfi kabul edilmesiyle öncesindeki âyetlere bağlanarak izah edilmeye çalışılmış, ancak ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasına birçok cümle girdiği ve bu yüzden anlamda akıcılık kaybolduğu gerekçesiyle bu takdirler eleştirilmiştir. Bir başka görüş ise âyetin yukarıdan bağımsız müstakil bir cümle olduğu yönündedir. Bu yorum ise şâz kıraate dayandırılması bakımından pek ilgi görmemiştir.

Âyete yapılan yorumlar içerisinde her üç kıraat arasında anlam birliği sağlayacak şekilde olanı âyetin yemin cümlesi olarak düşünülmesidir. Elmalılı'nın âyetle ilgili olarak söylediği gibi cümle başındaki vâvın atıf için olması mümkün olmakla beraber, kasem için olması bağlama daha uyumlu ve akıcıdır. Buna göre âyete, "Onun (Resulün) 'ya rabbi' demesine yemin olsun ki onlar iman etmeye yanaşmayan bir toplumdur." şeklinde bir anlam vermek mümkündür. Nitekim Türkçe meallerin büyük çoğunluğunda âyete bu yönde anlam verilmiştir.

### Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbüddîn Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1412.
- Bezzâvî, Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Birişik, Abdulhamit. "İ'râbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/376-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bulut, Ali. "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 391-408.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Dersaadet: Osmaniye Matbaası, 1331.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 1988.



- Çalışkan, Mehmet. “Kur’an-ı Kerim’in Yemin Üslubu”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi BOZİFDER* 15/15 (2019), 95-112.
- Çalışkan, Mehmet. *Kur’an Dilinde Yemin Üslubu*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2021.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Sarf-Nahw Edatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Derviş, Muhyiddîn. *İrâbu’l-Kur’ân ve beyânüh*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- Durmuş, İsmail. “Vâv”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/574-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Durmuş, İsmail. “İstînâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/367-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-kitâbi’l-kerîm*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Riyâdî’l-Hadîse, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru’l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Ubeyde, Mamer b. Müsennâ. *Mecâzu’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.
- Feyzu’l-Kâşânî, Muhsin. *Tefsîru’s-Sâfi*. 5 Cilt. Tahran: Mektebetü’s-Sadr, 1379.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Zeyyâd. *Meâni’l-Kur’ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Geylani, Mahfuz. “Arap Dilinde “Vâv” (و) Edatının Fonksiyonları”. *Kilitbahir* 16 (Mart 2020), 74-94. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3714209>.
- Harrâd, Ahmed b. Muhammed. *el-Müctebâ min müşkili i’râbi’l-Kur’ân*. Medine: Mecmau’l-Melik Fehd, 1426.
- Hatîb, Abdullatif. *Mu’cemü’l-krâât*. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru Sa’diddîn, 2002.
- İbnü’l-Cevzî, Ebû Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1984.
- İbnü’l-Cevzî, Ebû Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Tezkiratü’l-erîb fi tefsîri’l-garîb*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- İbn Cüzey, Ebû Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-ulûmi’t-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharraru’l-vecîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.

- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. 20. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Yûsuf, 1983.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2012), 163-191.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Kayapınar, Durmuş Ali. "İrâb'ül-Kur'ân- Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 331-371.
- Kevâşî, Ebû Abbas Ahmed b. Yusuf b. Hüseyin. *et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Kırca, Celal. "Aksâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kırca, Celal. *Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Koçyiğit, Hikmet. "Tefsirde Farklılaşma ve İlk Yönelimler". *Tefsir Tarihi*. ed. Ali Rıza Gül-Muhammed Ersöz. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Kur'ân ve Meâli*. Erişim 14 Mart 2024. [www.kuranvemeli.com](http://www.kuranvemeli.com)
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Ebubekir. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mekkî b. Ebi Tâlib, Ebû Muhammed Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. 13 Cilt. b.y.: Câmiatu'ş-Şârîka, 2008.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Mevdûdî. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *İ'râbu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Pak, Süleyman. "Tefsirin Tedvini: Tefsirin Gelişimi". *Tefsir Tarihi*. ed. Mehmet Çiçek - Sema Çelem. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. b.y.: Mektebetü Nezâr Mustafa Bâz, ts.
- Sancaktar, Celil. *Arap Dili ve Belâgatı Açısından Vâv Edatının İncelenmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Bahru'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebubekir b. Muhammed. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. Riyad: Vezâretü'ş-Şuûni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf, ts.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebubekir b. Muhammed. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. b.y.: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Şevvâ, Eymen Abdurrezzâk. *Min Esrâri'l-cümeli'l-isti'nâfiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2009.
- Şinkî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed Muhtâr el-Ceknî. *Advâu'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. 9 Cilt. b.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali b. Fazl b. Hasan. *Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Mutazâ, 2006.
- Tiyek, Fatih. "Vav Harfi ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi". *Bilimname* 30/1 (2016), 275-296.
- Turan, Abdulkaki. "Kur'an-ı Kerimdeki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'an)". *NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 97.

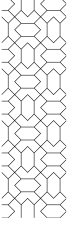
- Tûsî, Ebû Câfer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Türkçe Kuran Mealleri*. Erişim 14 Mart 2024. [www.kuranmeali.com](http://www.kuranmeali.com)
- Uzun, Tacettin. *Arapça Sarf-Nahv Terimleri Sözlüğü*. Konya: Kitap Dünyası, ts.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul Eser Neşriyat, ts.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû Kasım b. Muhmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

### Summary

The Qur'ân is a divine word that reflects the linguistic features of Arabic, the language of communication of the period in which it was revealed, in the most beautiful way. The two main elements in communication, teller and the interlocutor, are the means that allows them to mutually understand language, and every word that comes to life with it depends on its full and correct understanding by the interlocutor. The fact that the Qur'ân is generally addressed in a clear and understandable style from its revelation and that society understands it easily is evidence that it is an obvious word. However, as in every language, it is not accurate to say that every word and expression of the Qur'ân is understood by all the interlocutors at the same level. As a matter of fact, there are words and sentences that have difficulty understanding due to factors such as the lack of widespread use of the word or the inclusion of expressions with eloquence and including eloquent expressions originating from the literary style, or issues caused by the addressee. For this reason, those who encountered this kind of situation among the companions asked the Messenger of Allah about the expressions that they could not decipher and learned its interpretation from the Messenger

of Allah himself. In the post-Prophetic periods, such situations began to increase, especially with the conquests and the accession of other nations to the Islamic society, this gained a serious dimension. As a result, scholars realized that the correct understanding of the Qur'ān depends on knowing the language well, and they gave priority to the study of determining the linguistic bases of the Arabic language. In these studies, the starting point has always been the verses of the Qur'ān, and it has been stated that the purpose is to teach the divine word to people correctly. In this context, linguistic studies have gained momentum and works related to the field have been copyrighted. The studies on the Arabic language, which formed a tradition in the period starting from the second century of the Hijri to the fourth century, brought the first examples of linguistic interpretation to life in tafsir and these took their place in literature under the name of Gharib al-Qur'ān, I'rāb al-Qur'ān and Majāz al-Qur'ān. Accordingly, it is possible to define linguistic interpretation as the interpretation of the Qur'ān in general according to the language rules of Arabic. In addition to information about the Arabic language such as literature, morphology and grammar, derivation and eloquence, comments made using ancient Arabic poetry are included in this scope. While some of the works that were copyrighted as linguistic exegesis in the first period have survived to the present day, some of them have not managed to do so. Among those who have survived to the present day, Farrā's (d. 207/822) Ma'ānī al-Qur'ān, by Abū 'Ubaydah (d. 209/824) The Majāz of the Qur'ān, Akhfash (d. 215/830) Kitāb al-Ma'ānī al-Qur'ān, Ibn Qutaybah's (d. 276/889) Ta'wīl mushkil al-Qur'ān, al-Zajjāj's (d. 311/923) Ma'ānī al-Qur'ān and the I'rāb of it. Linguistic explanations again occupy an important place in the exegesis written in the following periods. This study aims to examine the subject through a concrete example to show the possibility and importance of linguistic interpretation within the framework of language rules. Surah Zukhruf, on which the commentators dwell with importance and, as a result, different interpretations are made about it, is 88th verse was selected, the comments made and

their justifications were examined. First of all, determining whether the verse has a connection with the previous one in terms of words and meaning is important in terms of knowing the basis of the interpretations made. It is seen that the verse at the beginning of the verse has many functions in the Arabic language and each of them adds a different meaning to the sentence. Accordingly, since it is possible for the wāw at the beginning of the verse to function as referring, isti'nāfiyyah, qasam and hāliyyah, the commentators interpret it based on one of them. If it is taken as a referring and hāliyyah, the sentence should be linked above, while in other cases it should be understood as a separate sentence in terms of meaning. Another element that constitutes the basis for these interpretations is qirā'āt. It is narrated that the word "qīl" in the sentence is read in a way that is correct, appropriate and arbitrary, and the sentence is interpreted according to these. The verse referring to the translation of the word majrūr, above 85. it is attributed to the "al-sā'ah" mentioned in the verse. According to another interpretation, this is a qasam sentence. According to the member's reading, the word is 80. it is attributed to the "sirrahum" in the verse. Again, different appreciations are also made about the member's reading of the word. Al-Zamakhsharī interprets this as an oath sentence, but as belonging to abbreviation. Those who read as marfū', on the other hand, accept the sentence as ibtidā'iyyah and the word as mubtadā. In addition, the sentence is also interpreted as qasam. Among the interpretations made to the verse, the one that ensures unity of meaning between all three decrees is to consider the verse as a sworn sentence. According to Yazır, although it is possible that the verse at the beginning of the sentence is for attribution, it is more appropriate for the context to be for oath. Accordingly, according to the verse, "By the fact that he (the Messenger) said, 'O my Lord,' they are a people who do not want to believe." it is possible to give a meaning in the form of. It is observed that the comments made on the verse are preferred as one of the comments in the Turkish translations, but the translation made as an oath sentence is preferred among them.



# FİLİSTİNLİ YAZAR ABDULLAH BERGÛSÎ'NİN YOLDAKİ MÛHENDİS: GÖLGELERİN PRENSİ ADLI ESERİNİN HAPİSHANE EDEBİYATI BAĞLAMINDA TAHLİLİ

Analysis of Palestinian Writer Abdullah Barghouti's Work Called *The Engineer on the Road: Prince of Shadows* in the Context of Prison Literature

## İsa GÜCEYÛZ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye.  
Asst. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,  
Arabic Language and Rhetoric, Ankara, Türkiye.  
[isa.guceyuz@asbu.edu.tr](mailto:isa.guceyuz@asbu.edu.tr), ORCID: 0000-0001-7488-6914

## Reyhan ÖNAL

Arş. Gör., İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Bö-  
lümü, İstanbul, Türkiye.  
Research Assistant, Istanbul Aydın University, Faculty of Science and Literature, Translation and Interpreting  
(Arabic), Istanbul, Türkiye.  
[reyhanonal@yandex.com](mailto:reyhanonal@yandex.com), ORCID: 0000-0001-7461-3051

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

**Geliş Tarihi / Received:** 31 Mart / March 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Haziran / June 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages: 103-143**

**Atrf / Citation:** Güceyüz, İsa - Önal, Reyhan. "Filistinli Yazar Abdullah Bergûsî'nin *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* Adlı Eserinin Hapishane Edebiyatı Bağlamında Tahlili [Analysis of Palestinian Writer Abdullah Barghouti's Work Called *The Engineer on the Road: Prince of Shadows* in the Context of Prison Literature]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 25 (Haziran / June 2024): 103-143.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1462027>

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

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

## Öz

“Hapishane edebiyatı” olarak bilinen edebî’s-sücûn, modern dönemde adını sıkça duyuran ve cezaevinde bulunan kişilerin deneyimlerini ele alan bir alan olarak öne çıkmaktadır. Bu tür, mahkûmların hükümlüken veya cezaları tamamlandıktan sonra yazdığı eserleri ve bu eserlerin incelenmesini ifade etmektedir. Özellikle siyasi istikrarsızlık yaşayan bölgelerde hapishane edebiyatı gelişme göstermiş ve bu tür, uzun yıllar işgale maruz kalan Filistin’deki edebiyat çalışmalarında da belirgin bir rol oynamıştır. Filistin’de toprakları gasp edilen çok sayıda kişi, 1917’den bu yana devam eden işgale karşı direniş gösterdikleri için hapse atılmışlardır. Bu direnişçilerden biri de 67 kez müebbet ve 5 bin 200 sene hapis cezasına çarptırılan mühendis Abdullah Bergûsî’dir. Bergûsî, hapis öncesi yaşamı ağırlıkta olmak üzere hapis öncesi ve sonrası yaşamını *Yoldaki Mühendis: Gölğelerin Prensi* adlı otobiyografik eserde ele almıştır. Çalışmada, Bergûsî’nin *Yoldaki Mühendis: Gölğelerin Prensi* adlı eseri hapishane edebiyatı bağlamında incelenmiştir. İnceleme sürecinde, eserin detaylı bir özeti sunulmuş ve ardından sanatsal ve edebî tahlili yapılmıştır. Yapılan değerlendirmelerde, eserin sade ve anlaşılır bir üslupla kaleme alındığı ve yazılış amacının edebî kaygıdan ziyade direniş öyküsünü hapishane duvarlarının ötesine taşımak olduğu görülmüştür.

*Anahtar Kelimeler:* Arap Dili ve Belagati, Hapishane Edebiyatı, Filistin, Abdullah Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*.

## Abstract

Adab al-sujûn, known as “prison literature”, stands out as a field that has made a name for itself in the modern period and deals with the experiences of people in prison. This genre refers to the works written by prisoners while they were convicted or after their sentences were completed, and the examination of these works. Prison literature has developed especially in regions experiencing political instability, and this genre has also played a prominent role in literary studies in Palestine, which was subject to occupation for many years. Many people whose lands were usurped in Palestine have been imprisoned for resisting the occupation that has been going on since 1917. One of these resisters is engineer Abdullah Barghouti, who was sentenced to 67 life terms and 5200 years in prison. Barghouti discussed his pre-imprisonment life in detail, and his life before and after imprisonment, in his autobiographical work titled *The Engineer on the Road: Prince of Shadows*. In the study, Barghouti’s work *The Engineer on the Road: Prince of Shadows* was examined in the context of prison literature. During the review process, a detailed summary of the work was presented and then its artistic and literary analysis was made. In the evaluations, it was seen that the work was written in a simple and understandable style and that the purpose of writing was to carry the story of resistance beyond the prison walls rather than literary concern.

*Keywords:* Arabic Language and Rhetoric, Prison Literature, Palestine, Abdullah Barghouti, *The Engineer on the Road*.

## Giriş

Sâmî diller ailesine mensup olan Arapça, tarih boyunca farklı dönemlerden geçmiş ve her dönemde kendine has üslubuyla özgün bir



edebiyat oluşturmuştur. 19. yüzyıla gelindiğinde birçok alanda gerçekleşen modernleşme hareketlerinden Arap edebiyatı da etkilenmiş ve Orta Arapça Dönemi yerini Modern Arapçaya bırakmıştır. Bu yeni dönem birçok farklı türü de beraberinde getirmiştir.<sup>1</sup> “Edebü’s-sücûn” (أَدَبُ السُّجُونِ) olarak adlandırılan cezaevi edebiyatı bu türlerden biridir. Özellikle Osmanlı Devleti’nin doğudaki toprakları üzerindeki hakimiyetini kaybetmesiyle birlikte bölgede çok sayıda devlet kurulmuş, baskıcı ve otoriter rejimlerin gölgesinde birçok kültür ve edebiyat figürü, fikirleri nedeniyle hapis hayatı yaşamıştır. Cezaevi edebiyatı, farklı tanımları olmakla birlikte genellikle cezaevinde bulunan kişilerin, hükümlüyken veya cezaları bittikten sonra yazdıkları eserleri ve bu eserlerin ele alındığı tüm çalışmaları kapsamaktadır.<sup>2</sup> Bazı Türkçe çalışmalarda “hapishane edebiyatı” ve “hapishane romanı” kavramları da kullanılmış<sup>3</sup> ancak tercih sebepleri zikredilmemiştir. Kanaatimizce “cezaevi edebiyatı” kavramı kişinin suçlu veya suçsuz oluşunun göz ardı edildiği genel bir anlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada “cezaevi edebiyatı” yerine tutuklanmanın haksızlığını ortaya koyması yönüyle “hapishane edebiyatı” kavramı tercih edilmiştir.

Erken dönemlerden itibaren hapis ve zindan hayatı yaşayan bazı mahkûmlar tutukluluk sürelerinde çektikleri sıkıntıları, özgürlüğe ve ailelerine duydukları özlemi veya savundukları fikirleri düz yazı ya da şiirle dile getirmiştir ancak bu eserlerin çoğu genellikle siyasi otoriteden korku nedeniyle kaybolmuştur.<sup>4</sup> Arap dünyasında edebü’s-sücûn, ilk kez 20. yüzyılda kavramsallaşmıştır. Bu alandaki ilk ürünlerin Nezîh

<sup>1</sup> Nihad M. Çetin, “Arap”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 282.

<sup>2</sup> Ra’fet Halil Hamdüne, *el-Cevânbü’l-ibdâ’iyye fi târihi’l-hareketi’l-vataniyyeti’l-Filistiniyyeti’l-esira fi’l-fetrati mâ beyne 1975 ilâ 2015* (Filistin: Vizâratü’l-İ’lâm, 2018), 165.

<sup>3</sup> Bk. Betül Aslan, *Çağdaş Arap Düzyazı Literatüründe Hapishane Edebiyatı* (ادب السجون) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Abdolgader Mohamed Ali, *Çağdaş Suriye Nesrinde Siyasi Hapishane Edebiyatı Üzerine Eleştirel Bir Bakış* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Şaziye Ayalı, *Hapishane Romanları (1950-1980)* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Muhammet Berat Can, “Hapishane Romanı ‘Şarku’l-Mütevassır’ Üzerine Tematik Bir İnceleme”, *International Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 8/51(2022), 617-627.

<sup>4</sup> Abdüsselâm Mağnâvî, “Edebü’s-sücûn: Hikâyâtü men ‘Âşû Kahra’s-Sicni ve Merâratü’t-Ta’zîb”, *Efkâr* 402 (Ekim 2022). (Erişim 12 Kasım 2023).

Ebü Naddâl'in 1981 yılında basılan *Edebü's-sücûn*'u ile Semer Rûhî el-Faysal'in 1983 yılında basılan *es-Sicnü's-siyâsî fi'r-rivâyeti'l-'Arabîyye* adlı eseri olduğu düşünülmektedir.<sup>5</sup> Türkiye'de de hapishane edebiyatıyla ilgili birçok eser kaleme alınmıştır.<sup>6</sup>

Cezaevi edebiyatında mahkûmun hapse girme sebepleri tartışılmıştır. Çoğu edebiyatçı yalnızca siyasi fikirleri sebebiyle ceza alan mahkûmların eserlerini söz konusu edebiyatın içinde saymış, bazıları ise bu sınırlamayı gerekli görmemiştir.<sup>7</sup> Diğer yandan mevcut otoritenin tarihsel arka planı ortaya konulan eserlerin içeriğini doğrudan etkilemiştir. Örneğin; Suriye, Irak, Ürdün ve Lübnan gibi ülkeler I. Dünya Savaşı'ndan sonra kendi rejimlerini oluşturabilmişken Filistin, kendi halkından olmayan bir rejimin muhatabı olmuştur. Toprakları işgal edilmiş, maruz kaldıkları işgale karşı eylem ve söylemleri sebebiyle işgal yönetimi tarafından hapse mahkûm edilmiş Filistinlilerin ortaya koyduğu eserler bu yüzden diğerlerine nazaran ayrı bir yerde durmaktadır. Burada mahkûmun gözünde, kendisinin olanı elinden alana karşı bir duruş söz konusudur. Çünkü sanatçı burada uğradığı bireysel haksızlıktan önce bizatihi vatan bütünlüğü tehdidi ile karşı karşıya kalmakta ve ilk önce bu tehditle mücadele etmektedir.<sup>8</sup>

1948'de İsrail'in kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan işgal rejimi birçok Filistinliyi hapis cezasına çarptırmıştır. Aralarında önemli dini ve

<sup>5</sup> Selma Aydın, *Cezaevi Edebiyatı Bağlamında Eymen el-'Utûm'un "Yâ Sâhibeyi's-sicn" Adlı Romanının Yapı ve İçerik Bakımından İncelenmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 2.

<sup>6</sup> Bunlardan bazıları için bk. Aydın, *Cezaevi Edebiyatı Bağlamında Eymen el-'Utûm'un "Yâ Sâhibeyi's-sicn" Adlı Romanının Yapı ve İçerik Bakımından İncelenmesi*; Aslan, *Çağdaş Arap Düzyazı Literatüründe Hapishane Edebiyatı*; Mohamed Ali, *Çağdaş Suriye Nesrinde Siyasî Hapishane Edebiyatı Üzerine Eleştirel Bir Bakış*; Can, "Hapishane Romanı 'Şarku'l-Mütevassıt' Üzerine Tematik Bir İnceleme"; Aslan, *Çağdaş Arap Düzyazı Literatüründe Hapishane Edebiyatı*; Sara Şeyma Can, *Modern Arap Edebiyatında Cezaevi Romanı ve Abdurrahman Muniş'in Şarku'l-Mutavassıt Adlı Eseri* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Muhammad Shakib Asım, "Klasik Arap Şiirinde Habsiyye/Hapishane Şiirleri", *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 155-181; Adnan Arslan, "Modern Arap Edebiyatı'nda Cezaevi Romanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 31-57.

<sup>7</sup> Aydın, *Cezaevi Edebiyatı Bağlamında Eymen el-'Utûm'un "Yâ Sâhibeyi's-sicn" Adlı Romanının Yapı ve İçerik Bakımından İncelenmesi*, 3.

<sup>8</sup> Hamdûne, *el-Cevâhibü'l-ibdâ'iyye fi târihi'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-Filistinîyyeti'l-esîra fi'l-fetrati mâ beyne 1975 ilâ 2015*, 162.

siyasi figürlerin de yer aldığı mahkûmlar zaman içinde işgalin fikri ve kültürel hedeflerine karşı mücadelelerini kalem ve kâğıtla sürdürmeye çalışmıştır. Mahkûmlar, şiir, hikâye, otobiyografi, roman, otobiyografik roman, tiyatro, deneme ve mektup gibi edebî türlerin yanında resim ve müzik gibi alanlarda da eserler ortaya koymuşlardır.<sup>9</sup>

Kişinin kendisinden bahsetmesinin objektif olmayacağı ve bu yüzden otobiyografilerin sahte kişilikleri temsil ettiğini savunan görüşler bulunmaktadır.<sup>10</sup> Bununla birlikte cezaevindeki hayatlara ve bu hayatların arka planındaki siyasi, askeri, dini vb. olaylara dair doğruya en yakın bilgileri edinmemizi sağlayan türlerin başında otobiyografilerin geldiği söylenebilir.<sup>11</sup> Otobiyografiler kurgudan uzak olması yönüyle otobiyografik romanlardan ayrılmaktadır.<sup>12</sup> Bu özelliği ile Filistinli esirlerin edebî's-sücûn bağlamında kaleme aldığı otobiyografik eserler işgal hapishanelerinin tüm süreçlerini doğru anlama ve yorumlamada rehber niteliği taşımaktadır ancak Arap edebiyatında bu tür eserlerin roman içinde incelendiği görülmektedir. Bu durum yukarıda zikredilen “otobiyografilerin de hayal dünyasından besleniyor olması yönüyle kurgusallık içerdiği” görüşü ya da “her romanın otobiyografik olduğu” görüşü<sup>13</sup> ile ilgili olabilir.

1967 yılındaki Altı Gün Savaşı'ndan sonra yeniden şekillenen Filistin'de yerli halk ile İsrail arasındaki çatışmalar günümüzde de devam etmektedir. Filistinli esir Abdullah Gâlib Bergûsî bu çatışmaların çoğuna tanıklık etmiş, düzenlediği eylemlerden dolayı Filistin tarihinin en ağır cezasına çarptırılmıştır. Hapse girdikten sonra birçok eser kaleme almış ve edebî's-sücûn alanında adını duyurmuştur. Bu eserlerden biri de hapis öncesi hayatını ve hapse girme sürecini anlattığı “*Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi*” isimli çalışmasıdır. Esaret altındayken ya-

<sup>9</sup> Hamdûne, *el-Cevâhibü'l-ibdâ'iyye fi târihi'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-Filistiniyyeti'l-esira fi'l-fetrati mâ beyne 1975 ilâ 2015*, 166-175.

<sup>10</sup> Bk. Hañice 'Imârî, “Edebî's-Sücûn ve Temessülâtüh fi's-Sire'z-Zatiyye ve'l-Ğayriyye”, *Mecelletü'l-Luġa* 1 (Haziran 2023). (Erişim 13 Kasım 2023).

<sup>11</sup> Nermin Yazıcı, “Türk Edebiyatında Otobiyografi”, *Türkbilgi* 11 (2006), 190.

<sup>12</sup> Nuran Özyer, “Edebi Tür olarak Otobiyografi ve İki Örnek”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Temmuz 1993), 76.

<sup>13</sup> Mehmet Narlı, “Otobiyografi ve Roman/ Otobiyografik Roman”, *Turkish Studies* 4/1-1 (2009), 903-906.

zılan bu eser, bir yandan okuyucuya yazar ve dönemi hakkında önemli bilgiler sunarken diğer yandan yazarın edebî üslubunu ortaya koymaktadır. Bergûsî, sonraki yıllarda otobiyografisinin devamı olan ve anı/hatıra niteliği taşıyan *Yoldaki Mühendis II: Yaşayan Şehit* kitabını yazmıştır. Bu çalışmada Abdullah Bergûsî'nin hapis öncesi hayatını ve direniş mücadelesini ortaya koymak amacıyla yalnızca *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* eseri içerik, dil ve edebiyat yönüyle tahlil edilecektir.

Bergûsî ve onun eserleri hakkında 2020 yılında Mazin Ali Yusuf Ebû 'Îd tarafından kaleme alınan *Delâlâtü cedeliyyeti'l-mekân ve'z-zât ve tecelliyâtühâ fi binyeti rivâyâti'l-esrâ'l-Filistiniyyîn* başlıklı yüksek lisans tezi<sup>14</sup> dışında başka bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Araştırmada, doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Yazarın yaşadıklarından ve düşüncelerinden hareketle varılan genel yargılar, tümevarım yöntemiyle tahlil edilmiştir.

## 1. Abdullah Bergûsî'nin Hayatı ve Eserleri

Abdullah Bergûsî, hayatının büyük bir kısmını topraklarını işgalden kurtarma idealiyle geçirmiş ve hapse girdikten sonra bile yazılı direnişini sürdürmüştür. Hapishane sürecinde birçok eser kaleme almıştır.

### 1.1. Hayatı

“Yoldaki Mühendis” olarak bilinen ve mahlası “Gölgelelerin Prensi” olan Abdullah Bergûsî'nin gerçek adı Abdullah Gâlib el-Bergûsî'dir. 15 Ekim 1972'de Kuveyt'te doğmuştur. 1987'de başlayan Taş İntifadası'nda<sup>15</sup> amcası ve kuzeninin şehadet haberini aldıktan sonra kendisini Filistin davasına adanmıştır. Körfez Savaşı'ndan hemen sonra 1991'de ailesiyle birlikte Ürdün'e gelerek mekanikle ilgili meslek lise-

<sup>14</sup> Mâzin Ali Yusuf Ebû 'Îd, *Delâlâtü cedeliyyeti'l-mekân ve'z-zât ve tecelliyâtühâ fi binyeti rivâyâti'l-esrâ'l-Filistiniyyîn* (Gazze: The Islamic University of Gaza, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>15</sup> Birinci İntifada, “Taş İntifadası” olarak da bilinir. Bu ayaklanma, 9 Aralık 1987'de İsrail ordusuna ait bir aracın dört Filistinliye çarparak öldürmesi sonucunda Filistinlilerin İsrail işgaline karşı başlattığı bir protesto hareketiyle başlamıştır. Bu süreç, 1993 yılında İsrail ile Filistin Kurtuluş Örgütü arasında imzalanan Oslo Anlaşması'na kadar devam etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Emre Utkucan, *The Dynamics in Israel-Palestinian Conflict: From the First to the Second Intifada* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 9-11.

sini tamamlamış ve bir dönem tamircilikle uğraşmıştır. Liseden sonra üniversiteye devam etmeyen Bergûsî, ülkesinde ekonomik zorluklarla karşılaşmış ve iş için Güney Kore'ye gitmiştir. Burada bir yandan fabrikada çalışmış, diğer yandan bilgisayar korsancılığı, patlayıcı sistemler, dövüş sanatları ve keskin nişancılık alanlarında kendini geliştirmiştir. Koreli bir kızla evlendikten 6 yıl sonra oradaki bir üniversite kavgasına karıştığı için Amman'a geri gönderilmiştir.<sup>16</sup> Bir süre sonra Koreli eşinden ayrılarak Filistinli bir kadınla evlenmiştir. Bir dönem Ürdün'de yaşadıkdan sonra Kudüs'e gitmiştir. İkinci İntifada başlayınca Filistin direnişi için eylemler yapmaya başlamış, bunun üzerine tutuklanmış ve kısa bir süre sonra serbest kalmıştır. Birçok canlı bomba eylemini planladığı ve uyguladığı gerekçesiyle 5 Mart 2003 tarihinde kızını hastaneye götürürken Ramallah'ta İsrail askerleri tarafından tutuklanmıştır. İsrail hapishanelerinde aylarca çok şiddetli işkencelere maruz kalmıştır. Uzun süren soruşturmaların ardından 67 müebbet ve 5200 sene hapis cezasına çarptırılmıştır. İlk zamanlar koğuştta kalan Bergûsî, 30 Mayıs 2015 tarihinde hapishanedeyken bir Hamas radyosuna gizlice bağlanarak röportaj<sup>17</sup> verdiği için tek kişilik hücreye konulmuştur.<sup>18</sup> Halen hayatını esir olarak sürdürmektedir.<sup>19</sup> Bergûsî'nin Tâlâ, Üsame ve Safa adında üç çocuğu vardır.<sup>20</sup>

## 1.2. Eserleri

Bergûsî, eserlerinin tamamını hapse girdikten sonra yazmıştır. Toplamda on iki eseri bulunmaktadır; bunların biri otobiyografi, biri hâtîrât, dört tanesi anlatı ve altı tanesi romandır.

1. *el-Mâcîde*: Filistinli genç bir kız olan Macide'nin İsmail ile evlenerek İkinci İntifada sürecinde yaşadıklarını anlatan romanıdır.<sup>21</sup> 2012

<sup>16</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 43.

<sup>17</sup> <https://soundcloud.com/q-alokab-1/ic81b8dnzcjj> Erişim: 14 Kasım 2023.

<sup>18</sup> <https://www.aljazeera.net/news/humanrights/2015/5/31/اسرائيل-تعاقب-البرغوثي-بوضعه-في> Erişim: 14 Kasım 2023.

<sup>19</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*.

<sup>20</sup> Eymen Fudaylât, "Ba'de 20 'Âmen mine'l-Firâk", *el-Cezîra*. (Erişim: 16 Eylül 2022).

<sup>21</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *el-Mâcîde* (Beyrut: Golden Vision Sarl, 2012).

yılında yayımlanan eser, 2018 yılında Reyhan Önal tarafından *Özgürlüğün Fecri* ismiyle Türkçeye çevrilmiştir.<sup>22</sup>

2. *Mühendis 'ale't-tarîk: Emîru'z-zill*: 2012-2013 yıllarında kaleme alınan bu eserde Bergûsî, kendisine “Sen kimsin?” diye soran kızı Tâlâ'ya kendi hayat hikâyesini anlatır.<sup>23</sup> 2015 yılında yayımlanan eser, 2017 yılında Ekin Yayınları tarafından *Yoldaki Mühendis* başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir.<sup>24</sup>

3. *el-Miksala ve cevâsisü's-şâbâki's-sühÿüniyye*: Bergûsî'nin Gazze İçişleri Bakanı Sa'îd Sıyam'ın şehit edilişi üzerine gerçek hayattan esinlenerek yazdığı romanıdır.<sup>25</sup> 2013 yılında yayımlanmıştır.

4. *el-Mizân cihâdü'd-da've ve da'vetü'l-mücâhidîn*: Müellifin, gelecek neslin mücahitlerine ve davetçilerine seslendiği ve nasihatler verdiği anlatı türünde eseridir.<sup>26</sup> 2013 yılında yayımlanmıştır.

5. *Büsûletü'l-mükâveme*: Bergûsî'nin Filistin'deki dönemin siyasî durumunu ele aldığı eseridir.<sup>27</sup> 2013 yılında yayımlanmıştır.

6. *Filistin el-'âşika ve'l-ma'şûk*: Filistin isimli genç bir avukat kız ile direnişçi bir mücahidin aşkını konu alan romandır.<sup>28</sup> 2015 yılında yayımlanan bu eser, 2020 yılında İbrahim Ağah tarafından *Filistin* ismiyle Türkçeye çevrilmiştir.<sup>29</sup>

7. *Mecmû'a aklâmi'l-bündükiyye-1: el-Hamasâvi*: Bergûsî'nin Hamas'ın yaşadığı tecrübeleri paylaştığı eseridir.<sup>30</sup> 2015 yılında yayımlanmıştır.

8. *Mecmû'a aklâmi'l-bündükiyye-2: el-Kassâmî*: Bergûsî'nin Kassam

<sup>22</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Özgürlüğün Fecri*, çev. Reyhan Önal (İstanbul: Ekin Yayınları, 2018).

<sup>23</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarîk: Emîru'z-zill* (Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015).

<sup>24</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*.

<sup>25</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *el-Miksala ve cevâsisü's-şâbâki's-sühÿüniyye* (Beyrut: Golden Vision Sarl, 2013).

<sup>26</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *el-Mizân cihâdü'd-da've ve da'vetü'l-mücâhidîn* (İrbid: Dârü'l-Bergûsî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013).

<sup>27</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Büsûletü'l-mükâveme* (İrbid: Dârü'l-Bergûsî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013).

<sup>28</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Filistin el-'âşika ve'l-ma'şûk* (Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015).

<sup>29</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Filistin*, çev. İbrahim Ağah (İstanbul: Ekin Yayınları, 2020).

<sup>30</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Mecmû'a aklâmi'l-bündükiyye-1: el-Hamasâvi* (Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015).

Tugayları'nın yaşadığı tecrübeleri paylaştığı eseridir.<sup>31</sup> 2015 yılında yayımlanmıştır.

9. *Mühendis 'ale't-tarîk: eş-Şehîdü'l-hayy: Yaşayan Şehit*: Bergûsî'nin hapisane hatıralarını ve serbest yazılarını içermektedir.<sup>32</sup> 2016 yılında yayımlanan eser, 2017 yılında Ekin Yayınları tarafından *Yoldaki Mühendis II: Yaşayan Şehit*<sup>33</sup> başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir.

10. *el-Mühendise Melak er-Rahme*: Bergûsî'nin Filistinli kadın bir mühendisin İsrail'e karşı mücadelesini anlatan romanıdır.<sup>34</sup> 2017 yılında yayımlanmıştır.

11. *Ma'tûh fi dâirati'l-'ukala'*: Bergûsî'nin, İmad isimli bir gencin işgale karşı başkaldırışını anlattığı romanıdır.<sup>35</sup> 2017 yılında yayımlanmıştır.

12. *el-Makdisî ve şeyâtînü'l-heykeli'l-mez'ûm*: Bu romanda Siyonistlerin Filistin toplumuna büyü yoluyla da müdahale ettiği, eczacı Hâlid el-Attâr karakteri üzerinden anlatılır.<sup>36</sup> 2018 yılında yayımlanmıştır.

## 2. *Yoldaki Mühendis* Adlı Eserin Hapishane Edebiyatındaki Yeri

Tutuklandığı sırada kızı Tâlâ'yı arabada tek başına bırakmak zorunda kalan Abdullah Bergûsî, 10 yıl sonra kızından bir mektup almıştır. Tâlâ bu mektupta babasına “Kimsin sen?” sorusunu yönelterek onun hayat hikâyesini öğrenmek istemiştir. Bergûsî, 2012–2013 yıllarında kaleme aldığı *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* adlı eserini neden yazdığını şu cümlelerle açıklamaktadır:

“Biricik kızım Tâlâ'nın mektubuna ve zihninde dönen sorulara cevap ni-

<sup>31</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Mecmû'a aklâmi'l-bündükyye-2: el-Kassâmî* (İrbid: Dârü'l-Bergûsî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015).

<sup>32</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarîk: eş-Şehîdü'l-hayy* (Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2016).

<sup>33</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Yoldaki Mühendis II: Yaşayan Şehit* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2018).

<sup>34</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *el-Mühendise Melak er-Rahme* (Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2017).

<sup>35</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *Ma'tûh fi dâirati'l-'ukala'* (Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2017).

<sup>36</sup> Abdullah Gâlib Bergûsî, *el-Makdisî ve şeyâtînü'l-heykeli'l-mez'ûm* (Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015).

teliğinde yazdığım bu kitabımda umarım bana yönelttiği ve çokça tekrar eden ‘Kimsin sen ve neden sen?’ sorularına açıklık getirebilmişimdir. Umarım işgalcilere karşı direnişimde ve bu kitabın sayfaları arasında az da olsa paylaştığım mütevazı tecrübem sayesinde özgürlük yolunda bir mum yakabilirim.”<sup>37</sup>

Bu açıklamadan hareketle, Bergûsî’nin bu eseri kaleme almasındaki asıl amacının öncelikle kızının kendisiyle ilgili sorularına cevap vermek ve bu vesileyle hayat hikâyesini okuyucuya aktararak işgale karşı direniş örneği sunmak olduğu söylenebilir. Bu durum zihinlere, eserin edebî kimliğinin olmadığı düşüncesini getirirse de çalışmanın ilerleyen bölümlerinde açıklanacağı üzere yazar sadece hayat hikâyesini yazmakla kalmamış, hayatının belirli dönemlerine ait şiirlerini de eserine eklemiştir. Ayrıca fasih Arapçaya bağlı kalması ve kitabın bazı yerlerinde kızını muhatap alırken; bazı yerlerinde kızı dışındaki okuyuculara da seslenmesi, Bergûsî’nin edebî kaygı taşımaksızın edebî bir ürün ortaya koyduğunu göstermektedir.

*Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* adlı eser, yazarın öznel ifadelerini içermesine rağmen genellikle kurgudan uzak olayları barındırmaktadır. Ayrıca Bergûsî’nin eserinde başından geçenleri okuyucuya mümkün olduğunca doğru bir şekilde yansıtmaya gayret ettiği gözlemlenmektedir. Bu nedenle, eseri otobiyografi türü içinde değerlendirmek mümkündür.

### 2.1. Eserin Özeti

Bergûsî, eserin başında kızı Tâlâ’nın kendisine yazdığı mektubu okuyucuyla paylaşmış ve ardından kızına seslenerek hayat hikâyesini anlatmaya başlamıştır. Kuveyt’te doğan yazar çocukluk yıllarına dair yalnızca Kuveyt Ulusal Marşı’nı dilinden düşürmediği ve kendisini Kuveytli zannettiği bilgisini vermiştir. Taş İntifadası olarak da isimlendirilen Birinci İntifada’da amcasının ve kuzeninin şehit edilmesiyle birlikte çocukluktan çıktığını ifade ederek hayatındaki dönüm noktasına işaret etmiştir. Bu olaydan sonra kendisine aslen Filistin’in Beyt Rîfa köyün-

<sup>37</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 5.



den olduğunu söylemişlerdir. Bunun üzerine “Siyonistleri işgal ettikleri topraklardan defetmek” amacıyla Filistin meselesiyle yakından ilgilenmeye başlamıştır.<sup>38</sup>

Bergûsî, kaç yaşında olduğunu zikretmeksizin Körfez Savaşı'ndan hemen sonra Ürdün'ün başkenti Amman'a taşınmak zorunda olduğunu söylemiştir. Körfez Savaşı'nın 1991 yılında bittiği göz önüne alınırsa Bergûsî'nin taşınma sırasında 19-20 yaşlarında olduğu söylenebilir. Ürdün'e gittikten sonra iki yıl süreyle meslek lisesi mekanik bölümünde okumuştur. Eğitim görürken yaşadığı maddi zorluklardan dolayı tamirhanede çalışmak zorunda kalmıştır. Liseyi bitirdiğinde arkadaşından yüklü miktarda borç alarak kendi tamirhanesini açmış ancak aradan altı ay geçmesine rağmen istediği kazancı elde edememiştir. Bu sıralarda kendisi gibi maddi sıkıntılar çeken Ahmet'le tanışmış ve onunla çalışmak için Güney Kore'ye gitmeye karar vermiştir. Yola çıktıklarında, uçak henüz Güney Kore'ye varmamışken Ahmet, ailevi sebeplerden ötürü bu yolculuktan vazgeçtiğini söylemiştir. Aynı güne dönüş bileti bulamadıkları için iki gün boyunca havalimanında beraber konakladıktan sonra Ahmet Amman'a dönmüş, Bergûsî ise Güney Kore macerasına tek başına devam etmek zorunda kalmıştır.<sup>39</sup>

Bergûsî, Ahmet'in kendisine tavsiye ettiği kişinin adresine gittiğinde aradığı kişiyi bulamamıştır. Fakat adreste Müslümanların çalıştığı bir fabrikanın olması Bergûsî'nin iş bulmasını kolaylaştırmıştır. İlk maaşını alana kadar ailesiyle görüşmek için Güney Kore'deki telekomünikasyon sitelerine sızmayı başarmıştır. Bu imkânsızlık ileride kendisine bilgisayar korsancılığının kapılarını aralayacaktır. Birkaç iş değişikliğinden sonra yeterli maddi olanağa kavuşan Bergûsî, bir mühendislik kursuna yazılarak elektromekanik alanında eğitim görmüştür. Diğer yandan dövüş sanatları, silah ve keskin nişancılık eğitimleri almıştır. Çok geçmeden tercümanlık yapmaya başlamış ve aynı zamanda ikinci el araba ticaretiyle uğraşmıştır. Bergûsî eserinde tüm bu olayları zikret-

<sup>38</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 30.

<sup>39</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 37.

tikten sonra Edebiyat ve Güzel Sanatlar Fakültesi öğrencisi Koreli Mi Seen Aoki ile evlendiğini söylemektedir.<sup>40</sup>

Bergûsî, Amerikan askerlerinin Koreli bir kıza tecavüz etmesi üzerine Seul Üniversitesi öğrencileriyle (öğrenci tarafını tutuyor) polis arasında çıkan kavgaya karışmıştır. Bu olay sonucunda tüm mal varlığına el konulmuş ve Güney Kore'den sınır dışı edilmiştir. Böylece Bergûsî'nin Güney Kore macerası altı yılın ardından sona ermiştir. İki yıl sonra Güney Kore hükûmeti mal varlığını Bergûsî'ye iade etmiştir. Esra ismini verdiği Koreli eşinden altı yıllık evliliği boyunca çocuğu olmayınca ikinci kez evlilik yapmak istemiş ancak eşi razı olmayınca anlaşmalı olarak boşanmışlardır. Bu ayrılık hadisesine Oslo Anlaşması'nın verdiği moral bozukluğu da eklenince Bergûsî, Filistin meselesinden bir süre uzaklaşmış ve kendisini ticari işlerine vermiştir. Bir süre depresif bir hayat süren Bergûsî'yi bu sıkıntılı durumdan annesi kurtarmıştır. Annesi Filistin'de bir gelin adayı bulmuş ve onunla tanışması için Bergûsî'yi Filistin'e göndermiştir. Başta görüşmek istemese de Bergûsî, ilk gördüğü anda müstakbel eşine âşık olmuş ve çok geçmeden onunla evlenmiştir. Eşi ilk çocuğuna hamile kaldıktan sonra Bergûsî tek başına Filistin'e giderek orada çalışmaya başlamıştır. Bu gelişmeden sonra Filistin meselesine olan bağlılığı güçlenmiş ve artık kendisini tamamen bu davaya adanmıştır. Bir yandan Filistin yönetimi ve işgal devletinin internet ağlarına sızarken diğer yandan patlayıcı madde yapımı çalışmalarıyla meşgul olmuştur. Kızı Tâlâ'nın doğumu yaklaşınca Ürdün'de bulunan eşini de yanına alan Bergûsî -kızıyla meşguliyeti sebebiyle- bir yıl boyunca Filistin meselesinden tekrar uzak kalmıştır.<sup>41</sup>

Tâlâ'nın doğumundan tam bir yıl sonra 27 Eylül 2000 yılında Ariel Şaron'un Mescid-i Aksa'ya girmesiyle İkinci İntifada patlak vermiştir. İsyân olayları ve işgalci saldırılar devam ettiği sıralarda bir gün Tâlâ ağır hastalanmış; Bergûsî, kızını hastaneye götürürken Allah'a küfreden bir adamla kavga etmiş, olaya şahit olan köylülerden yaşlı bir amca bu kavgadan günler sonra Bergûsî'yi yanına çağırarak ve "Bu emanetin ger-

<sup>40</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 42-43.

<sup>41</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 43-70.

çek sahibi artık sensin!” diyerek Kassam tugaylarının komutanlarından Yahya Ayyaş’a ait bir çantayı evinin bahçesindeki gömülü yerinden çıkararak Bergûsî’ye teslim etmiştir.<sup>42</sup>

Abdullah Bergûsî bir gün Kudüs’e giderek Mescid-i Aksa’da namaz kılmak istemiş fakat işgalcilerin şiddetine maruz kalmıştır. Öyle ki aldığı darbelerden ötürü günlerce evden çıkamamıştır. Buna, daha öncesinde yakınlarından birkaç kişiyi İkinci İntifada olaylarında toprağa vermenin acısı da eklenince Bergûsî’nin içinde İsrail’i cezalandırma arzusu alevlenmiştir. Kısa bir süre sonra Bergûsî, patlayıcılarını hazır hale getirmiş, Filistin toprakları içinde rahat hareket etmek için sahte kimlikler oluşturmuş ve zihnindeki eylem planlarını gerçekleştirmek üzere gerekli lojistik ve alt yapı hazırlığını tamamlamıştır.<sup>43</sup>

Bir dizi operasyon gerçekleştirdikten sonra Kassam’ın bazı komutanlarıyla tanışan Bergûsî, Eymen Halâve (öl. 2001) ile karşılaşmış ve mühendislik alanında ondan çok şey öğrenmiştir. Aynı zamanda Halâve ile ihtiyaç duydukları birçok elektronik buluş üzerinde çalışmıştır. Eymen Halâve’nin bir kaza sonucu yüzü ve boynu yanınca bu komutanın sorumluluğunu da Bergûsî üstlenmiştir. Bu arada 24 Mayıs 2000 tarihinde Bergûsî’nin Üsâme adında ikinci çocuğu dünyaya gelmiştir.<sup>44</sup>

İşgal güçleri 31 Temmuz 2001 tarihinde Nablus’ta bir haber ajansını bombalayıp bazı Hamas yöneticilerinin de aralarında bulunduğu çok sayıda insanı şehit edince Bergûsî bu olayın intikamı olarak “şehadet operasyonları” ismi verilen intihar eylemlerini başlatmıştır. İlk eylemi 11 Ağustos 2001 tarihinde İzzettin Mısrî isminde bir mücahide yaptırarak 15 İsrailinin ölmesini ve 126 kişinin yaralanmasını sağlamıştır. Bu olaydan sonra yakalanan Bergûsî, tutuklu bulunduğu Filistin yönetimine ait hapisanede açlık grevine başlayınca Filistin halkı ayaklanma başlatmış ve Bergûsî’nin derhal serbest bırakılmasını istemiştir. Ayrıca Filistin Halk Kurtuluş Cephesi Genel Başkanı Ebû Ali Mustafa’nın da şehit edilmesiyle birlikte artan öfke ve düzenlenen yürüyüşler Bergûsî’nin serbest bırakılmasıyla sonuçlanmıştır. Ne var ki tutukluluk

<sup>42</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 70-77.

<sup>43</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 81-85.

<sup>44</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 95-104.

sırasında tüm cephanesine ve mal varlığına el konulmuştur. Bu olaydan sonra kendisine “Kassam Mühendisi” adı verilmiştir.<sup>45</sup>

Hapishaneden çıktıktan sonra 23 Kasım 2001 gecesi Eymen Halâve ile çok sevdiği başka bir komutanın (Mahmud Ebû Hennûd) şehadet haberini alan Bergûsî, ismini zikretmediği başka bir komutanla tanışmış ve kısa bir süre sonra “Üçlü Operasyon” isminde bir eylem gerçekleştirmiştir. Aynı günde Kudüs’ün üç farklı yerinde düzenlediği iki intihar ve bir bomba eylemi sonucunda tekrar aranan isim haline gelmiştir. Bu olaydan sonra Ramallah’ta işgal güçlerine karşı birçok çatışmaya girmiş ve yaralanmıştır. İyileştikten sonra bazı Kassam mensuplarına patlayıcı madde yapımı hakkında dersler vermiştir. Bu eğitimlerde kendisine Seyyid Şeyh Kasım, Ebû Ahmed Hatip ve Vâil Kasım adında üç mücahit yardımcı olmuştur.<sup>46</sup>

İsrail, 4 Mart 2002 tarihinde Hamas yöneticilerinden Hüseyin Ebû Kevik’in aracına saldırı düzenleyip Ebû Kevik’in eşi ve çocuklarını şehit etmiş, Bergûsî de bunun intikamını almak için bir eylem planlamıştır. 9 Mart 2002 tarihinde Fuad Hurâni isminde bir mücahidin canlı bomba olarak bir kafede kendini patlatması sonucu onlarca İsraili ölmüş ve birçoğu yaralanmıştır. 27 Mart 2002 tarihinde de Abdulbasit ‘Ûde “Barak Hotel Operasyonu”nu gerçekleştirmiştir. İsrail’in bu eylemlere cevabı sert olmuş ve Batı Şeria’nın birçok bölgesinde katliamlar yapmıştır. Bergûsî bu katliamlara cevap olarak Muhammed Cemil Muammer adında bir mücahidin gönüllü olmasıyla 7 Mayıs 2002 tarihinde Tel Aviv’de bulunan bir gece kulübünde intihar eylemi gerçekleştirmiştir. Bu olaydan sonra Siyonist baskı arttığı için ailesinin yerini değiştirmek zorunda kalmıştır.<sup>47</sup>

23 Temmuz 2002’de Kassam komutanlarından Salah Şehâde’nin şehit edilmesine cevap olarak Bergûsî; Seyyid Hac Kasım, Vâil Kasım ve Ahmed Hatib ile 31 Temmuz ve 19 Eylül tarihlerinde başka eylemler

<sup>45</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 105-119.

<sup>46</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 120-130.

<sup>47</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 131-138.

gerçekleştirmiş ve sonrasında birçok çatışmaya girmiştir. 31 Ocak 2003 yılında Safa adında bir kız çocuğu daha dünyaya gelmiştir.<sup>48</sup>

Bergûsî, 5 Mart 2003 tarihinde kızı Tâlâ'yı doktor randevusuna götürürken bir otoparkta İsrail askerleri tarafından tutuklanmıştır. Tutuklandığı yerde öylece bırakılan kızını orada bulunan biri bularak ailesine götürmüştür. Altı ay boyunca şiddete maruz kalarak sorgulanan Bergûsî daha sonra çeşitli hapishanelere sevk edilmiştir. Eser, Bergûsî'nin on yıl tek kişilik hücrede kaldıktan sonra Celbu' Hapishanesi'ne nakledildiği ve burada telif faaliyetlerine başladığı bilgisiyle sona ermiştir.<sup>49</sup>

## 2.2. Sanatsal ve Edebî Tahlil

Bu bölümde *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* isimli eser; başlık ve bölümler, bakış açısı, gerçeklik, kişiler, zaman, mekân, olaylar, dil ve üslup açısından incelenmiştir.

### 2.2.1. Başlık ve Bölümler

Abdullah Bergûsî, *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* isimli eserinde neden bu başlığı kullandığını açıklamamıştır. Diğer yandan kitabının ön sözünde isminin altında “Gölgelelerin Prensi”<sup>50</sup> lakabını kullanmıştır. Kızından gelen mektupta ise “Kahraman Esir”<sup>51</sup> lakabı yer almaktadır. Bergûsî “Kassam Mühendisi” ve “Şeyh” lakabının ise kendisine mücahitler tarafından verildiğini söylemektedir.<sup>52</sup> Eserin otobiyografi olduğu göz önüne alındığında yazarın kendisini ifade eden veya şahsını nitelleyen bir başlık kullandığı söylenebilir. Bergûsî, başlığı oluştururken hem kendisinin seçtiği hem de başkalarının kendisi için seçtiği lakapları kullanmıştır. Eserin Türkçe çevirisinde ise yalnızca *Yoldaki Mühendis* başlığı kullanılmıştır. Diğer yandan Bergûsî, iki yıl teknik lise okumuş olmasına rağmen lisans düzeyinde mühendislik eğitimi almamış ve bu konuda kendi kendini yetiştirmiştir.

<sup>48</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 138-158.

<sup>49</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 166-190.

<sup>50</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emîru'z-zıll*, 3.

<sup>51</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emîru'z-zıll*, 6.

<sup>52</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emîru'z-zıll*, 113, 121.

Eserin Arapça basımı, ithaf ve ön söz dışında toplamda 18 başlıktan oluşmaktadır. Abdullah Bergûsî'nin eserindeki konu başlıklarını genel olarak tematik ele aldığı ancak zaman zaman bu sistemden ayrıldığı fark edilmektedir. Yazar bu sistemden ayrıldığı yerlerde konunun sonuna üç yıldız koyarak yeni bir konuya geçmeyi tercih etmiştir. Abdullah Bergûsî'ye ait bazı şiir ve sözler yayıncı tarafından eserin sonuna eklenmiştir.

Abdullah Bergûsî, eserinin bir bölümünden sonra başlıklandırma tarzını değiştirmiş ve bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Bundan sonraki satırlarımda yazı tarzımı değiştireceğim. Artık sadece olayları değil bu olayların ne anlama geldiğini ve aşamalarını da anlatacağım. Bunu yaparken her başlığa ona ışık tutan kahramanların isimlerini vereceğim.”<sup>53</sup> Bergûsî, bu şekilde bazı bölümlere, bahsettiği aşamalarda etkili olan şu kahramanların isimlerini vermiştir: “Kassam Şehidi Kahraman İzzettin el-Mısırî”, “Ebû Ali es-Silvâdî”, “Şehid Salah Şehâde”, “Mecd Bergûsî”, “Seyyid Şeyh Kasım”.

Yazar, eserinde Yahya Ayyaş'a (öl. 1996) genişçe yer vermiş ve onun yolunu takip ettiğini birçok yerde belirtmiştir.<sup>54</sup> Şeyh Ahmet Yasin'in (öl. 2004) ismini zikretme de onun kurduğu İslami Direniş Hareketi (Hamas) ve askeri kanadı olan Kassam tugaylarına olan mensubiyeti, yaptığı operasyonlardan açıkça anlaşılmaktadır. Bu sebeple eserin Arapça ve Türkçe basımlarının kapağında Abdullah Bergûsî ile Şeyh Ahmet Yasin ve Yahya Ayyaş'ın da fotoğrafının yer alması, yazarın bu liderlere olan bağlılığını somutlaştırmaktadır.

### 2.2.2. Bakış Açısı

Bakış açısı, anlatılanın görüldüğü ve yansıtıldığı noktadır. Kahraman bakış açısı ve hâkim bakış açısı hikâye tarzıyla yazılmış eserlerde en sık kullanılan türlerdir.<sup>55</sup> Bakış açısı konusunda birçok tasnif yapılmıştır. Bergûsî'nin eseri değerlendirilirken İsmail Çetişli'nin ortaya koyduğu

<sup>53</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emiru'z-zıll*, 76-77.

<sup>54</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 75, 78, 117.

<sup>55</sup> Şener Demirel, “Letâif-i Nâme Adlı Eserin Roman Tekniği Açısından İncelenmesi/The Analysis of Letâif-i Name in Terms of the Novel Technique”, *Turkish Studies* 6/3 (Yaz 2011), 113.

şu dördü tasnif esas alınmıştır: 1. Hâkim bakış açılı üçüncü tekil anlatıcı; 2. Kahraman bakış açılı birinci tekil (ben) anlatıcı; 3. Müşahit/gözlemci bakış açılı (ben veya o) anlatıcı ve 4. Çoğulcu bakış açısı şeklindeki tasnif.<sup>56</sup> Buna göre Abdullah Bergûsî, eserini kahraman bakış açılı birinci tekil (ben) anlatıcı tarzıyla kaleme almıştır. Yani anlattığı olayların bir kahramanı da kendisidir.

Bergûsî, eserindeki olayları anlatırken genellikle kızı Tâlâ'ya bazı yerlerde ise genel okuyucu kitlesine seslenmiştir ancak kimi anlatımlarında kahramana doğrudan seslendiği de görülmüştür. Eserin birçok yerinde geçen “Sevgili kızım ve koruyucu meleğim Tâlâ”<sup>57</sup> şeklinde başlayan ifadeler Bergûsî'nin kızına seslendiği cümlelere örnektir. Bu üslubun yoğun bir şekilde kullanılması Bergûsî'nin eserinin kızıdan aldığı mektuba cevap niyetiyle kaleme alınmasının sonucudur. “Eşim, kızım Tâlâ ve oğlum Üsame ile seneler boyunca kaçak yaşadıkten sonra...”<sup>58</sup> gibi ifadeler Bergûsî'nin genel okuyucu kitlesine seslendiği yerlerdendir. “Ey şehit annesi, ey şehit babası!”<sup>59</sup> ya da “Ah annem ah! Benim güzel, yumuşak kalpli annem...”<sup>60</sup> gibi cümleler ise doğrudan eserdeki kahramana seslendiği yerlerdir.

### 2.2.3. Gerçeklik (Öznellik ve Nesnellik)

Öznellik, birinin kişisel düşünceleri, duyguları veya deneyimleri temelinde bir yargıya varmasıdır. Nesnellik ise bir yargının, kişisel değerlerden veya deneyimlerden bağımsız bir şekilde sunulmasıdır.<sup>61</sup> Gerçek hayat hikâyelerinin aktarımında genellikle yazarın nesnel olması beklenir. Diğer yandan, bir otobiyografi yazarının gerçekliği yansıtması hakkında “Ne kadar gerçeklik ve nesnellik iddiasında bulunursa bu-

<sup>56</sup> İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş 2: Hikâye-Roman-Tiyatro* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 83.

<sup>57</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 28.

<sup>58</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 156.

<sup>59</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 135.

<sup>60</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 148.

<sup>61</sup> Detaylı bilgi için bk. Aslı Üner, “Kavramsal Açından Nesnellik”, *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Bahar 2014), 55.

lunsun, her biyografin oluşturduğu metnin kendi hakikat yorumundan ibaret kalacağı ifade edilmektedir.”<sup>62</sup>

*Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi*, Abdullah Bergûsî'nin kendi gerçekliğini kendi gözünden anlattığı bir eserdir. O, eserinin çoğu yerinde nesnel ifadeler kullanarak olayları olduğu gibi aktarmaya çalışmıştır. Kendisinden bahsederken kullandığı “Benim bir kalbim yok, iki aklım var.”<sup>63</sup> cümlesi onun tarafsız olma çabası olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra Bergûsî, planladığı intihar eylemlerinin doğruluğunu tartışırken bu eylemleri savunmamış bilakis kendisinin bu konuda fetva verecek yetkinlikte olmadığını söyleyerek gerçekleştirdiği bu fiilin cevazını okuyucuya bırakmıştır.<sup>64</sup> Diğer yandan Bergûsî'nin “birinci tekil şahıs ağzından anlatım biçimini” kullanmış olması ve anlatan ile anlatılanın aynı kişi olması, yazarı nesnellik için gereken mesafeyi korumak konusunda zorlamıştır. Çünkü Bergûsî, eserinde hayatını adadığı bir davadan bahsederken hayat hikâyesini bu davanın haklılığı üzerinden anlatarak okuyucuya kendi fikirlerini sunmaktadır. Dolayısıyla olayları her ne kadar yorumdan uzak aktarmaya çalışsa da işgal güçlerini, işgal eylemlerini ve kendisinin işgale karşı yaptığı eylemleri zikrettiği yerlerde duygularını açıkça belli etmiştir.

#### 2.2.4. Kişiler

Roman veya hikâye türündeki eserlerin temel unsurlarından biri, olayların ana karakterler ve yardımcı karakterler etrafında gelişmesidir. Bu bağlamda karakterler, eserin önemli bir bileşeni olarak öne çıkar ancak kurgusal eserlerde karakterlerin gerçeklik payı olduğu gibi, bu karakterlerin yazar tarafından tasarlanmış olma ihtimali de bulunmaktadır. Otobiyografik eserlerde ise karakterlerin gerçekliği söz konusudur. Bu sebeple otobiyografik bir eser olan *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi*'nde yer alan kişileri “karakter” olarak adlandırmak yerine “kişiler” olarak tanımlamak daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Çünkü bu eser-

<sup>62</sup> Aslıhan Ünlü, *Biyografi ve Biyografik Dram* (Ankara: NotaBene Yayınları, 2015), 10.

<sup>63</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 42.

<sup>64</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 148-149.



de yazar, kurgusal bir karakter oluşturmaktan ziyade gerçek hayatta var olan bireyleri anlatmaktadır.

Bergûsî, eserinde yalnızca çocuklarının, yaşamını yitirmiş yahut hapse girmiş yakınlarının ve işgalin hedefinde olmayan kişilerin ismini zikretmiştir. O, bu konudaki hassasiyetini şöyle dile getirmiştir:

“İsimler konusuna kırmızı bir çizgi çekmiştim. Hiç kimsenin de bu çizgiye yaklaşmasına izin vermiyordum. Hatta uzun yıllar benimle operasyonlar düzenleyen yol arkadaşlarım Şehit Seyyid Şeyh Kasım ve Ebû Ahmed Hatîb'in isimlerini dahi öğrenmeyi reddediyordum.”<sup>65</sup>

Eserde ismi geçen bazı önemli karakterler şunlardır:

- Abdullah Bergûsî (Kendisi)
- Fâide (Eşi)
- Tâlâ Bergûsî (Kızı)
- Üsame Bergûsî (Oğlu)
- Safa Bergûsî (Kızı)
- Ahmet (Güney Kore'ye beraber gittiği arkadaşı)
- Mi Seen Aoki / Esra (Eski eşi)
- Yahya Ayyaş (Kassam mensubu şehit mühendis ve direnişçi)
- Şeyh Sabri (Yahya Ayyaş'a ait bir çantayı Bergûsî'ye emanet eden kişi)
- Şehit İzzettin Mısırî (11 Ağustos 2001'de şehadet operasyonunu gerçekleştiren Kassam mensubu şehit mühendis ve direnişçi)
- Eymen Halâve (Kassam mensubu şehit komutan)
- Mahmud Ebû Hennûd (Kassam mensubu şehit komutan)
- Seyyid Şeyh Kasım ve Ebû Ahmed Hatîb (Kassam mensubu direnişçiler)
- Vâil Kasım (Kassam eylemcisi)
- Fuâd Hurânî (Kassam mensubu intihar eylemcisi)
- Nebil Halebiyye ve Üsame Bahr (1 Aralık 2001'de şehadet operasyonlarını gerçekleştiren mücahitler)
- Abdulbasit 'Ûde (27 Mart 2002'de “Barak Hoteli Operasyonu”nu gerçekleştiren Kassam mensubu şehit direnişçi)

<sup>65</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 142.

- Şeyh Salâh Şehâde (Kassam direnişçisi)
- Seyyid Hâc Kâsım (Kassam direnişçisi)
- Mecd Bergûsî (Bergûsî'nin şehit kardeşi)

Yukarıdaki isimlerin dışında Bergûsî'nin isim vermeden zikrettiği ve yaşadığı olayların içerisinde doğrudan yer alan kişiler de bulunmaktadır. Annesi, babası ve bazı direnişçi arkadaşları bu kişiler arasında sayılabilir.

Abdullah Bergûsî'nin ilk eşi Koreli Mi Seen Aoki ile mantık evliliği yaptığı onun şu sözlerinden anlaşılmaktadır: “Eski eşimi sevmesem de onunla mutlu bir hayatım vardı...”<sup>66</sup> İkinci evliliği ise aksi yönde gerçekleşmiştir: “Hayatımda ilk defa sevginin ne demek olduğunu bu evlilikte yüreğimde hissettim.”<sup>67</sup> Bergûsî, eski eşine Esra ismini vermiş olsa da onun Müslüman olup olmadığına dair herhangi bir bilgi aktarmamıştır. Nitekim onunla olan evliliğini kültür ve din çatışmasından dolayı değil çocuk sahibi olamamaları gerekçesiyle sonlandırmıştır.

Bergûsî'nin Tâlâ, Üsame ve Safa isminde üç çocuğu bulunmaktadır. Bergûsî, bu eserini Tâlâ'nın mektubuna cevap olarak yazdığı için onun ismini sık sık zikretmekte ve ondan çoğunlukla “koruyucu meleğim” diye bahsetmektedir. Bergûsî, Tâlâ ile ilgilendiği kadar diğer çocuklarıyla ilgilenememiş ve bu durumu şu cümlelerle ifade etmiştir: “(Üsame'yi) kucağıma alıp taşıyamamam, hatta sünnet gününe dahi gelemem; sürekli bir şehirden başka bir şehre, bir köyden başka bir köye yer değiştirmemdedir. Kızım Tâlâ, oğlum Üsame ve eşim için ayıracak bir dakika bile vaktim yoktu.”<sup>68</sup>

Bergûsî, güvenlik endişesi sebebiyle kendisi ve ailesi için sürekli sahte kimlik çıkarmıştır ancak o, evrakta sahtecilik işini yalnızca düşmanlardan korunmak için yaptığını ve asla bu işin ticaretine girmediğini yemin ederek belirtmiştir.

Yahya Ayyaş (öl. 1996), Bergûsî'nin hayat felsefesini etkileyen önemli isimler arasında yer almaktadır. Yahya Ayyaş, Hamas'ın etkili bombacılarından biridir. El-Mühendis adıyla tanınan Ayyaş, İsrail iç

<sup>66</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 46.

<sup>67</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 64.

<sup>68</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 104.

istihbarat servisi Shin Bet tarafından 30 yaşında şehit edilmiştir. Bergûsî şehirlerarası yaptığı bir yolculuk esnasında Şeyh Sabri isminde bir yaşlı, Bergûsî'ye sorular sormuş ve günler sonra kendisine Yahya Ayyaş'a ait olduğunu söylediği bir çanta emanet etmiştir. Yahya Ayyaş'ın da kendisi gibi mühendis olması ve ona ait bir çantanın kendisine emanet edilmiş olması Bergûsî'yi onun yolundan yürümeye teşvik etmiştir. Bergûsî, bir süre sonra çantayı açtığı anda içinde bomba yapımına dair malzemeler bulmuş ve sonrasında aldığı kararı "Cihat ve direniş yolunda yürümek için kesin kararımı verdim. Mühendis Yahya Ayyaş'ın sancaktarlığını yapacağım. Onun yürüdüğü yolda ben de yürüyeceğim. Bu kararımdan da asla taviz vermeyeceğim."<sup>69</sup> sözleriyle ifade etmiştir.

Abdullah Bergûsî'nin eserinde, anne ve babasıyla ilgili detaylı bir anlatım bulunmamaktadır ancak direniş mücadelesi için babasının rızasını aldığını, "...Bu olaydan sonra dedene, 'Babacığım artık küçüklüğümden beri hayal ettiğim ve arzuladığım savaşa girmenin vakti geldi. Bu çetin savaşta zafere ulaşmam için bana dua et. (...) Beni de sâlih dualarından ayırma!' dedim." ifadeleriyle belirtmiştir. Diğer yandan Koreli eşiyile ayrıldıktan sonra yaşadığı zorlu süreçteki ruhsal bunalımdan kurtulma ve ikinci evliliğini gerçekleştirme konusunda annesinin açık desteğine vurgu yapmıştır. Annesi, Bergûsî'yi tekrar evlenmesi için "Dinle beni Abdullah, eğer İspanya'ya gitmekten vazgeçmeyip hemen yeni bir evlilik yapmazsan sana çok kızacağım, annelik hakkımı ve sütümü sana helal etmeyeceğim."<sup>70</sup> sözleriyle ikna etmiştir.

Bergûsî, şehit İzzettin Mısırî (öl. 2001) ile yüz yüze tanışmamış olmasına rağmen eserinde onun için özel bir başlık açmıştır. İzzettin Mısırî, şehadet operasyonu için gönüllü olmuş ve keskin öngörüsü sayesinde bu operasyonda kaç kişinin hayatını kaybedeceğini ve kaç kişinin yaralanacağını tahmin etmiştir. Abdullah Bergûsî, Mısırî hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Eymen Halâve'den şehadet operasyonu uygulayacak bir savaşçı istediğimde, bu savaşçının özelliklerini sormuştum. Ben de bir cümleyle, 'Benim gör-

<sup>69</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 78.

<sup>70</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 47.

mediğimi gören birisi olsun.’ demiştim. Bu da filen gerçekleşti. İzzettin Mısrî, operasyondan önceki gece 15 ya da 16 siyonist öldüreceğini, 125 ile 130 kişi arasında kişiyi de yaralayacağını, yaralıların çoğunun sakat kalacağını ve bu kişilerin aldıkları yaranın şiddetiyle yaşayan ölümler gibi olacağını söylemişti. İzzettin Mısrî bizlerin göremediğini gördü. Allah’a verdiği sözü yerine getirdi. Allah da onu doğruladı. Operasyon sonrasında 15 siyonisti öldürüp 126’sını da yaraladı. Bunların çoğu da sakat kaldı.”<sup>71</sup>

Bergûsî, eserinde erkek kardeşi Mevd (öl. 2008) için de “Şehit Mevd Bergûsî” başlığını açmış ve bu bölümde kendisi hapisshanedeyken kardeşinin işgal güçleri tarafından tutuklanıp çeşitli işkencelere maruz bırakılarak şehit edildiğini anlatmıştır.<sup>72</sup>

Eymen Halâve, Seyyid Şeyh Kasım, Ebû Ahmed Hatib, Seyyid Hac Kasım ve Vâil Kasım; Abdullah Bergûsî’nin direniş mücadelesinde kendisine destek olan ve eserde en fazla zikredilen isimler arasında yer almaktadır. Eymen Halâve şehit edildikten sonra Bergûsî, “Üçlü Ceza” ismini verdiği bir operasyonla 3 farklı bölgede eş zamanlı eylemler düzenlemiştir. Halâve dışındaki diğer isimlerle birlikte de çok sayıda eylem gerçekleştirmiş ancak onların akıbetinin ne olduğuna dair bilgi vermemiştir.

Bergûsî, Kassam adına kendi ekibinde yer alacak kişilerin üniversitede eğitim görmüş ya da görüyor olmasına ve aynı zamanda İslami Hareket Teşkilatı’na bağlı olmasına özen göstermiştir.<sup>73</sup> Bu bağlamda Bergûsî’nin çalışma arkadaşlarının sıradan insanlar olmadığı, belirli düzeyde eğitim almış bireylerden oluştuğu söylenebilir.

Bergûsî’nin Filistin hükûmetinden “siyonistlerin köpeği”<sup>74</sup> olarak bahsetmesi dikkat çekici bir detay olarak karşımıza çıkmaktadır. Bergûsî yakalanıp hapse atıldıktan sonra karşılaştığı kişilerden çok fazla bahsetmemiştir. Bergûsî, bu kişilerden bazılarının İsrail ajanı olduğundan şüphelenmiştir<sup>75</sup> ve bazılarının isimlerini ise güvenlik endişesi sebebiyle vermemiş olabilir.

<sup>71</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 109.

<sup>72</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 153-156.

<sup>73</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 89.

<sup>74</sup> Bergûsî, *Mühendis ‘ale’t-tarik: Emiru’z-zıll*, 44.

<sup>75</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 176.

### 2.2.5. Zaman

Anlatma esasına dayalı eserlerde genellikle “metin dışı zaman” yazarın ve okuyucunun zamanını, “metin içi zaman” ise hikâye ve anlatı zamanını ifade etmektedir.<sup>76</sup> *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* adlı eserde metin dışı zaman yazarın olayları yaşadığı dönemden sonraki döneme, yani hapis yıllarına; metin içi zaman ise yazarın doğumundan hapse girdikten yaklaşık iki yıl kadar sonraki süreye denk gelmektedir. Bu bağlamda, eserde metin içi zamanın ön planda olduğu görülmektedir. Yazar, olayları anlatırken kendi yaşamındaki kronolojik sıraya sadık kalmış ve bu süreci detaylandırmıştır. Bu nedenle, eserin büyük bir kısmına metin içi zaman hâkimdir. Yazarın olayları yaşadığı dönemden sonraki düşünceleri ve yansımaları, yani metin dışı zaman, eserde sınırlı ölçüde yer almaktadır. Metin dışı zamanın yok denecek kadar az olması nedeniyle eserdeki ifadeler metin içi zaman kapsamında değerlendirilmiş ve dolayısıyla ikili bir tasnife gerek duyulmamıştır. Metin içi zaman bağlamında aşağıdaki unsurlara temas etmek mümkündür:

Filistin halkı 1917’den bu yana gerek İngiltere mandası döneminde gerekse 1948’de İsrail Devleti’nin kurulmasından sonra çeşitli baskı ve saldırılara maruz kalmıştır. 1972 yılında dünyaya gelen Bergûsî gençliğinin ilk yıllarında Birinci İntifada’ya şahit olmuş, İkinci İntifada’da da bizzat İsrail’e karşı eylemler düzenlemiştir. Bu eylemler sonucunda 2003 yılında hapis cezasına çarptırılmıştır.<sup>77</sup>

Hapis hayatının onuncu yılında kaleme aldığı *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* adlı eserinde Bergûsî, doğumundan 12 yaşına kadar olan hayatına neredeyse hiç değinmemiştir. Yaşam öyküsünü Birinci İntifada olaylarında birkaç yakın akrabasının şehit olmasından sonra başlatmış, bu yaşından sonra başından geçenleri kronolojik sırayı gözeterek vermiş ve hayatının kritik süreçlerinde detaya girmeyi ihmal etmemiştir.

1972 doğumlu olan Abdullah Bergûsî bugün itibarıyla 52 yaşındadır. 31 Ocak 2003 tarihinde tutuklanan Bergûsî, ömrünün ilk 31 sene-

<sup>76</sup> Demirel, “Letâif-i Nâme Adlı Eserin Roman Tekniği Açısından İncelenmesi/The Analysis of Letâif-i Name in Terms of the Novel Technique”, 111.

<sup>77</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 167.

sini özgür olarak geçirmiştir. Son 21 senesini ise hapiste sürdürmektedir. Bergûsî'nin *Yoldaki Mühendis: Gölğelerin Prensi* adlı eserinde 31 yıllık hayat hikâyesini direniş ana fikri etrafında anlattığını söylemek mümkündür. Hapse girdikten bu kitabı kaleme aldığı zamana kadarki süreç hakkında çok detaya girmemiş, hapis hayatıyla ilgili ayrıntıları *Yoldaki Mühendis II: Yaşayan Şehit* adlı eserine saklamıştır.

Bergûsî bazı olayları tarihleriyle aktarmış, bazılarında ise tarih vermemiştir. 1987'deki Birinci İntifada, 1999'da kızı Tâlân'ın doğumu, 2000 yılında Ariel Şaron'un Mescid-i Aksa'ya girmesi ve İkinci İntifada'nın başlaması, yine 2000 yılında oğlu Üsâme'nin doğumu ve 2003 yılında kızı Safa'nın doğumu ve düzenlediği önemli eylemler tarih verdiği olaylardan bazılarıdır.<sup>78</sup> Bergûsî'nin kendi hayatına dair verdiği tarihlere bakıldığında, bu tarihleri şahsi hayatının detayı olduğu için değil direniş hikâyesiyle bağlantılı bilgiler olduğu için verdiği gözlemlenmektedir.

### 2.2.6. Mekân

Dönemin Filistin'inde,<sup>79</sup> İsrail hükûmeti Filistin topraklarının büyük bir kısmında hüküm sürerken, Batı Şeria'da Filistin Kurtuluş Örgütü ve Gazze'de Hamas yönetimi bulunmaktadır. Bu idari yapı günümüzde de devam etmektedir. Buradan hareketle Filistin topraklarının fiziki olarak üçe ayrıldığını söylemek mümkündür. Bu yönetim çeşitliliği vatandaşlık durumlarını da karmaşık hale getirmiştir. Buna göre Filistin sınırları içerisinde yaşayan insanların sahip olduğu vatandaşlık statüleri değişiklik göstermektedir. Bu statülerden; 1. İsrail hükûmetinin verdiği İsrail vatandaşlığı, 2. Ürdün hükûmetinin verdiği Ürdün vatandaşlığı, 3. Kudüs'te daimî ikamet sağlayanlara verilen daimî ikamet izni en yaygın olanlardır. Bunun dışında, vatandaşlık durumu belirsiz olanlar da mevcuttur. Örneğin, Batı Şeria ve Gazze'deki Filistinliler genellikle yeşil renkli kimlik kartlarına sahiptir ancak bu kimlik kartlarının sağladığı yasal haklar farklılaşabilmektedir. Diğer yandan seyahat sırasında

<sup>78</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 69.

<sup>79</sup> 1977-2003 yılları arası.

ihtiyaç duyulan seyahat belgesi ve pasaport işlemleri de bir bölgeden diğer bölgeye değişiklik göstermektedir.<sup>80</sup>

Abdullah Bergûsî, *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* isimli eserinde hayatının geçtiği 4 farklı ülkeden bahsetmiştir. Bunlar sırasıyla doğduğu yer olan Kuveyt, gençlik yıllarını geçirdiği Ürdün, ekonomik sebeplerle gitmek zorunda kaldığı Güney Kore ve işgale karşı direnişini sürdürdüğü Filistin'dir. Bergûsî, eserinde söz konusu ülkelerden vatandaşlık alıp almadığı hususunda bilgi vermemiştir ancak çocukluğunda kendisini Kuveytli hissettiğini, Filistin meselesiyle tanışana kadar Kuveyt'e aidiyet duyduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Bergûsî için herhangi bir ülkenin vatandaşı olmanın pek de önemi yokmuş gibi gözükmektedir. Çünkü onun nihai hedefi kendi vatanı olan Filistin'i işgalden kurtarmaktır.

Bergûsî çocukluk yıllarını Kuveyt'te, ilk gençlik yıllarını Ürdün'de, ileri gençlik yıllarını Güney Kore'de yaşamış, ardından Ürdün'e geri dönmüş ve ikinci evliliğini yaptıktan sonra Filistin'e yerleşmiştir. İlk eşinden boşandığı için psikolojisi olumsuz etkilenmiş, bu sebeple bir dönem İspanya'ya gitmeye niyet etmiş ancak annesi onu bu fikrinden vazgeçirmiştir.<sup>81</sup>

Bergûsî'nin gerek Kuveyt'te doğması gerek Güney Kore'de çok para kazanması gerekse Ürdün'e döndükten sonra refah seviyesinin yüksek olması ve bunlara bağlı olarak konforlu bir hayat sürmesi aidiyet hissettiği yerin Filistin olduğu gerçeğini değiştirmemiştir. Aidiyet duyduğu toprakları kurtarma arzusunun onun mücadelecilik kişiliğini inşa ettiği gözlemlenmektedir.

Abdullah Bergûsî, ikinci evliliği için Filistin'e yaptığı ziyareti, kendi vatanına yaptığı ilk ziyaret olması nedeniyle detaylı bir şekilde anlatmıştır. O, Filistin yolculuğunu, gezdikleri şehirleri ve karşılaştıkları durumları ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bergûsî, bu ziyaret öncesinde Filistin hakkındaki düşüncelerini şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Oslo Anlaşması'ndan sonra hırsızların ve soyguncuların yönetimin ipe-

<sup>80</sup> Detaylı bilgi için bk. Mona Kumsan, *Vatandaşlık Kavramı ve İsrail Hukuku Kapsamında Filistinlilerin Hukuki Statüsü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>81</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 46.

rini ellerine aldıklarından beri sevmemeye başladığım Filistin'e mi?... Bu Filistin'i sevmiyorum. Bu Filistin'e gitmek istemiyorum. Sevmediğim bu Filistin'e seveceğim bir gelin bulmaya nasıl gidebilirim?"<sup>82</sup>

Bergûsî, ilk canlı bomba deneyini Filistin'de gerçekleştirmiştir. Üzerinde "Şaron" yazan bir eşeğin kafasına, içinde patlayıcı bulunan bir telefon sabitlemiş ve uzaktan kumanda ile patlatmıştır. Bu başarılı deneyini ismini vermediği bir arkadaşına göstermiş ve bu olaydan sonra Kassam adına kendi ekibini kurma girişimlerine başladığını şu sözlerle ifade etmiştir: "Arkadaşımdan, Bir Zeit ve diğer üniversitelerden İslami Hareket Teşkilatına bağlı ve bizimle Kassam adına silahlı birlik oluşturup siyonizmle mücadeleye girebilecek kişileri seçmesini istedim."<sup>83</sup>

Bergûsî'nin eserinde bahsettiği ilk eylem, İzzeddin Mısri tarafından gerçekleştirilen şehadet operasyonudur. Bu olay, 11 Ağustos 2001 tarihinde Kudüs'teki Sbarro adlı pizza restoranında meydana gelmiş ve basında geniş yankı uyandırmıştır.<sup>84</sup> Bergûsî, bu eylemden sonra tutuklanarak Kudüs'teki Meskuba Hapishanesi'ne götürülmüş ancak halk gösterileri sonucunda kısa sürede serbest kalmıştır.

Bergûsî, ikinci eylemini 1 Aralık 2001'de yine Kudüs'te gerçekleştirmiştir. Eylemde, Nebil Halebiyye ve Üsâme Bahr canlı bomba olarak hayatını kaybetmiştir. Bu olay da basında yer almıştır.<sup>85</sup>

Bergûsî evlendikten sonra köyü Beyt Rifa'ya yerleşmiştir. İkinci eyleminden sonra işgal güçleri Bergûsî'nin köyüne saldırmış, birçok insanı şehit etmiş, birçoğunu yaralamış ve 15 yaş üstü tüm erkekleri tutuklamıştır. Bergûsî diğer eylemlerini 9 Mart 2002'de Kudüs'teki Momento Kafe'de, 27 Mart 2002'de Netanya kentindeki Park Hotel'in lobisinde, 7 Mayıs 2002'de Tel Aviv'deki Şefre Gece Kulübü'nde, 31 Temmuz 2002'de Kudüs İbrânî Üniversitesi yakınlarında, 23 Mayıs

<sup>82</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 50.

<sup>83</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 89.

<sup>84</sup> Bk. <http://arsiv.ntv.com.tr/news/98960.asp> (Erişim 20 Mart 2024).

<sup>85</sup> Bk. <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/yeni-bir-intihar-saldirisi-daha-70476#:~:text=1%20Aralık%202001%3A%20Kudüs%27ün,eylemci%20öldü%2C%203%20kişi%20yaralandı.> (Erişim 20 Mart 2024).

Ayrıca bk. <http://vahdet.info.tr/filistin/foto/arsiv/foto242.html> (Erişim 20 Mart 2024).



2002'de Bî Ğalilot Yakıt İstasyonu'nda ve 19 Eylül 2002'de Tel Aviv'de düzenlemiştir.<sup>86</sup>

Gerçekleştirdiği eylemlerle dikkatleri üzerine çeken Bergûsî, Kudüs'teki Bira Belediyesine bağlı bir otoparkta yakalanarak önce Avfer Askerî Soruşturma ve Tutuklama Kampı'na götürülmüştür. Burada iki ay kaldıktan sonra ismini bilmediği “özel ve gizli bir merkeze” ve ardından sırasıyla Meccedu Hapishanesi, Maskubiyye Soruşturma Merkezi ve Bi'r Seb'a Hapishanesi'ne gönderilmiştir.<sup>87</sup>

### 2.2.7. Olaylar

Anlatıma dayalı metinlerde çoğu zaman “genel akışı etkileyen ve ilgi çeken gelişmeler” olay olarak kabul edilmektedir.<sup>88</sup> *Yoldaki Mühendis: Gölgelerin Prensi* adlı eserde geçen olayları bu bağlamda incelemek yerinde olacaktır.

Bergûsî'nin hayatının son dönem Filistin tarihinin en hareketli dönemine denk geldiği söylenebilir. 1967 Altı Gün Savaşı sonrası Filistin sınırlarının değişmesiyle birlikte ülke içindeki toplumsal ve siyasi hareketlilik, 1973'te yaşanan Arap İsrail Savaşı, 1987'deki Birinci İntifada, 1988'de Filistin'in devlet olarak tanınması ve aynı yılda Hamas'ın kuruluşu, 1991'de Kassam Tugayları'nın kuruluşu, 1993 yılında imzalanan Oslo Anlaşması, 2000'deki İkinci İntifada ve işgalin başından bu yana Gazze'ye düzenlenen saldırılar Bergûsî'nin hayatına doğrudan etki etmiştir. Ayrıca 1990-91 yıllarında gerçekleşen Körfez Savaşı, Bergûsî ve ailesinin Kuveyt'ten Ürdün'e göç etmesine sebep olmuştur.<sup>89</sup>

Bergûsî, eserinde olayları kronolojik bir sırayla sunarken, bazı bö-

<sup>86</sup> Bk. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/yeni-bir-intihar-saldirisi-daha-38377243> (Erişim 20 Mart 2024).

<https://rewardsforjustice.net/tr/rewards/kudus-ibrani-universitesine-bombali-saldiri/> (Erişim 20 Mart 2024).

[https://www.mfa.gov.tr/no\\_61--8-mayis-2002\\_-7-mayis\\_ta-tel-aviv-yakinlarinda-gerceklestirilen-terorist-saldiri-hk.tr.mfa](https://www.mfa.gov.tr/no_61--8-mayis-2002_-7-mayis_ta-tel-aviv-yakinlarinda-gerceklestirilen-terorist-saldiri-hk.tr.mfa) (Erişim 20 Mart 2024).

<https://bigpara.hurriyet.com.tr/haberler/genel-haberler/israil-de-patlama-5-olu-40-yarali-ID428257/> (Erişim 20 Mart 2024).

<sup>87</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 167-189.

<sup>88</sup> Murat Özdemir, “Olay Çizgisi Odaklı Hikâye Okuma Yöntemi, Yıldız Tozu Örneği”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19 (2010), 142.

<sup>89</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 33.

lümelerde olay örgüsünden bağımsız olarak karakter analizleri, tarihi arka plan gibi konulara da değinmiş ve birçok yerde şiirlere yer vermiştir.<sup>90</sup> Bu tür ayrıntılar, okuyucunun olayların içeriğini ve önemini daha iyi anlamasına yardımcı olmuştur. Diğer yandan erkek kardeşi şehit Mevd Bergûsî'yi anlatan bölüm,<sup>91</sup> ana olayları kesintiye uğratmış olabilir. Diğer yandan esere bu tür başlıkların yerleştirilmesi, anlatımını daha zengin hale getirmiştir.

Genel olay örgüsüne bakıldığında *Yoldaki Mühendis: Gölgeleğin Prensi* eserini 3 döneme ayırmak mümkündür: 1. Bergûsî'nin çocukluktan Güney Kore'ye gidişine kadar olan dönem, 2. Ürdün'e dönüp ikinci evliliğini yaptıktan hapse girdiği zamana kadar olan dönem, 3. Hapse girdikten eserini kaleme aldığı zamana kadar olan dönem.

Bergûsî'nin hayatında işgale karşı yaptığı eylemler önemli bir yer tutmaktadır. O, hayat gayesi olarak gördüğü "topraklarındaki işgali sonlandırmak" hedefini besleyen bu eylemler için tüm imkânlarını kullanmış ve yaşam tarzını buna göre tasarlamıştır. Güney Kore'ye gitmesinin asıl sebebi maddi imkânsızlık olsa da orada aldığı eğitimler de aynı amaca hizmet etmektedir.<sup>92</sup> "Bergûsî, Güney Kore'de bir öğrenci-polis çatışmasına karışıp sınır dışı edilmeseydi orada ne kadar kalabilirdi?" sorusu akla gelebilir. Esas amacının kendi vatanına dönmek olduğu göz önüne alındığında Bergûsî'nin Güney Kore'de uzun süre kalamayacağı tahmin edilebilir.

Abdullah Bergûsî, erken yaşından itibaren direniş yolunu seçmiş olsa da "Yoldaki Mühendis" olma hikâyesi, ikinci evliliğinin ardından Kudüs'e gelmesi ve Yahya Ayyaş'a ait emanet çantayı açmasıyla başlamaktadır.<sup>93</sup> Onun bu aşamadan sonra gerçekleştirdiği eylemlerin neredeyse tamamı işgal güçlerinin saldırılarına karşı cevap niteliği taşımaktadır.

Bergûsî, 118 operasyonu planlamaktan ve uygulamaktan dolayı 67

<sup>90</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 55, 58, 77, 118.

<sup>91</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 153.

<sup>92</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 40-41.

<sup>93</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 86.

müebbet 5200 sene hapis cezasıyla yargılanmaktadır.<sup>94</sup> Bu, Filistin tarihindeki en uzun hapis cezası olarak kayıtlara geçmiştir. Bergûsî, tutukluluk süresince çok ağır işkencelere maruz kalmış ve defalarca vücudunun çeşitli yerlerinde kırıklar oluşmuştur.<sup>95</sup> Tüm bunlara rağmen yazmaya devam etmiş ve yazdıklarını dünyanın birçok yerinde okuyucuyla buluşturmayı başarmıştır.

### 2.2.8. Dil ve Üslup

Bu bölümde, Abdullah Bergûsî'nin, eserini kaleme alırken kullandığı dil ve üslup incelenecektir. Bu inceleme esnasında eserin Arapça orijinal basımı esas alınacaktır.

Bergûsî, 193 sayfadan oluşan *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* adlı eserine ithaf ile başlamış ve eserini, “annesine, babasına, eşine, çocuklarına, kitabın basımında emeği geçenlere” ve özellikle de “işgale lanet eden herkese” hediye ettiğini ifade etmiştir. Bergûsî, ithafın devamında kızı Tâlâ'nın mektubunu olduğu gibi aktarmış ve ardından başlık koymadan başka bir bölümde bu mektubu cevaplamaya başlamıştır.

Kızının Bergûsî'ye yazdığı mektupta kullandığı üslup babasını sorgulayıcı ve sitemkâr bir dil içermektedir. Tâlâ bu durumu, “Aslında seni bu şekilde azarlamaya ve sana zihnimde dönüp duran soruları sormaya hakkım var mı, bilmiyorum.” şeklinde ifade etmektedir. Diğer yandan kullandığı “sevgili babacığım, kıymetli babacığım” gibi ifadeler Tâlâ'nın babasına olan muhabbetini yansıtmaktadır. Babasının kim olduğunu ve neden tüm bu yaşananların onun başına geldiğini ısrarla öğrenmek istemesinin arkasında “henüz 3 yaşındayken babası tarafından bir otoparkta terk edildiği” düşüncesiyle başa çıkma çabasının yattığı söylenebilir. Nitekim Tâlâ, “Neden 3 yaşındaki bir kız çocuğunu etrafı köpeklerle çevrili bir arabanın içinde yalnız bıraktın ve bir daha hiç dönmedin?” şeklindeki sorusuyla babasına hesap sormaktadır.<sup>96</sup>

Abdullah Bergûsî kendisine yazılan mektuba, “Sen bana ancak filozofların cevaplayacağı sorular soruyorsun. Ben ise sıradan bir insanım.

<sup>94</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 93.

<sup>95</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 172, 174-175.

<sup>96</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emiru'z-zill*, 5-6.

Kim ve neden sorularını yanıtlayamam belki ama sana hayat hikâyemi anlatabilirim.”<sup>97</sup> şeklinde cevap vererek kızının zihnindeki soruları gidereceği kanaatini üstü kapalı bir şekilde ifade etmiştir.

Bergûsî, eserini tamamen fasih Arapça ile kaleme almıştır. Diyaloglar da aynı şekilde sade ve anlaşılırdır. Olayların aktarılması amacıyla kaleme alınan bir eser olması sebebiyle tasvirler yok denecek kadar azdır.

Kitabın bazı yerlerinde yer alan cümlelerin kalın puntuyla yazılması dikkat çekicidir. Bu durumun yazarın kendisinden mi yoksa yayıncıdan mı kaynaklandığı anlaşılmamaktadır. Kitabın genel kurgusu göz önünde bulundurulduğunda bu vurguların sebebi belirsizliğini korumaktadır. Çünkü bunların bazıları sıradan diyaloglar iken bazıları da özel isim ya da yazarın kendi düşünceleridir. Diğer yandan Bergûsî'nin kendi yazdığı ya da alıntı yaptığı şiirler de kalın puntuyla yazılmıştır.

Bergûsî, eserinde anlattığı konularla bağlantılı olarak ayetlere de yer vermiştir. Örneğin, kızı Tâlâ'nın doğumunu anlatırken “*Mal ve çocuklar dünya hayatının süsüdür...*”<sup>98</sup> ayetini zikretmiştir.

Abdullah Bergûsî, bir gün Mescid-i Aksa'da namaz kılmak istediği sırada işgal güçleri ona engel olmuş, bunun üzerine Bergûsî sözlüğüne kendisi için özel bir anlam ifade eden “ceza (العقاب)” kelimesini eklediğini belirterek bu kelimenin felsefesini yapmaya çalışmıştır:

“İşte bu olaydan sonra sözcük dağarcığıma benim için özel bir kelime ekleyeceğim. (...) Bu kelimeyi bazıları çokça kullanıyor olabilir. Halkın ve mücahitlerin sıklıkla tekrar ettiği ve dinleyenlerin üzerinde etkisi olan ‘intikam’, ‘öç’, ‘katliam’ vb. kelimeler gibi dikkat çekmiyor olabilir. Fakat bu öyle bir kelime ki bütün bunlardan daha kolay ve daha derin bir manaya sahip: ceza. Düşmanıma karşı yapmak istediklerimi tam olarak anlatan kelime ‘ceza’ idi. Kendim için ya da yaralı ve şehitler için öç almak istemiyordum. İntikam almak da istemiyordum. Çünkü intikam kördür, sahibini kör eder. Öç almak ise dikkatsizce yapılan hızlı reaksiyondan başka bir şey değildir.”<sup>99</sup>

Bu ifadelerden Bergûsî'nin gerçekleştirdiği eylemlere somut bir isimlendirme yapma çabasının olduğu anlaşılmaktadır. Bergûsî ayrıca

<sup>97</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 28.

<sup>98</sup> el-Kehf 18/45-46.

<sup>99</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emîru'z-zıll*, 63.

intikam ve öç kelimeleri arasında bir anlam ayrımı yapmış ancak bu ayrımı net bir şekilde ortaya koymamıştır.

Abdullah Bergûsî eserinde çok az sayıda deyim ve atasözü kullanmıştır. “اللَّبِيبُ بِالْإِشَارَةِ يَفْهَمُ / el-lebîbü bi'l-işâratî yefhem.” (Leb demeden leblebiyi anlamak) ve “وَمَا زَادَ الطِّينُ طِينًا / ve mâ zâde't-tînu tînen” (her şey daha beter oldu) bunlardan bazılarıdır.

Bergûsî, eserini şu cümlelerle sonlandırmıştır:

“Bu kitabın sayfaları Mısır'a, devrimin ve devrimcilerin yurduna yakın, esir Filistin'in güneyinde kalan Râmûn Hapishanesi'nin tek kişilik hücrelerinin birinde 'Arap Baharı'ndan sonra yazıya geçirilmiştir. Arap Baharı'nın siyonist düşman üzerinde kuvvetli bir fırtınaya dönüşmesi en büyük duamız ve ümidimizdir.”<sup>100</sup>

### 2.2.8.1. Şiir

Bergûsî, her ne kadar kızına “Güzel kızım, ben şair değilim. Hatta şiirden hiç hoşlanmam desem yalan olmaz.”<sup>101</sup> ifadelerini kullansa da eserinde kendisine ait yaklaşık 10 şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerin çoğu en az 10 beyitten oluşmaktadır ve hepsi kendi içinde seci ve kafiye barındırmaktadır. Bu şiirlerden bazıları direnişi<sup>102</sup> anlatırken, bazıları da ruh dünyasının bir tezahürü<sup>103</sup> olarak ortaya çıkmıştır. Onun, dünya Müslümanlarının Filistin'de yaşananlar karşısındaki tutumlarını sitemkâr bir şekilde ifade eden şu şiiri örnek olarak zikredilebilir:

وابن الخطاب عمر أمير المجاهدين  
ألم ننتطق الشهادة لرب العالمين  
وكيف يحاصر أهل غزة المساكين  
أنت ما عدت اليوم إنسان  
تباً لك يا ابن الغريان<sup>104</sup>

ألست على دين صلاح الدين  
ألست من الموحدين المسلمين  
ألم تر كيف نذبح في فلسطين  
سحقاً لك أيها الجبان  
بل أصبحت عميلاً للطغيان

<sup>100</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emiru'z-zill*, 191.

<sup>101</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emiru'z-zill*, 33.

<sup>102</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emiru'z-zill*, 164.

<sup>103</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emiru'z-zill*, 74.

<sup>104</sup> Bergûsî, *Mühendis 'ale't-tarik: Emiru'z-zill*, 105.

<i>Selahaddin'in dini üzere değil misin?</i>	<i>Ve mücahitlerin emiri Hz. Ömer'in?</i>
<i>Muvahhid Müslümanlardan değil misin?</i>	<i>Âlemlerin Rabbi için şehadet getirmedik mi?</i>
<i>Görmüyor musun Filistin'de nasıl katledildiğimizi?</i>	<i>Gazze halkının nasıl kuşatıldığını?</i>
<i>Ey korkak! Cehenneme kadar yolun var!</i>	<i>Sen bugün insan bile değilsin.</i>
<i>Sen zulmün uşağı olmuşsun.</i>	<i>Karganın evladı, yazıklar olsun sana!</i>

Kitabın Arapça baskısının sonunda Abdullah Bergûsî'nin eşi ve çocukları için yazdığı “el-Habîbe ve'l-benîn” (Sevgilim ve çocuklarım) şiiri ile kendisini anlatan “Esîr bilâ kefen” (Kefensiz esir) adlı iki şiiri daha bulunmaktadır ancak Türkçe baskısında bu şiirler metin içinde zikredilmiştir.

Abdullah Bergûsî'nin, düz yazı seçeneği mevcutken sıklıkla şiire yönelmesi ve bu şiirlerin genellikle bir olayı veya yoğun bir duyguyu yansıtması onun direnişçi kişiliğinin yanı sıra sanatsal zevkine de işaret etmektedir.

#### 2.2.8.2. Tercüme

*Yoldaki Mühendis: Gölgelemin Prensi* adlı eser, Türkçeye *Yoldaki Mühendis* ismiyle tercüme edilmiştir. Tercüme sürecinde, çoğu yerde orijinal başlıkların korunması tercih edilmiş; ancak bazı noktalarda değişiklikler yapılmıştır. Örneğin, “Sadece Mühendis, Ne Fazla Ne Eksik” başlığı Arapça baskıda ana başlık olarak yer alırken, tercüme eserde metin içinde alt başlık olarak yazılmıştır. Buna ek olarak, bölüm sonu işaretleri genellikle göz ardı edilmiş ve birçok bölüm birleştirilmiştir. Bu durum mütercimmin çeviri sürecinde farklı bir baskıdan da yararlandığı ihtimalini akla getirmektedir. Çeviri sürecinde özgün metne sadık kalınmış, ancak anlam çevirisi gerektiren durumlarda uygun düzenlemeler yapılmıştır.

Eserin Türkçe tercümesinde Arapça basımından farklı olarak Abdul-

lah Bergûsî tarafından yazılmış “Türkçe Baskıya Önsöz”, amcasının oğlu Esif Bergûsî tarafından kendisine gönderilen mektup (Hediye Kelimeler), Yâsir Zeâtira<sup>105</sup> ve Ahmet Said Caberi<sup>106</sup> tarafından kaleme alınmış iki önsöz bulunmaktadır. Ayrıca eserin sonunda “Yoldaki Mühendis’in Not Defterinden”<sup>107</sup> başlıklı bir bölüm ve yayıncının 25 Eylül 2013 tarihinde Abdullah Bergûsî’nin babası Gâlib Bergûsî (ö. Ocak 2024) ile yaptığı röportaj<sup>108</sup> da yer almaktadır. Yapılan röportaj yazarın hayatına dair detaylı bilgi vermemekle beraber Gâlib Bergûsî’nin direnişe dair kişisel kanaatlerini içermektedir. “Yoldaki Mühendis’in Not Defterinden” başlıklı bölümün hangi tarihe ait olduğu belirtilmemiştir.

### Sonuç

Hapishane edebiyatı, siyasi istikrarsızlığın olduğu coğrafyalarda edebiyatın önemli bir unsuru haline gelmiştir. Bu bağlamda işgal altındaki Filistin, 1917’den günümüze birçok Filistinlinin İsrail hapishanelerinde esir olarak bulunduğu bir yer olmuştur. Bu esirlerden biri olan Abdullah Bergûsî’nin *Yoldaki Mühendis: Gölgelelerin Prensi* adlı eseri hem hapishane edebiyatının hem de Filistin direniş edebiyatının önemli örneklerinden biridir. Bergûsî eserini, 2011 yılında Arap Baharı olaylarının başlangıcına denk gelen bir dönemde yazmıştır. Kendi hayat hikâyesini kızından gelen bir mektuba cevap olarak kaleme alan yazar, hapishaneye girmeden önceki yaşamını direniş odaklı bir perspektifle anlatmış, hapis hayatının ilk birkaç yılını da özet olarak aktarmıştır. Eserin devamı niteliğindeki *Yoldaki Mühendis II: Yaşayan Şehit* başlıklı çalışma yazarın hapishane deneyimini detaylı bir şekilde aktarmaktadır. Her iki eser de Türkçeye çevrilmiştir.

Bergûsî, genç yaşlardan itibaren vatanını işgalden kurtarma düşüncesiyle büyümüş ve bu hedef doğrultusunda hayatını inşa etmiştir. Onun “Yoldaki Mühendis” olma hikâyesi, ikinci evliliğinin ardından

<sup>105</sup> Filistinli gazeteci, yazar.

<sup>106</sup> Hamas’ın Genelkurmay Başkanı olarak bilinen Ahmet Said Caberi, bu önsözü yazdıktan 5 ay sonra (14.11.2012) arabasına işgal güçlerinin düzenlediği saldırı sonucu şehit olmuştur. Bk. Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 23.

<sup>107</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 190-195.

<sup>108</sup> Bergûsî, *Yoldaki Mühendis*, 197.

Kudüs'e gelmesi ve Yahya Ayyaş'a ait emanet çantayı açmasıyla başlamaktadır.

Abdullah Bergûsî, hapse girene kadar Kassam'ın içinde aktif bir şekilde yer almıştır. Şehit mühendis Yahya Ayyaş'tan etkilenmiş ve direniş mücadelesini onun izinden giderek sürdürmüştür. Bergûsî'nin Güney Kore'den döndükten sonra genel olarak refah seviyesinin yüksek olması ve buna bağlı olarak konforlu bir hayat sürmesi aidiyet hissettiği yerin Filistin olduğu gerçeğini değiştirmemiştir. Ayrıca Bergûsî'nin nihai hedefi kendi vatanı olan Filistin'i işgalden kurtarmak olduğundan herhangi bir ülkenin vatandaşı olmayı önemsememiştir.

Bergûsî, Filistin'e yaptığı ziyareti, kendi vatanına yaptığı ilk seyahat olması nedeniyle detaylı bir şekilde anlatmıştır. Orada bulunduğu sırada çoğunlukla sahte kimlik kullanmıştır. Bergûsî, Filistin'de birçok eylem düzenlemiştir. Bunların bir kısmı şehadet operasyonları adı verilen canlı bomba eylemleridir. Bir kısmı ise doğrudan işgal güçleriyle çatışma şeklinde gerçekleşmiştir. 118 operasyonu planlamaktan ve uygulamaktan dolayı tutuklu bulunan Bergûsî 31 yaşına kadar özgür yaşamış, Filistin'de gerçekleşen Birinci İntifada ve İkinci İntifada gibi birçok önemli olaya tanıklık etmiştir. 52 yaşında olan Bergûsî, 21 senedir hapis hayatı sürdürmektedir.

Eserin sanatsal ve edebî tahlili sırasında ulaşılan sonuçlar ise aşağıdaki gibidir:

- Bergûsî'nin eserinde başından geçenleri okuyucuya mümkün olduğunca kurgudan uzak ve doğru bir şekilde yansıtmaya gayret ettiği gözlemlenmektedir. Bu nedenle, eseri otobiyografi türü içinde değerlendirmek mümkündür.
- Eserin başlıkları belli bir düzeni takip etmemektedir. Bergûsî, başlık isimlerini eserin bir bölümüne kadar olaylara göre koymuşken, bir bölümünden sonra başlıklara kahraman şehitlerin isimlerini vermiştir.
- Bergûsî, eserini kahraman bakış açılı birinci tekil (ben) anlatıcı tarzıyla ele almıştır. Kitabın çoğu yerinde kızına seslenmiş olsa da bazı yerlerinde hedef kitlesi genel okuyucu olmuştur.



- Bergûsî eserinde çoğunlukla nesnel ifadeler kullanmış olsa da onun işgale karşı net duruşu tarafını açıkça belli etmektedir.
- Olay örgüsüne bakıldığında eseri 3 döneme ayırmak mümkündür: 1. Bergûsî'nin çocukluktan Güney Kore'ye gidişine kadar olan dönem, 2. Ürdün'e dönüp ikinci evliliğini yaptıktan hapse girdiği zamana kadar olan dönem, 3. Hapse girdikten eserini kaleme aldığı zamana kadar olan dönem.
- Bergûsî, olayları kronolojik sıraya uygun olarak vermeye çalışmıştır ancak karakter analizi yaptığı ya da hatıralarını anlattığı kısımlarda olay zinciri kesintiye uğramıştır.
- Bergûsî eserinde, ailesinin ve yakınlarının ismini vermiş ancak eylemlerinde kendisine eşlik eden çoğu kişinin ismini güvenlik endişesiyle zikretmemiştir. Onun eserinde zikrettiği isimlerin tamamına yakını direniş öyküsüyle doğrudan bağlantılıdır.
- Bergûsî, eserindeki tarihleri şahsi hayatının bir detayı olduğu için değil direniş hikâyesiyle bağlantılı bilgiler olduğu için vermiştir.
- Bergûsî, genelde tüm okuyuculara direniş öyküsünü aktarmak özelde ise kızına cevap vermek amacıyla yazdığı eserinde edebî kaygıyı öncelememiştir. Bu sebeple eserinde fasih ve anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etmiştir.
- Eserde üstü kapalı anlatım, teşbih, kinaye vb. sanatlar ile deyim ve atasözleri yok denecek kadar azdır.
- Bergûsî, eserinde anlattığı konularla bağlantılı olarak ayetlere de yer vermiştir.
- Eserde çok sayıda şiir bulunmaktadır. Bu şiirler Bergûsî'nin iç dünyasında yaşadıklarının sanatsal tezahürü olarak yorumlanabilir. Onun şiiri sevmediğini söylemesine ve düşüncelerini düz yazıyla aktarma seçeneğinin olmasına rağmen çok sayıda şiir kaleme alması, öncelik olarak görmese bile edebî kaygının derinlerde bir yerde var olduğunu göstermektedir.

67 müebbet ve 5200 sene ile Filistin tarihinin en uzun hapis cezasına çarptırılan Bergûsî, başta *Yoldaki Mühendis* serisi olmak üzere kaleme aldığı tüm eserleriyle gerek Filistin direniş edebiyatında gerekse hapishane edebiyatında adını duyurmayı başarmıştır. Bu nedenle, Bergûsî'nin

yaşamının detaylı bir şekilde incelenmesi ve diğer eserlerinin dil ve edebiyat açısından derinlemesine araştırılmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca, kaleme aldığı şiirler üzerine de detaylı çalışmalar yapılabilir.

### Kaynakça

- Arslan, Adnan. "Modern Arap Edebiyatı'nda Cezaevi Romanı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 31-57.
- Asım, Muhammad Shakib. "Klasik Arap Şiirinde Habsiyye/Hapishane Şiirleri". *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 155-181.
- Aslan, Betül. *Çağdaş Arap Düzyazı Literatüründe Hapishane Edebiyatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ayalı, Şaziye. *Hapishane Romanları (1950-1980)*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aydın, Selma. *Cezaevi Edebiyatı Bağlamında Eymen el-'Utüm'un "Yâ Sâhibeyi's-sicn" Adlı Romanının Yapı ve İçerik Bakımından İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Büsûletü'l-mükâveme*. İrbid: Dârü'l-Bergûsî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *el-Mâcîde*. Beyrut: Golden Vision Sarl, 2012.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *el-Makdisî ve şeyâtinü'l-heykeli'l-mez'ûm*. Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *el-Miksala ve cevâsîsü'ş-şâbâki's-sühyûniyye*. Beyrut: Golden Vision Sarl, 2013.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *el-Mizân cihâdü'd-da've ve da'vetü'l-mücâhidîn*. İrbid: Dârü'l-Bergûsî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *el-Mühendise Melak er-Rahme*. Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2017.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Filistin*. çev. İbrahim Ağah. İstanbul: Ekin Yayınları, 2020.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Filistin el-'âşika ve'l-ma'suk*. Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.

- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Ma'tûh fî dâirati'l-'ukala'*. Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2017.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Mecmû'a aklâmi'l-bündükîyye-1: el-Hamasâvî*. Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Mecmû'a aklâmi'l-bündükîyye-2: el-Kassâmî*. İrbid: Dârü'l-Bergûsî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Mühendis 'ale't-tarîk: Emîru'z-zıll*. Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Mühendis 'ale't-tarîk: eş-Şehidü'l-hayy*. Amman: Müessesetü'l-Fürsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2016.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Özgürlüğün Fecri*. çev. Reyhan Önal. İstanbul: Ekin Yayınları, 2018.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Yoldaki Mühendis*. çev. Ekin Yayınları. İstanbul: Ekin Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Bergûsî, Abdullah Gâlib. *Yoldaki Mühendis II: Yaşayan Şehit*. çev. Ekin Yayınları. İstanbul: Ekin Yayınları, 2018.
- Can, Muhammet Berat. "Hapishane Romanı 'Şarku'l-Mütevasıt' Üzerine Tematik Bir İnceleme". *International Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 8/51(2022), 617-627.
- Can, Sara Şeyma. *Modern Arap Edebiyatında Cezaevi Romanı ve Abdurrahman Münîf'in Şarku'l-Mutavassıt Adlı Eseri*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çetin, Nihad M. "Arap". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş 2: Hikâye-Roman-Tiyatro*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Demirel, Şener. "Letâif-i nâme Adlı Eserin Roman Tekniği Açısından İncelenmesi/The Analysis of Letaif-i name in Terms of the Novel Technique". *Turkish Studies* 6/3 (Yaz 2011), 101-117.
- Ebü 'İd, Mâzin Ali Yusuf. *Delâlâtü cedeliyyeti'l-mekân ve'z-zât ve tecelliyâtühâ fî binyeti rivâyâti'l-esrâ'l-Filistîniyyîn*. Gazze: The Islamic University of Gaza, Yüksek Lisans, 2020.
- Fudaylât, Eymen. "Ba'de 20 'Âmen mine'l-Firâk". *el-Cezîra*. 16 Eylül 2022. Eri-

- şim 28 Mart 2024. <https://www.aljazeera.net/amp/politics/2022/9/16/بعد-20-عاما-من-الفراق-عائلة-الأسير>
- Hamdûne, Ra'fet Halîl. *el-Cevâmbü'l-ibdâ'iyye fi târihi'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-Filistîniyyeti'l-esîra fî'l-fetrati mâ beyne 1975 ilâ 2015*. Filistin: Vizâratü'l-Îlâm, 2018.
- ‘Îmârî, Hatîce. “Edebü’s-Sücûn ve Temessülâtüh fi’s-Sîre’z-Zatiyye ve’l-Ğayriyye”. *Mecelletü'l-Luğa* 1 (Haziran 2023). <https://allugah.com/?p=1020>
- Kumsan, Mona. *Vatandaşlık Kavramı ve İsrail Hukuku Kapsamında Filistinlilerin Hukuki Statüsü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mağnâvî, Abdüsselâm. “Edebü’s-Sücûn: Hikâyâtü men ‘Âşû Kahra’s-Sicni ve Merârati’t-Ta’zîb”. *Efkâr* 402 (Ekim 2022). [http://www.afkar.jo/View\\_ArticleAr.aspx?Issue=3047&type=2&ID=9938](http://www.afkar.jo/View_ArticleAr.aspx?Issue=3047&type=2&ID=9938)
- Mohamed Ali, Abdolgader. *Çağdaş Suriye Nesrinde Siyasî Hapishane Edebiyatı Üzerine Eleştirel Bir Bakış*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Narlı, Mehmet. “Otobiyografi ve Roman/Otobiyografik Roman”. *Turkish Studies* 4/1-I (2009), 901-909.
- Özdemir, Murat. “Olay Çizgisi Odaklı Hikâye Okuma Yöntemi, Yıldız Tozu Örneği”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19 (2010), 138-155.
- Özyer, Nuran. “Edebi Tür olarak Otobiyografi ve İki Örnek”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Temmuz 1993), 73-85.
- Utkucan, Emre. *The Dynamics in Israel-Palestinian Conflict: From the First to the Second Intifada*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Üner, Aslı. “Kavramsal Açından Nesnellik”. *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Bahar 2014), 54-61.
- Ünlü, Aslıhan. *Biyografi ve Biyografik Dram*. Ankara: NotaBene Yayınları, 2015.
- Yazıcı, Nermin. “Türk Edebiyatında Otobiyografi”. *Türkbilgi* 11 (2006), 189-217.

## Summary

Arabic, which belongs to the Semitic family of languages, has gone

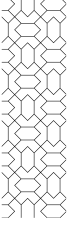
through various periods throughout history and has created its own unique literature in each period. With the modernization movements seen in the 19th century, great changes took place in Arabic literature and this period is considered the beginning of Modern Arabic. Prison literature (adab al-sujūn), which emerged in this period, although it has different definitions, generally covers the works written by people in prison while they were convicted or after their sentences ended, and all the studies dealing with these works. There are important examples of this type in countries such as Palestine, Syria and Egypt. Many Palestinians living in Palestine under Israeli occupation have announced their resistance struggle to the world through this literary genre. Abdullah Barghouti is one of the symbolic figures of the Palestinian resistance and wrote his experiences and the story of resistance during his time in prison in different literary genres. Barghouti's most famous work, *The Engineer on the Road: Prince of Shadows*, is his autobiographical work. In this work, he described the period from his birth to the few years after he went to prison, approximately 23 years, in a non-fictional way. Barghouti was born in Kuwait in 1972 and devoted himself to the Palestinian cause after losing his relatives in the First Intifada. He worked in South Korea, where he improved himself in sniping and martial arts. After breaking up with his Korean wife, he married a Palestinian woman and settled in Palestine. He was arrested by Israeli soldiers in 2003 due to many of his actions, and he continued his resistance struggle with the works he wrote in prison. The work titled *The Engineer on the Road: Prince of Shadows* has this title because it reveals that the author is an engineer from Qassam and plans his actions just like a shadow. Although Barghouti studied technical high school for two years, he did not receive undergraduate engineering education and was self-taught in this field. Barghouti grew up with the idea of saving his homeland from occupation from a young age and built his life towards this goal. The story of him becoming the "Engineer on the Road" began when he came to Jerusalem after his second marriage and opened the safe bag belonging to Yahya Ayyash. Abdullah Barghouti took an active part

in Qassam until he was imprisoned. He was influenced by the martyr engineer Yahya Ayyash and continued his resistance struggle by following in his footsteps. Although he lived in four different countries, he did not care about becoming a citizen of any country as his ultimate goal was to save his homeland, Palestine, from occupation. Barghouti explained the events he experienced in response to his daughter Tala's questions: "Who are you? How can you leave a little girl alone in a parking lot full of dogs?". He also addressed the general readership in his work. The narrative style is written in first person (I) from the hero's perspective. It has been observed that Barghouti tried to convey the events as they were, using objective expressions. On the other hand, the fact that the narrator and the narrated are the same person forced the author to maintain the distance required for objectivity. He gave the names of his family and relatives in his work but did not mention the names of most of the people who accompanied him in his actions due to security concerns. Almost all the names mentioned in his work are directly related to the story of resistance. While Barghouti presented the events in a chronological order, he also touched upon character analyzes and historical background in some chapters, independent of the plot. The author's life and thoughts after the period in which he experienced the events are included in the work to a limited extent. Barghouti wrote his work in fluent Arabic. Dialogues are simple and understandable. Since it is a work written to convey the events, there are almost no descriptions. Even though Barghouti stated that he did not like poetry, there are 10 poems in his work. The fact that Barghouti often turns to poetry when there is a prose option available, and that these poems generally reflect an event or an intense emotion, indicates his artistic taste as well as his resistant personality. *The Engineer on the Road: Prince of Shadows* was translated into Turkish with the title *Yoldaki Mühendis*. The Turkish edition also includes the sections "Preface to the Turkish Edition" and "From the Notebook of the Engineer on the Road" and the interview with Barghouti's father. Abdullah Barghouti witnessed many important events such as the First Intifada

and the Second Intifada in Palestine. Barghouti, who is 52 years old today, has been in prison for 21 years. Barghouti, who was sentenced to 67 life terms and 5200 years in prison, the longest prison sentence in Palestinian history, managed to make a name for himself in Palestinian resistance literature and prison literature with his works, especially the “Engineer on the Road” series. Additionally, there is a need for detailed studies on his other works and poems.







# EL-MELİKÜ'D-DİLLİL İMRUÜLKAYS'IN KONSTANTİNİYE YOLUNDA GÖNÜL DÜNYASINDAN YANSIMALAR

Reflections From the World of Heart of al-Malik al-Dillil Imru' al-Qays on The Path to Constantinople

## Mehmet YENİCE

Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye.

*Asst. Prof., Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Yozgat, Türkiye.*

[mehmet.yenice@yobu.edu.tr](mailto:mehmet.yenice@yobu.edu.tr), ORCID: 0000-0003-2630-0514

## İsmail AKCAOĞLU

Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye.

*The Directorate of Religious Affairs, Ankara, Türkiye.*

[akcaogluismail1@gmail.com](mailto:akcaogluismail1@gmail.com), ORCID: 0000-0001-5002-3065

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

**Geliş Tarihi / Received:** 14 Şubat / February 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Mart / March 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages: 145-169**

**Atıf / Citation:** Yenice, Mehmet – Akcaoğlu, İsmail. "El-Meliku'd-Dillil Imruülkays'ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar [Reflections From the World of Heart of al-Malik al-Dillil Imru' al-Qays on The Path to Constantinople]". *Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-*Yozgat Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 25 (Haziran / June 2024): 145-169.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1436793>

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

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



## Öz

Cahiliye dönemi adı verilen İslam öncesi dönemde yaşayan insanların hayatında şiirin özel bir yeri vardır. Çünkü bu dönemin insanları çevrelerinde olup biten önemli olaylar ile ilgili duygu, düşünce ve fikirlerini şiirleri ile ifade etmişlerdir. Bu dönemin önemli temsilcilerinden birisi kabul edilen İmruülkays'ın şiirlerinde de farklı duygu yansımaları görülmektedir. İmruülkays, Necid'te Kinde Krallığı'nı kuran Kinde kabilesine mensup olup yaşadığı toplumda önde gelen birisidir. Dedesi Kinde Kralı Hâris b. 'Amr, babası Hucr'u, Esed ve Gatafan kabilelerini yönetmekle görevlendirmiştir. İlerleyen dönemlerde babasının Esed kabilesi mensupları tarafından öldürülmesi şairin hayatında bir dönüm noktası olmuş ve sonraki hayatını babasının intikamını almak için yaşamıştır. Bu yeni yaşantısı onun farklı duygusal davranışlara, acı ve ıstıraplara düşmesine neden olmuştur. Yaşadığı bu acı ve ıstıraplardan dolayı çaresizce krallığını ayakta tutabilmek için yardım alabileceği tüm kapıları ısrarla dolaşmasından dolayı kendine "Meliku'd-dillil/yolunu şaşırılmış kral" lakabı verilmiştir. Şairin isimleri arasında Hunduc, Cunduh, 'Adiy ve Müleyke olduğu halde, hayatla çok mücadele ettiği için "şiddet ve mücadele adamı" anlamında İmruülkays ismi şöhret bulmuştur. İmruülkays, içinde beslediği mücadele anlayışıyla Kinde Krallığı'nı yeniden kurmak için Konstantiniye'de bulunan Bizans İmparatoru Jüstinyen'den yardım istemek üzere Konstantiniye'ye gitmiş ve bu onun son yolculuğu olmuştur. Dönüş yolunda İmparatorun gönderdiği zehirli kaftanı giyen İmruülkays, Ankara'da vefat etmiş ve burada defnedilmiştir. Araştırmamızda şairin Konstantiniye yolculuğunda söylediği rivayet edilen kaside-i râiyesi üzerinden bizlere yansıyan duygu ve düşüncelerini tanımaya çalışacağız.

*Anahtar Kelimeler:* Arap Dili ve Belagati, İmruülkays, el-Meliku'd-dillil, Kaside-i Râiye, Duygu.

## Abstract

Poetry has a special place in the lives of people living in the pre-Islamic period, which is called the period of Jâhiliyyah. Because the people of this period expressed in their poems their feelings, thoughts and ideas about the important events happening around them. Different emotional reflections are also seen in the poems of Imru' al-Qays, who is considered one of the important representatives of this period. Imru' al-Qays belongs to the Kinda tribe, which founded the Kingdom of Kinda in Najd and was a prominent figure in the society in which he lived. His grandfather, Hâris b. 'Amr, king of Kinda, assigned his father Hujr as an administrator to the tribes of Asad and Ghatafan. After his father was killed by members of the Asad tribe, this situation became a turning point in the poet's life, and he lived his next life to avenge his father in the following periods. This new life caused him to fall into different emotional behaviours, pain and suffering. Due to these pains and sufferings, he experienced, he was given the nickname "al-Malik al-Dillil" (the misguided king) because he persistently knocked on all the doors to be able to get help to keep his kingdom alive. Although the poet had different names such as Hunduj, Junduh, 'Adiy and Mulayka, he became famous with the name Imru' al-Qays, which means "man of violence and struggle", because he struggled with life a lot. Imru' al-Qays, with his understanding of struggle he felt inside him, went to ask for help from the Byzantine Emperor Justinian in Constantinople to re-establish the Kingdom of Kinda, and it became his last journey. On his way back, Imru' al-Qays, who wore the robe sent by the emperor, died in Ankara, and was buried here. In our research, we will try to get to know the feelings and thoughts of the poet reflected to us through the al-qaşidah al-râiyyah, which is rumoured to have been said on his journey to Constantinople.

*Keywords:* Arabic Language and Rhetoric, Imru' al-Qays, Al-Malik al-Dillil, Al-Qaşidah Al-Râiyyah, Emotion.

## Giriş

Genel kabule göre; edebiyat tarihinde kendi varlığını ispat etmiş milletlerin yazılı edebiyatında nesirden önce şiir gelişmiştir.<sup>1</sup> Cahiliye döneminde Arapların ürettikleri nazım türlerinden biri de şiirdir. Doğal olarak bu dönemin şairlerinin şiirlerinde de işledikleri temalar genellikle içerisinde yaşadıkları toplum ve toplumsal meselelerle ilgilidir. “Şiir Arap’ın divanıdır.”<sup>2</sup> sözü bir anlamda Cahiliye dönemi toplumu hakkında tek bilgi kaynağının cahiliye şiirleri olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum cahiliye şiirlerinin önemini daha da artırmaktadır. Cahiliye dönemi şiirleri sözlü anlatım yoluyla kuşaktan kuşağa intikal etmiştir. Bu intikalin kahramanları da şiir râvîleridir.<sup>3</sup> Şairler birbirlerinin şiirlerini buldukları ortamlarda söyleyerek rivâyet ettikleri gibi kabile şairinin yazdığı şiirler, mensubu olduğu kabile tarafından da rivâyet edilebilmektedir. Sözlü rivâyetin başkahramanları, taraf gözetmeksizin ezberledikleri şiirleri buldukları ortamlarda sözlü olarak rivâyet eden şiir râvîleridir.<sup>4</sup> Bu dönem şairlerinin, kendileri gibi şair olan ve yazdıkları şiirleri rivâyet eden özel râvîleri olduğu da bilinmektedir. Başta muallaka şairlerinin şiirleri olmak üzere, dönemin diğer şairlerinin söylediği şiirlerin günümüze ulaşması şiir râvîlerinin çabalarıyla olmuştur. Bazı râvîlerin, rivâyet ettikleri şiirler üzerinde ekleme ve eksiltme yaptıkları ithamına maruz kalmış olmaları Cahiliye dönemi şiirlerinin doğru bir şekilde rivâyet sürecinin râvîlerin insafına bağlı olarak ilerlediğini göstermektedir. Cahiliye dönemi şiirleri, sözlü rivâyet yoluyla aktarılan şiirlerin derlenmeye başladığı Emevîler döneminin sonları ve Abbâsîler döneminin başlarına kadar devam

<sup>1</sup> Taha Hüseyin, “Cahiliye Dönemi Nesri”, çev. Celalettin Divlekci, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2007), 177-183; es-Sibâ’î, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabi (el-‘Asru’l-Câhili)* (b.y.: Matba’atu’l-‘Ulûm, 1351/1932), 108; İbrahim Şanlı, *Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında Nesir* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

<sup>2</sup> Ramazan Ömer, “Eski Arap Şiiri’nin Yapısında Dil ve Ahenk: İmrü’l-Kays”, *Şarkiyat Mecmuası* 25 (2014), 172; ‘Abbâs Mahmûd ‘Akkâd, *el-Luğatu’ş-şâ’ira* (b.y.: Müessesetü’l-Hindâvi, 2014), 51-65; İbrahim Şanlı, *Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında Nesir*, 10.

<sup>3</sup> ‘Ali Cündî, *Târîhu’l-edebi’l-Câhili* (Beyrut: Mektebetü’l-Câmi’atu’l-‘Arabiyye, 1966), 1/173-200.

<sup>4</sup> Cündî, *Târîhu’l-edebi’l-Câhili*, 1/203-221; Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014), 94.

etmiştir. Bu zaman diliminden itibaren sözlü rivâyet ile intikali sağlanan şiirler derlenmeye, yazılıp kayıt altına alınmaya başlanmıştır.<sup>5</sup>

Çalışmamızın amacı Cahiliye döneminde İmruülkays'ın, Rum kayserinden yardım istemek üzere Konstantiniye'ye giderken söylediği üç kasidesinin ilki olan "Semâ leke şevkun" (سما لك شوق) kaside-i râiyesini<sup>6</sup> incelemek ve şairin duygularını irdelemektir. Çalışmamızda kaynak tarama yöntemi kullanılmıştır.

### 1. İmruülkays'ın Konstantiniye Yolculuğunun Nedenleri

Söylediği şiirleri râvîlerin rivâyetiyle günümüze ulaşan Cahiliye şairlerinden birisi de zevk ve eğlence şairi olarak bilinen İmruülkays'tır. Babasının suikasta uğramasından önceki hayatını zevk ve eğlenceyle geçiren şair, babasının ölümünden sonraki hayatını ise babasının intikamını almak için yaptığı mücadeleler ile geçirmiştir. Babasının öldürülmesinin ardından Esed kabilesine karşı iki savaş yapmıştır. İlk savaşını Bekr ve Tağlib kabilelerinden aldığı kuvvetlerin yardımıyla, ikinci savaşını Himyer kralı ve diğer kabilelerin yardımı ile yapmıştır. Her iki savaşta da Esed kabilesini yenilgiye uğratmıştır. Ancak Hîre Hükümdarı Münzir b. Mâussemâ ve Esed kabilesini korumak için Kisrâ Nûşirvân'ın gönderdiği kuvvetlere karşı duramayacağını düşünen İmruülkays, kendisine yardım edecek stratejik ortak arayışı içine girmiştir. Böylece Esed kabilesine karşı yapacağı üçüncü savaşını Rum kayserinin yardımıyla yapmak istemiştir. Yapmayı düşündüğü üçüncü savaşında hedefi, Esed kabilesinin soyunu kurutarak intikam almak ve Kinde Krallığı'nı yeniden ihya etmektir. Ancak şairin bu intikam duygusu ile yaptığı girişim, türlü entrika ve iş birlikleri ile hayatına mal olmuştur.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Süleyman Tülüçü, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2005), 23; Mehmet Yenice, "İçerik Yönüyle Mu'allaka Şiirlerinin Değeri ve Tarafı b. el-'Abd'in Mu'allakası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021), 825-835; Hüseyin Ersönmez, "Halefu'l-Ahmer: Şairliği, Râviliği ve Edebi Tenkitçiliği", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2022), 177-180.

<sup>6</sup> Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-Câhili* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 245.

<sup>7</sup> Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-Câhili*, 233-236; Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/237-238.

## 2. İmruülkays'ın Kaside-i Râiye'sinin İçeriği

İmruülkays, babasının intikamı uğrunda yaptığı son yolculuğu esnasında üç şiir söylemiştir. İlk olarak söylediği şiir, divanında dördüncü sırada yer alan “Semâ leke şevkun” (سما لك شوق) kaside-i râiyesi olup 54 beyittir.<sup>8</sup> Söylediği ikinci kasidesi, Rum kayserinden dönerken Ankara yakınlarında söylediği “Elimmâ ‘ala’r-rab‘i’l-kadîmi bi ‘as‘asâ” (أَلِمَّا عَلَيَّ الرَّبِّعِ الْقَدِيمِ بَعَسَاسًا) kasidesidir. Bu kaside İmruülkays'ın divanının 13. sırasında yer almakta ve 14 beyitten oluşmaktadır.<sup>9</sup> Üçüncü kasidesi, 17 beyitten oluşan “Kıfâ nebkî min zikrâ habîbi ve irfâni” (قفا نبكي من ذكرى حبيب و عرفان) kasidesidir. İmruülkays, bu kasidesini Ankara yakınlarında Rum kayserinin gönderdiği zehirli kaftanı giydikten sonra hastalığının arttığı esnada söylediği kabul edilmektedir.<sup>10</sup>

İmruülkays, “Semâ leke şevkun” (سما لك شوق) kaside-i râiyesini Cahiliye döneminin bilindik formunda söylemiştir. Buna göre kasideye sevgiliye duyulan özlem (nesîb/teşbîb) ile başlayıp tasvir ve fahr ile devam etmiştir. Bu şiirinde İmruülkays'ın Şam yolunu izleyerek Havrân, Ba‘lebekke, Humus, Hamâ ve Şeyzer’a uğradığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu kasidesinde o, geçmişe özlem, geleceğe sabırsızlanma, ümitsizlik, ümitsizlikten kurtulma, umuda uzanma gibi duygularını şiirine aktarmıştır. Genel olarak değerlendirdiğimizde İmruülkays'ın bu şiiri, Rum kayserine gitmek için yaptığı zorlu yolculuğu esnasında yaşadığı duyguları ve gelgitleri yansıtmaktadır.

## 3. İmruülkays'ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar

İmruülkays, aşağıdaki beyitlerde kasidenin nesîb bölümünde sevgilisi Süleymâ'yı zikreder. Onun ayrılışıyla şair, gönlündeki hasreti “Sana olan arzum kat kat arttı.” şeklinde ifade etmiştir. Bu ayrılık neticesinde dünyanın kendine dar geldiğini belirtmiş, yaşadığı hüznün ve özlem

<sup>8</sup> Leylâ Tefkik el-Âmrî, *İmruü'l-Kays b. Hucr: Rihletuhu ile'ş-şarkî ev ile'l-garb* (Ammân: Dâr'u Ğaydâ, 2007), 153-154.

<sup>9</sup> İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 105-108.

<sup>10</sup> İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 89-93.

duygularını dile getirmiştir. Nitekim sevgilisi ayrılıp gitmesine rağmen ondan geriye kalan onun sevgisinden başka bir şey değildir. Yüreğine oturan bu hüznün duygusuyla sevgilisinin oturduğu Ya'muriyye bölgesinin Teymur vadisinde su kaynaklarının olduğu yerden ayrılışını gözlerden kaybolana kadar seyran eylemiş, bu sırada yüreğindeki hissiyatını ilk üç beyitte şöyle dile getirmiştir:

وَحَلَّتْ سُلَيْمِي بَطْنَ قَوِّ فَعَرَعَرَا      سَمَّا لَكَ شَوْقٌ بَعْدَمَا كَانَ أَقْصَرَ  
مُجَاوِرَةً غَسَّانَ وَالْحَيِّ يَعْمُرًا      كِنَانِيَّةً بَانَتْ وَفِي الصَّدْرِ وَدُّهَا  
لَدَى جَانِبِ الْأَفْلَاحِ ۱۱ مِنْ جَنْبِ تَيْمَرَا      بَعِينِي ظُعُنُ الْحَيِّ لَمَّا تَحَمَّلُوا

1- *Uzaklaştıktan sonra sana olan arzum kat kat arttı. Süleymâ da Kavv ve 'Ar'ara'da ikamet etmişti.*

2- *O Kinânelidir, sevgisi gönülde olduğu halde uzaklaştı. Gassâniler'e komşu, Ya'muriyye bölgesi.*

3- *Göç yüklenip kervan yola çıktığında onları izledim. Teymur vadisi, derelerinin kenarından yola koyuldular.*

İmruülkays, kavmi ile yolculuğu esnasında devenin hevdecindeki<sup>12</sup> sevgilisinin salınarak gidişini bahçelerde boyları semaya uzanan Devm<sup>13</sup> ağacının rüzgârla sağa sola salınmasına ve geminin dalgalarda yalpalanarak ilerlemesini ufukta sağa sola dalgalanan serapla eşdeğer olarak değerlendirmiştir. Yine sevgilinin gidişi Safa ve Müşakkak kalelerinin yakınında yurt tutmuş İbn Yâmin oğullarının sanki suyun içine dikilmiş de boyu uzamış, dalları ve meyvesi oldukça çok olduğu halde ulaşılamayan hurma ağaçlarının meyvelerine benzetmiştir. Bütün bu tasvirler, sevgilinin gidişine muhteşemlik katıyor izlenimi vermektedir. Ancak sevgilisi Süleymâ'ya bir daha ulaşamayacağı gerçeği ile yüzleşmek zorunda kalan İmruülkays, tasvirleriyle Süleymâ'dan kesin olarak ayrıldığını vurgulamıştır. Arka planda gönlü virane olan İmruülkays'ın güler misin, ağlar mısın, dedirten duygusallığı şöyledir:

<sup>11</sup> İflâc (إفلاج): Kelime anlamı ile anlaşılması mümkün ise de (İmruü'l-Kays, *Divânü İmruü'l-Kays*, 56) büyük bir bölgenin adı olarak da anlamak mümkündür. Bk. Abdullah b. 'Abdu'l-'Aziz Âl Muflih'l-Cezâlin, *Târihu'l-Eflâc ve hadâratuhâ* (b.y.: y.y., 1413/1992).

<sup>12</sup> Hevdec: Deve üzerine yerleştirilen ve rahat bir seyahat ortamı sağlayan özel bölmeli yer. Bk. Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Deve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/223.

<sup>13</sup> Hurma gibi uzun boylu bir ağaç çeşididir. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânü İmruü'l-Kays*, 58.

حَدَائِقَ دَوْمٍ أَوْ سَفِينًا مُقَيَّرًا      فَشَبَّهْتُهُمْ فِي الْآلِ لَمَّا تَكَمَّشُوا  
دُوَيْنَ الصَّفَا اللَّائِي يَلِينُ الْمُشَقَّرَا      أَوْ الْمَكْرَعَاتِ مِنْ نَخِيلِ ابْنِ يَامِنَ  
وَعَالِينَ فَنَوَانَا مِنَ الْبُسْرِ أَحْمَرَا      سَوَامِقَ جِبَارٍ أَثِيثٍ فُرُوعُهُ

- 4- Gözden kaybolmaya başlamalarımı serapta Devm bahçelerinden geçip gitmeye veya suyun üzerinde bir geminin yüzüp gidişine benzettim,  
5- Veya İbni Yâmin'in<sup>14</sup> suyun içine dikilen hurmalarına Safa kalesinin<sup>15</sup> berisinde, Muşakkar kalesinden<sup>16</sup> sonra  
6- Hurmalar ulaşılamaz, oldukça yüksek dallı ve ham hurmaları kızarmış.

Yâmin kabilesinden, Benû Rabdâ kolunun, kılıçlarıyla sevgiliye kalkan oluşları da şairin sevgilisine ulaşılmamasına engeldir. Bütün bu ulaşılmaz duvarların ardında, İmrüülkays sevgilisinin ayrılışıyla ona tekrar kavuşma ümidini kaybetmenin verdiği yıkılmışlık hislerini ifade eder. Ayrıca Yâmin kabilesinden Benû Rabdâ kolunun sağladığı koruma ile sevgilisi Süleymâ'nın gideceği yere güvenli bir şekilde varacağını da şöyle anlatır:

حَمَّتَهُ بَنُو الرَّيْدَاءِ مِنْ آلِ يَامِنَ      بِأَسْيَافِهِمْ حَتَّى أَفْرَ وَأَوْقِرَا

- 7- Yâmin kabilesinden Benû Rabdâ Oğulları<sup>17</sup> kılıçlarıyla onu korudu da (göçme) kararı onanarak, sonunda develer yüklendi.

İmrüülkays, sevgilisi Süleymâ'nın gidişini anlatmaya devam eder. Benû Rabdâ Oğulları, hurma ağaçlarının çiçeklenip meyveye durması ve hurmaların olgunlaşmasından memnundur. Hurma ağaçlarının ürün

<sup>14</sup> İbnü Yâmin (İbnü Yâmin): Safa ve Muşakkar kalelerinin yakınında yurt tutmuş bir kavimdir. En uzun ve en güzel hurmalıkları ile bilinir. Bk. Vefâ Süleymân 'Ali el-'Alyân, *el-İrtihâlu fi'ş-ş'ri'l-Câhili (Dirâsetü'n-nakdiyye)* (Cidde: Câmi'atu'l-Melik 'Abdu'l-'Azîz, Külliyyetu'l- Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 62.

<sup>15</sup> الصفا (Safa): Kasr-ı Muşakkar yakınlarında bulunan, Tarafe b. 'Abd'in öldüğü kaledir. Yemâme tarafında bulunan bir kasırdır. El-'Âmrî, *İmrüül-Kays b. Hucr: Rihletuhu ile'ş-şarkı ev ile'l-garb*, 155; <https://www.spa.gov.sa/ar/830d542271?type=news&uuiid=830d542271>.

<sup>16</sup> قصر المشقر (Kasr-ı Muşakkar): Daha önceki dönemlerde حصن هجر (Hisnu Hicr), Cahiliye döneminde M. 20 yılında inşa edilmiş bir kaledir. Eyyâmü'l-'Arap'tan olan Yevmu'l-Muşakkar Savaşı'nda Arapların kazandığı zaferden sonra Kasr-ı Muşakkar olarak isimlendirilmiştir. Yemâme tarafında bulunan bir kaledir. Bk. el-'Âmrî, *İmrüül-Kays b. Hucr: Rihletuhu ile'ş-şarkı ev ile'l-garb*, 155; <https://www.spa.gov.sa/ar/830d542271?type=news&uuiid=830d542271>.

<sup>17</sup> Habeşli bir kavimdir. Bk. El-'Alyân, *el-İrtihâlu fi'ş-ş'ri'l-Câhili (Dirâsetü'n-nakdiyye)*, 63.

bolluğu ve meyvelerinin olgunlaşıp dallarının eğilmesiyle işçi ceylânlar<sup>18</sup> hurma ağaçlarının meyvesini devşirmek için bir araya gelirler. Bu güzellik karşısında gören gözler bakakalır. Bütün bu güzellikler bir yana, bu yolculuk Sakif'te mermer taşın üstünde süslü resimlerin Müzbid-i Sâcûm Vadisi'nin üzerine süslemeli kumaş giydirmesine benzer. Bütün bu tasvirlerinin muhteşemliği İmruülkays'ın sevgilisine karşı duyduğu muhabbet ve sevgi hislerinin derinliğinin göstergesidir. O, duygu harmonisini şöyle nazma aktarır:

وَأَكْمَامُهُ حَتَّى إِذَا مَا تَهَصَّرَا	وَأَرْضَى بَنِي الرَّيْدَاءِ وَأَعْتَمَّ زَهْوُهُ
تَرَدَّدُ فِيهِ الْعَيْنُ حَتَّى تَحْبِرَا	أَطَافَتْ بِهِ جِبْلَانُ عِنْدَ قَطَاعِهِ
كَسَامُزِيدِ السَّاجُومِ وَشِبَا مُصَوَّرَا	كَأَنَّ دُمَى سَقْفٍ عَلَى ظَهْرِ مَرْمَرٍ

8- Hurma ağaçlarının çiçeklenmesi ve hurma tanelerinin olgunlaşmasıyla dallarının eğilmesi Benû Rabdâ Oğullarım keyiflendirdi.

9- Hurmanın bulunduğu yerde ceylânlı işçiler meyvesini devşirmek için toplanmıştır. Hurmaların güzelliğine tekrar tekrar bakan gözler bakakalır.

10- Sanki Sakif'te<sup>19</sup> mermer taşının üzerindeki mücevherlerle süslü resimler, Müzbid-i Sâcûm Vadisi'ne renkli, süslemeli kumaş giydirmiştir.

Aşağıdaki beyitlerde, “bir elin yağda bir elin balda olduğu” rahat bir ortamda yapılan yolculuk tasviri yapılmaktadır. Bu yolculuğun kahramanı kadınlardır ve kervanın onur konuğu İmruülkays'ın gözdesi Süleymâ'dır. Kadınlar bu yolculukta korunma ve geçim derdi düşünceleri olmadan yakut ve özel tasarım altınla ziynetlenmişlerdir. Nasıl Himyerî hokkasından<sup>20</sup> keskin misk kokusu etrafa yayılıyorsa, kadınların sürdükleri Senâ kokusunun da etrafa güzel koku yaydığını İmruülkays şöyle dile getirmiştir:

عَرَائِرٌ فِي كِنٍّ وَصَوْنٍ وَنَعْمَةٍ	يُحَلِّينَ يَا فَوْثًا وَشَدْرًا مُفَقَّرَا
وَرِيحٌ سَنَا فِي حُقَّةٍ حَمِيرِيَّةٍ	تُخْصُ بِمَفْرُوكٍ مِنَ الْمِسْكِ أَدْفَرَا

<sup>18</sup> جيلان (Ceylân): İran kirasının Bahreyn taraflarından işçi olarak getirdiği kişiler topluluğudur. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 58.

<sup>19</sup> سَقْفٌ : Mermere nakşedilmiş resimlerin bulunduğu yerin adıdır. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 58.

<sup>20</sup> الحقة: Ahşap veya fildişinden yapılan kadınların ziynet eşyalarını sakladığı, özellikle koku sakladığı kaptır. Hokka Himyerî krallarıyla özdeşleşmiştir. Bk. Mahir Ahmed 'Ali Mebidayn, *Mazâhiru'l-hadârati'l-mâddiyyeti fi ş-i'rî'l-Câhili* (Ürdün: Câmi'atu'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2002), 59-60.



11- Zamandan asude olarak, bolluk ve güvendedir. Yakut ve dörtgen şeklinde kalıba dökülmüş altınla ziynetlenmişler.

12- Himyeriye hokkasındaki Senâ kokusundan<sup>21</sup> sürmüşler keskin misk kokusunun esintisi tercih edilerek.

Aşağıdaki beyitte özellikle kadınlar için vazgeçilmez olan güzel kokular yanında buhurlar zikredilir. Zikredilen bu kokular bân,<sup>22</sup> lübnâ kokuları yanında ülvîy,<sup>23</sup> rend ve kibâ<sup>24</sup> Hind buhurlarıdır. Bu kokuları kullanan İmruülkays'ın sevgilisi Süleymâ'nın da aralarında bulunduğu kadınların Senâ kokusunun yanında diğer koku ve buhurları da kullandıklarını o şöyle dile getirir:

وَرِنْدًا وُلْبَنَى وَالْكِبَاءَ الْمُقْتَرَا وَبَانًا وَأُلْوِيًّا مِنَ الْهِنْدِ دَكِيًّا

13- Hind'den rayihalı bân ve ulvîy, rend<sup>25</sup> ve lübnâ,<sup>26</sup> kibâ ateşe maruz kalınca buharlaşır.

Cahiliye toplumunda belli bir süreye kadar rehin bırakılarak borçlanıldığında, zamanı gelen borcun ödenmemesi halinde rehin bırakılan şeyin geri alınması mümkün olmuyordu. Aşağıdaki beyitte o dönemdeki bu genel geçer duruma atıfta bulunulmuştur. Bu kadınların arasında bulunan sevgilisi Süleymâ giderken İmruülkays'ın kalbini alıp götürmesi bir anlamda duygularının da kaybolması anlamına gelmektedir. Kadınların kendisini seven erkeklerden kolayca ayrılmamaları beklenirken, Süleymâ'nın böyle kolay bir şekilde ayrılması İmruülkays'ı oldukça sarsmıştır. Süleymâ İmruülkays'tan ayrılmış, aralarındaki duygu birliğini kesip atmıştır. Buna göre tekrar bir araya gelmeleri mümkün değildir. Süleymâ'yı geri dönüşü olmayacak şekilde kaybetme duygusunu İmruülkays şöyle ifade eder:

سُلَيْمَى فَأَمْسَى حَبْلَهَا قَدْ تَبَتَّرَا غَلَقْنَ بَرَهْنَ مِنْ حَبِيبٍ بِهِ أَدَعَتْ

<sup>21</sup> İbn Ebî'r-Rebî', "Tefsîru'l-Kitâbu'l-'Azîz ve İrâbuhu", 1/320. Erişim Tarihi: 02.02.2024.

<sup>22</sup> البان: Güzel kokulu bir ağaç türüdür. Bk. شجرة-البان- Erişim Tarihi: 08.01.2024

<sup>23</sup> الأوي: Ağacı ve kokusu kaliteli ağaç. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 60.

<sup>24</sup> الكبَاء: Subayciyye lehçesinde bir ağaç çeşididir. Ateşte yanınca güzel kokusu yayılır. Ahşap kaplar tütsülendiğinde güzel kokusu siner. Bk. Nûrâ 'Ali Yüselim Sahrân, "Hudûru'l-Lehçeti'-Subeyciyyeti fi's-Şi'ri'l-Câhili (Melâmihi ve Delâlâtü ve Ta'kîbatu)", *Aden Üniversitesi Beşeri ve Toplumsal Bilimler Dergisi* 1/3 (2020), 283-303.

<sup>25</sup> الرند: Güzel kokulu bir ağaç. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 60.

<sup>26</sup> البني: Bir çeşit koku. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 60.

14- Kendisini sevenin kalbini götürdü ve sahiplendiler. Bahane ileri sürerek Süleymâ benden ayrıldı ve aradaki bağ da kopmuş oldu.

Aşağıdaki beyitlerde kendisi hakkında “Daha önce onun bir sevgilisi vardı.” diyerek üçüncü tekil şahıs dili kullanır. İmruülkays muhafızlara fark ettirmeden örtülerle kapatılmış sevgilisinin çadırına baktığını, ancak beklenmedik bir şekilde ona uzaktan bakış atabildiğinde kalp atışlarının arttığını itiraf eder. Sevgiliye ulaşmak istediği halde ulaşamamasının heyecanıyla birlikte üzüntü hissini de dile getirir. O, bu hissini sarhoş olmaktan korkan bir sarhoşun, içki içmekten hoşlandığı ve arzu ettiği halde içki içmekten kaçınmasına benzetir:

وَكَانَ لَهَا فِي سَالِفِ الدَّهْرِ حُلَّةٌ      يُسَارِقُ بِالطَّرْفِ الْخَبَاءَ الْمُسْتَرًّا  
إِذْ نَالَ مِنْهَا نَظْرَةً رُبِعَ قَلْبُهُ      كَمَا دَعَرَتْ كَأْسُ الصُّبُوحِ الْمُخَمَّرًا

15- Onun önceki zamanda bir sevgilisi vardı. Saklanarak gizliden gizliye bakış atıyordu.

16- Ona baktığında tıpkı mayalı sabah kadehinin paniğe kapıldığı gibi kalbi titrerdi. Sarhoşun sabahın içki kadehinden ürktüğü gibi.

Sarhoş, akıl kuvvetine dayanarak yere düşmeden ayağa kalkarak yapması gereken işlerini nasıl yaparsa, Süleymâ'nın aşkından sarhoşa dönen İmruülkays'ın da duygularına hâkim olarak kendisini toparlaması gerektiği sonucuna varır. Bu beyitten sonra artık Süleymâ defterini kapatan İmruülkays kasidesine şöyle devam eder:

تَرَاشِي الْفُؤَادُ الرَّخْصَ أَلَّا تَخْتَرَا      نَزِيفٌ إِذَا قَامَتْ لِوَجْهِ تَمَائِلَتْ

17- Sarhoş, bir sebeple ayağa kalktığı anda sendeler, sarhoş olmasın diye aklının kandırmasıyla.

İmruülkays da aynı durumda olan sevgilisinin uzağa giderek ondan ayrıldığını ve başkasını seveceğini düşünür. Bu düşünce İmruülkays'ın başka bir sevgili bulması için bir bahanedir. İmruülkays kasidenin başından bu yana hatırasını zikrettiği, övdüğü sevgilisi Süleymâ'yı bir kenara bırakarak bir diğer sevgilisi Esmâ'yı gündeme getirir.<sup>27</sup> Yeni

<sup>27</sup> İmruülkays'ın normal hayatında ve şiirlerinde kadınların her zaman öncelikli yeri olmuştur. İnceleme konumuz olan bu kasidesinde de beş sevgilisinin ismini şu beyitlerde zikretmiştir: 1. beytinde Süleymâ, 18. beytinde Esmâ, 43. beytinde Bint 'Afzerâ, 45. beytinde Ümmü Hâşim ve Besbâse bint Yeşkürâ. Bu yolculuğu özelinde düşündüğümüzde İmruülkays babasının intikamını almak için oradan oraya seyahat eden bir süvaridir ve babasının intikamını alana

sevgilisi Esmâ'ya aba altından sopa göstererek, eğer sen de Süleymâ gibi yaparsan senin de pabucunu dama atarım, uyarısını şöyle dile getirir:

سُبَيْدِلُ إِنِ أَبَدَلْتُ بِالْوَدِّ آخَرَ  
أَسْمَاءُ أَمْسَى وَدُّهَا قَدْ تَغَيَّرَا

18- *Ey Esmâ! Onun (Süleymâ'nın) sevgisi değişmişti. Sen (sevgini) başka bir sevgiyle değiştirmiş isen biz de (sevgimizi başka bir sevgi ile) değiştiririz.*

Şam yakınlarında bulunan Hamalâ<sup>28</sup> ve Evcarayı<sup>29</sup> geride bırakan İmruülkays sevgiliye kavuşma umudunun tükenmişliği ve gurbet acısının zirveye ulaştığı hissi yanında içinde bulunduğu yolculuğun zorluğu ile başa çıkma derindedir. Böyle bir anda geride bıraktığı erdemli aile, akraba ve dostlarını hatırlayarak kendisini motive etmek ister. Ancak bunu başaramamanın yıkılmışlığını hisseder. Çünkü Havrân<sup>30</sup> ufukta görünmüştür. Ne var ki ufka şöyle bir baktığında muhayyilesinde hatırladığı eş, dost, akraba ve sevgilisinden eser yoktur. Bu duygularını aşağıdaki beyitlerde şöyle yansıtır:

عَلَى خَمَلَى حُوصُ الرِّكَابِ وَأَوْجَرَ  
تَدَكَّرْتُ أَهْلِي الصَّالِحِينَ وَقَدْ أَتَتْ  
نَظَرْتُ فَلَمْ تَنْظُرْ بَعِينِكَ مَنْظَرًا  
فَلَمَّا بَدَتْ حَوْرَانُ فِي الْآلِ دُنْهَا

19- *Çökük gözülü binek hayvam Hamalâ'ya ve Evcera'ya ulaştığında erdemli ailemi hatırladım.*

20- *Sevgilisi değil de Havrân serapta görüldüğünde gözlerinle baktığında bir manzara göremezsin.*

Duygusal bocalamalarla yoluna devam eden İmruülkays Hamâ ve Şeyzera'yı geçtikten sonra sevdiklerini hatırlamanın bir faydası olmadığına kendisini inandırmaya çalışır. Krallığını kurma sevdasıyla

kadar bazı şeyleri yapmayacağına dair yaptığı yemininde kadınlar ile ilgilenmeyeceği de vardır. Dolayısıyla kasidesinde isimlerine yer verdiği kadınlarla gerçek aşk yaşayıp yaşamadığını kesin olarak belirlememiz mümkün değildir. Ancak İmruülkays, intikam hırsıyla yaptığı yolculuklarda zevk ve eğlenceyi bir kenara bıraktığı anlaşılmaktadır. Bunun bir yansıması olarak bu kasidesinde ve diğer kasidelerinde farklı isimler zikrederek kadın tasvirlerine yer verdiği düşünülmüştür. Diğer taraftan ilk 16 beyitte ismini zikrettiği Süleymâ, kasidede ön plana çıkarıldığı göz önüne alındığında; Süleymâ'nın gerçek aşkı olduğu, diğer isimlerin ise müstear olduğu da muhtemeldir. Detaylı bilgi için Bk. Gâzî Tuleymât - İrfân 'Aşkar, *el-Edebi'l-Câhiliy -kadâyâhu- aġrâduhu- a'lâmuhu-funûnuhu* (Dımaşk: Dâru'l-İrşâd, 1992), 241-244; İbrahim Aydın, *İbnu'l-Mutez ve Şiiri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 227.

<sup>28</sup> خَمَلَى: Şam tarafında bir yer adı. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 61.

<sup>29</sup> أَوْجَرَ: Şam tarafında bir yer adı. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 61.

<sup>30</sup> حَوْرَان: Şam'da bir şehir. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 61.

çıkıldığı bu çileli yola devam etmekten başka bir yol bulunmadığını dile getirdikten sonra kasidesine şöyle devam eder:

عَشِيَّةً جَاوَزْنَا حَمَاةً وَشَيْرًا      تَقَطَّعَ أَسْبَابُ اللَّبَانَةِ وَالْهَوَى

21- *Arzu ve isteklere ulaşmanın yolları kapandı. Akşam Hamâ ve Şeyzera'yı geçtik ilerleyerek.*

O günkü şartlarda oldukça sıkıntılı bir yolculuk yapan İmruülkays'ın bir kısım yol arkadaşı tarafından ihanete uğradığı, bir kısım yol arkadaşının ise her şeye rağmen Rum kayserine giden yolda kendisine sadık kaldığı anlaşılmaktadır. İmruülkays yarı yolda kendisini yardımsız bırakanların kendisine yetişmelerini bekleyip özür dilemelerini beklemeden, bir an evvel Rum kayserinin yardımını yanına alarak krallığını kurmak için sabırsızlanmaktadır. İmruülkays yanında olanlarla bu yolculuğa odaklanmış ve kendisine sadakatle bağlı kalanların sadakatini şöyle övmüştür:

أَخُو الْجُهْدِ لَا يُلَوِّي عَلَيَّ مِنْ تَعَدَّرًا      بِسَيْرٍ يَضِجُ الْعَوْدُ مِنْهُ يَمْنُهُ

22- *Yolculuktan geri dönmek için yaygara koparanlar var. Gayret sahibi dost iyilik yapar, özür beyan edenin özür dilemesini beklemez.*

İmruülkays kendine ihanet edenleri hatırlayarak daha fazla moralini bozmak istemez. Aksine yolculuğuna yoğunlaşmak ister. Bunun için daha önce yaptığı nice zahmetli yolculuklarının yanında, kadınlarla yaptığı zahmetsiz yolcuğunu kasidesinde dillendirir. İmruülkays bu yolculukta kadınların, ılgın ağaçlarının bulunduğu yerde ihtiyaç molası verdikleri yerleri de şöyle zikretmiştir:

وَلَمْ يَنْسِنِي مَا قَدْ لَقِيتُ ظِعَانًا وَخَمْلًا لَهَا كَالْقَرِّ يَوْمًا مُخَدَّرًا  
وَدُونَ الْعَمِيرِ عَامِدَاتٍ لِعَضُورًا      كَأَثَلٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ مِنْ دُونِ بَيْشَةَ

23- *Unutma ki birçok çileli ve hevdece yükleri hafif olan kadınlar alayında rahat yolculuklar yaptım.*

24- *Vadilerdeki ılgın ağaçları gibi Bîşe ve Gumeyre'den başka Gazvere'ye yöneldiler.*

Nihayetinde maziye takılıp kalmanın bir faydası olmadığını düşünen İmruülkays, bu yolculuğu bitirmesi gerektiğini ve mazideki güzel hatırasından aldığı ibreti hatırlar. Böylece hissettiği psikolojik rahatlama ile kadınlarla beraber yaptığı yolculukta nasıl kadınlar dere

tepe aşırıp gittilerse aynı şekilde kendisine düşenin de deveye yol vermek olduğunu düşünür. Bunun için bardağın dolu tarafını gören İmruülkays, aşağıdaki 6 beyitte devesini över. Devesinin kızgın sığağa rağmen hızlı yol alışı dillere destandır. Adeta devesinin kolonuna bağlı bir kedi vardır. Bu kedi deveyi patileriyle tırmalayarak hızlanmasını sağlamaktadır. Devesinin bu hızlı yürüyüşünde ayaklarının altından fırlayan taşlar solak birinin attığı taşlar gibi sağa sola fırlar. Ancak devesinin ayakları esnek olduğundan bu kesici ve sivri taşlara rağmen ayaklarının kılının dahi zarar görmediğini dillendirir. Devesinin ayağının altından uçuşan taşlar sarrafların sahtesini gerçeğinden ayırmak için attıklarında kalp dirhemlerin çıkardığı ses gibi yere çarpar. O, kasidesine yansıyan gurur verici benzetmeleri şöyle ifade etmiştir:

ذَمُولٌ إِذَا صَامَ النَّهَارُ وَهَجَرَ	فَدَعُ ذَاوَسَلَّ الِّهَمَّ عَنكَ بِجَسْرَةٍ
إِذَا أَظْهَرْتَ تُكْسِي مَلَاءٌ مُنْشَرًا	تُقَطِّعُ غَيْطَانًا كَأَنَّ مُتُونَهَا
تَرَى عِنْدَ مَجْرَى الضَّفِيرِ هَرًا مُشَجَّرًا	بَعِيدَةً بَيْنَ الْمُنْكَبِينَ كَأَنَّهَا
صِلَابَ الْعَجِيِّ مَلْتُومَهَا غَيْرَ أَمْعَرَا	تُطَايِرُ ظُرَّانَ الْحَصِيِّ بِمَنَاسِمِ
إِذَا نَجَلْتَهُ رِجْلَهَا خَدْفٌ أَعْسَرَا	كَأَنَّ الْحَصِيَّ مِنْ خَلْفِهَا وَأَمَامِهَا
صَلِيلٌ زُبُوفٌ يُنْتَفِدْنَ بَعْبَقْرَا	كَأَنَّ صَلِيلَ الْمَرُوِّ حِينَ تُطَيِّرُهُ

25- Bırak maziyi! Kendi gam ve kederinden uzaklaş da hızlı deveni sür, gün ortasında sıcak bastırduğunda.

26- Basık arazileri aşar geçer, adeta öğlen sığağı sarp arazilere yayılmış da giydirilmiştir.

27- Devenin omuzları geniştir. Sanki kolona bağlanmış bir kedi görürsün.

28- Öyle hızlıdır ki toynaklarıyla sivri taşlar uçuşur, yetim devenin derisinin sıkılığından kolları bile düşmemiştir.

29- Sanki arkasından ve önünden devenin ayağının fırlattığı taşları solak kişi savurmuştur.

30- Uçtuğunda taşların çarpışma sesi sarrafın 'Abkara'da<sup>31</sup> kalp dirhemleri ayırırken çıkan ses gibidir.

İmruülkays, mevcut durumda olumsuzlukları görmekten kendini

<sup>31</sup> بَعْبَقْرَا: Yemen'de sahte dirhemleriyle meşhur bir yerdir. Sahte dirhemde bulunan bakır oranı çok olduğundan çıkardığı sesin daha fazla olmasıyla gerçek dirhemden ayırt edilebilmektedir. Bk. İmruül-Kays, *Divānu İmruül-Kays*, 64; el-'Alyân, *el-İrtihâlu fi'ş-ş'ri'l-Câhili*, 69.

uzak tutarak devesinin hızıyla övünmüştür. Belli ki at sahibine göre kişnediğinden böylesine hızlı bir devenin olağanüstü yeteneklere sahip bir binicisi olması gerekir. O yetenekli süvari İmruülkays'tan başkası değildir. Hızını alamayan şair, üçüncü tekil şahıs zamiri kullanarak konuyu o devenin süvarisine getirir ve kendisini övmeye başlar; o devenin süvarisinden yani kendisinden övgüyle bahseder. Kendisini dönemin erdemli davranışlarını sergileyen bir genç olarak tanıtır. Böylece Esed kabilesine karşı Konstantiniye kayserinden yardım istemek üzere çıktığı bu çileli yolda İmruülkays, ezeli düşmanını yıpratmak ve gözdağı vermek için psikolojik savaşı çoktan başlattığını şöyle ifade eder:

أَبْرَ بِمَيْتَاقٍ وَأَوْفَى وَأَصْبَرَ  
عَلَيْهَا فَتَيَّ لَمْ تَحْمِلِ الْأَرْضُ مِثْلَهُ  
بَنِي أَسَدٍ حَزَنًا مِنَ الْأَرْضِ أَوْعَرَ  
هُوَ الْمُنْزِلُ الْأَلَّافِ مِنْ جَوِّ نَاعِطٍ

31- O devenin üzerinde bir genç vardır ki yeryüzü onun gibi anlaşmaya sadık, vefalı ve oldukça cesaretli birini taşımamıştır.

32- O genç Cevv'de<sup>32</sup> bulunan Nâ'ıt<sup>33</sup> Kalesi'nden binlercesini aşağı indirmiştir. Ey Benû Esed! Sarp arazide oturun, engembeli yerlerde korunun (ama kurtulamazsınız benden).

Psikolojik savaşı sürdüren İmruülkays, Esed kabilesine karşı Yemen'de kavmiyle savaşmayıp Rum kayserinden yardım istemesinin sebebini açıkladıktan sonra, "İsteseydim kavmim ve dostlarımla Himyer topraklarına saldırırdım. Fakat ben Esed kavmini elden ayaktan düşürmek, onlara kara çalmak ve Rum kayserinin savaşımında yanımda olmasıyla şerefimi artırmak için ondan yardım istedim." der ve duygularını şöyle ifade eder:

وَلَوْ شَاءَ كَانَ الْعَزْوُ مِنْ أَرْضِ حَمِيرٍ  
وَلَكِنَّهُ<sup>34</sup> عَمَدًا إِلَى الرُّومِ أَنْفَرًا

33- Eğer o (genç) isteseydi Himyeri yurdunda savaş olurdu, ama o (Rum'u savaşına davet etmek için veya askeri yardım istemek üzere) Rum'a yöneldi.

<sup>32</sup> جَوِّ: Yemâme'de bir yer adıdır. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 65; 69.

<sup>33</sup> نَاعِطٌ: Hemdân yurdunda bir kaledir. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânu İmruü'l-Kays*, 65.

<sup>34</sup> Beytin birinci satırında faili İmruülkays iken ikinci satırında (أَنْفَرًا) zamirinin İmruülkays için Rum kayserine mektup yazarak onun Konstantiniye'ye gitmesini sağlayan Gassâni Kralı Hâris b. Ebî Şemir olduğu ifade edilmiştir. Bk. Berrû Tevfik, *Târihu'l-'Arabi'l-kadim* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1417-1996), 161.

Yol arkadaşlarından biri de kendi gibi şair olan ‘Amr b. Kamî’e el-Yeşkürî’dir.<sup>35</sup> Onun da Rum diyarına ulaştığında kendisi gibi vatan özlemi hissederek ağladığını o şöyle dile getirmiştir:

وَأَيْقَنَنَّ أَنَّا لَأَحِقَّانِ بِقَيْصَرَ      بَكَى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ

34- Arkadaşım Derb’i<sup>36</sup> yakından görüp, Rum diyarına vardığımızı anlayınca ağladı.

İmruülkays, vatan hasretinden dolayı ağlayan yol arkadaşı ‘Amr b. Kamî’e el-Yeşkürî’yi teselli etme ihtiyacı hisseder ve ona Kayser’den yardım alarak Esed kabilesine karşı savaşıp onlardan alacakları topraklar üzerine krallığını yeniden kuracaklarını hatırlatır. Böylece İmruülkays, yüreğinde hissettiği krallık umudunu yol arkadaşına da hatırlatma kabilinden şöyle söyler:

نُحَاوِلُ مُلْكًا أَوْ نَمُوتُ      فَقُلْتُ لَهُ لَأَتَّبِكَ عَيْنِكَ إِنَّمَا فُتِعْدَرَا

35- Ona dedim ki: Gözlerin ağlamasın. Biz, ancak krallık için çalışıyoruz. Bu olmazsa da ölürüz veya (bu konuda “Uğraştık ama başaramadık” diyebileceğimiz) bir mazeretimiz olur.

Daha sonra İmruülkays, katetmeye çalıştıkları yol hakkında bilgi verir. Devamla kendisinin ve beraberinde olanların çileli yola girdiklerini, takip ettikleri yolun sıradan bir yol olmadığını, bu yolda yaşlı develerin çile çekmemek için garip sesler çıkardığını söyledikten sonra böyle bir yolu ancak kuyruğu kesik Berberî atlarının ve posta atlarının kat edebileceğini şöyle ifade eder:

بَسِيرٍ تَرَى مِنْهُ الْفُرَاتِقُ أَزُورًا      وَإِتِي زَعِيمٍ إِنْ رَجَعْتُ مُمْلَكًا  
إِذَا سَافَهُ الْعَوْدُ النَّبَاطِيُّ جَرَجَرًا      عَلَيَّ لَأَحِبُّ لَأُيَهْتَدِي بِمَنَارِهِ

36- Bu zahmetli yolculuktan kral olarak (kavmime) dönersem kesinlikle ben liderim, kılavuzun bir yöne meylettiğini görürsün.

37- İşareti olmayan bir yolda yaşlı Nebat develeri çileli yola gitmemek için gürültü yapar.

Arkadaşı ‘Amr b. Kamî’e’yi psikolojik olarak rahatlatmaya devam eden

<sup>35</sup> Kasidenin 34. beytinde İmruül’-Kays’ın arkadaşım diye söz ettiği yol arkadaşı ‘Amr b. Kamî’e el-Yeşkürî’dir. Bk. İmruül’-Kays, *Divânu İmruül’-Kays*, 65.

<sup>36</sup> الدربُ: Acem ve Arap memleketleri arasında bulunan bir yer adıdır. Bk. İmruül’-Kays, *Divânu İmruül’-Kays*, 65.

İmruülkays, Arapların değerli gördükleri atların özelliklerini zikrederek, yolculuğun zorluk derecesini anlatmak için bu cins atların yüzlerinden aşağıya doğru terler aktığını belirtir ve bu atların böyle zorluk derecesi yüksek yolları katedebileceğine dikkat çeker. Süvarisinin bu özelliklere sahip bir atın rahvan yürümesi için ne yapması gerektiğini anlatır ve bu şiiri dinleyenleri sanki o anları yaşıyormuş gibi hissederek olayın içine şöyle çeker:

بَرِيدَ السُّرَى بِالْبَلِّلِ مِنْ حَيْلِ بَرِيرَا      عَلَى كُلِّ مَقْصُوصِ الذَّنَابِيِّ مُعَاوِدِ  
تَرَى الْمَاءَ مِنْ أَعْطَافِهِ قَدْ تَحَدَّرَا      أَقْبَبَ كَسْرِحَانَ الْعُضِيِّ مُتَمَطِّرِ  
مَشَى الْهَيْدَبِيِّ فِي دَفِّهِ نَمَّ فَرَفَرَا      إِذَا زُعْتَهُ مِنْ جَانِبَيْهِ كَلْبِهِمَا

38- Berberî atlardan posta götürmede gece boyu yol alan, tekrar tekrar kullanılan, kuyruğu kesik her bir atın üzerinde.

39- Kurt gibi karmı boş, karmı zayıf ve beli ince yolculuğun çilesinden terleri yüzünden aşağıya doğru aktığını görürsün.

40- Hızlı gitmesini istediğinde ve zapt etmek için bir tarafa dizginlerini çektiğinde, salına salına yürür, ardından ağızındaki gemi hareket ettirir.

İmruülkays, arkadaşı ‘Amr b. Kamîe’nin sakinleştiğini görmüş olmalı ki yanında bulunanlara böylesine çileli yolculuğun çilesini unutturmak, hoş vakit geçirmeleri, kendisini ve diğerlerini stresten uzak tutmak için onlardan şarkılar söylemelerini ister. O, şarkı söyleyenlerin ayak damarlarının elastikiyetiyle toynakları yere tam olarak oturan binitler üzerinde olduklarını şöyle aktarmıştır:

عَلَى جَلْعَدٍ وَاهِي الْأَبَاجِلِ أَبْتَرَا      إِذَا قُلْتَ رَوْحَنَا أَرَنَّ فُرَاتِقُ

41- Bizi rahatlat dediğimde yanında bulunanlar, kuyruğu kesik, dayanıklı ve ayak damarları esnek binitlerin üzerinde şarkı söylerler.

Şair yurdundan uzaklaşıp tanımadığı ve bilmediği Ba‘lebekke’ye ulaşmıştır. İmruülkays, Ba‘lebekke’den sonra ulaştığı Humus’un kırsal bölgesi İbn Cüreyc’de bilinmemesi ve tanınmamasından dert yanmış, gurbette olmanın hüznünü şöyle dile getirmiştir:

وَلَا ابْنَ جُرَيْجٍ فِي فُرَى حِمَصٍ أَنْكَرَا      لَقَدْ أَنْكَرْتَنِي بَعْلَبُكَ وَأَهْلَهَا

42- Ba‘lebekke halkı ve Humus’un kırsal İbn Cüreyc de beni tanımadı.

İmruülkays ve beraberindekiler yağacak yağmura bakarak kendilerini avutmak isterler. Yağacak yağmurun sevdiklerinin bulunduğu yurtlara



yağması onlara manevî bir kuvvet verirken İmrüülkays, sevgilisi Binti 'Afzera'ya olan hasret ve özlemini gidermenin bir çaresi olmadığını söyler. Ayrıca İmrüülkays, gönül yarasına deva bulmanın imkânsızlığına vurgu yapar. Sevdiği kadınların iffetine dikkat çeken İmrüülkays, onların zarafet ve güzelliğini şu şekilde kelimelere dökmüştür:

وَلَا شَيْءَ يَشْفِي مِنِّي مِنْكَ يَا بِنَةَ عَفْرَا  
نَشِيمٌ يُرْوَقَ الْمُزْنَ لِأَيْنَ مَصَابِهِ  
مِنَ الدَّرِّ فَوْقَ الْإِتْبِ مِنْهَا لِأَثْرًا  
مِنَ الْقَاصِرَاتِ الطُّرْفِ لَوْ دَبَّ مُحَوَّلٌ

43- Şimşeklere bakıyoruz, yağmur bulutu nereye yağmur yağdıracak (gözlemliyoruz). Ey Binti 'Afzera! Senden başka hiçbir şey (bana) şifa veremez.

44- Bakışlarımı kocalarına çevirmiş, evlilik yaşına gelmiş kadınların üzerindeki itb<sup>37</sup> elbisesi üzerinde küçük karınca yürüse yumuşak tenlerinde iz yapar.

Ardından diğer sevgilileri Ümmü Hâşim ve Besbâse Binti Yeşkürâ'dan uzakta olmasından dolayı üçüncü şahıs dili kullanarak kendi kendine hayıflanır. “Ona yazıklar olsun.” derken kendini kastederek keşke böyle bir yola girmeseydim şimdi onların yanında olurdum dercesine özlem duygusunu şöyle dile getirir:

قَرِيبٌ وَلَا الْبَسْبَاسَةُ ابْنَةُ يَشْكُرَا  
لَهُ الْوَيْلُ إِنْ أَمَسَى وَلَا أُمُّ هَاشِمِ

45- Ona yazıklar olsun! Akşama girdiğinde ne Ümmü Hâşim'e yakındır ne de Besbâse Binti Yeşkürâ'ya.

İmrüülkays, yol arkadaşı 'Amr b. Kamî'e'yi kastederek annesinin, ona olan hasretinden ağladığını, daha önce böyle bir ayrılık yaşamadığını, dolayısıyla gurbet acısını dile getirerek yolculuğun ne denli zor olduğunu şöyle nazma aktarır:

بُكَاءٌ عَلَيَّ عَمْرٍو وَمَا كَانَ أَصْبِرًا  
أَرَى أُمَّ عَمْرٍو دَعْمُهَا قَدْ تَحَدَّرَا

46- Ümmü 'Amr'ın daha fazla sabredemeyip ağlayarak 'Amr'a göz yaşını döktüğünü görüyorum.

İmrüülkays, Konstantiniye'ye olan bu yolculuğun ne kadar uzak olduğuna dikkat çeker. Kumun altında sert zeminde biriken sudan dolayı oluşan çukurdan sağlıklı bir su elde etmek ne kadar zorsa Rum

<sup>37</sup> الإتب: Cepli ince ve yensiz bir çeşit elbisedir. Bk. İmrüü'l-Kays, *Divânü İmrüü'l-Kays*, 68.

kayserinin askeri yardımını alarak korumasını elde etmenin de o kadar zor olduğuna, bunun yanında yolculuğun zahmetine de işaret eder:

وَرَاءَ الْحِسَاءِ مِنْ مَدَافِعِ قَبْصَرًا إِذَا نَحْنُ سَرْنَا خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً

47- *On beş gün gece yol aldığımızda, kumun altındaki sert zeminde biriken suyun ardından, Rum kayserinin korumasını elde edeceğiz.*

İlaveten dedesi de dâhil en yakınlarından, hayır umduğu kimselerle ilgili olarak güvendiği dağlara kar yağdığını özellikle dile getirmiş ve adeta “Düş de gör dostunu” deyiminde kullandığımız gibi “Ben düştüm ve gördüm, anladım kimin dostum olduğunu” diye bize seslenir. Oldukça cesur bir kimse olan İmruülkays’ın yanındakiler, Fars ve Menâzir Krallıklarının gönderdiği ordular karşısında dağılmışlar ve kendisini yarı yolda bırakmışlardır. Aynı durumdan geçmişte Kinde Krallığı’nın en kudretli kralı olan dedesi Hâris b. ‘Amr da mustarıpti. İmruülkays yakındığı bu durumu daha açık ve anlaşılır bir ifadeyle kavramlaştırır: ihanet. Şair nazım yoluyla mesajını şöyle aktarır:

وَقَرَّتْ بِهِنَّ الْعَيْنَانِ بُدِّلْتُ آخِرًا إِذَا قُلْتُ هَذَا صَاحِبٌ قَدْ رَضِيْتُهُ  
مَنْ النَّاسِ إِلَّا خَانَنِي وَتَغَيَّرَا كَذَلِكَ جَدِّي، مَا أَصَاحِبٌ سَاحِبًا

48- *Bu razı olduğum, gözlerimi aydınlatan arkadaş budur dediğimde, başka bir şeyle değiştirildim.*

49- *Dedem de böyledir, insanlardan bir arkadaşla dostluk yapmaya göreyim ki ihanet etmemiş ve bambaşka bir kişiliğe dönüşmüş olmasın.*

Rum kayserine yaptığı yolculuk ve bu yolculukta karşılaştığı zorlukları dile getirmekten vazgeçerek kavmi ile övünmeye başlayan İmruülkays, Karmele Savaşından çok daha öncesinde atalarından tevarüs ettikleri şan ve şöhretlerini koruduklarını vurgular ve kavmiyle iftihar ettiğini şöyle belirtir:

وَرِثْنَا الْغَنِيَّ وَالْمَجْدَ أَكْبَرَ أَكْبَرًا وَكُنَّا أَنَا قَبْلَ غَزْوَةِ قَوْمَلٍ

50- *Biz Karmele<sup>38</sup> Savaşı’ndan önce muazzam bir bolluk ve asalet miras almış insanlarız.*

Atını zikrederek kendisiyle beraber savaşan arkadaşlarını kasteden

<sup>38</sup> *قَوْمَلٍ*: İmruü'l-Kays ve kavminin savaştığı ve yenildiği Yemen hükümdarıdır. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânü İmruü'l-Kays*, 70.

İmruülkays, ihanet edenlerin vurgusunu yaptıktan sonra Barba'îsa ve Meysera'da vefalı arkadaşlarını şükranla ve minnetle şöyle yâd eder:

مَرَّبَطَهَا مِنْ بَرِّعَيْصَ وَمَيْسَرَ      وَمَا جَبُنْتُ خَيْلِي وَلَكِنْ تَذَكَّرْتُ

51- *Atım korkmadı fakat hatırladı Barba'îsa ve Meysera'da sınıri bekleyenleri.*

İmruülkays, Barba'îsa ve Meysera'da yanında duran arkadaşlarının vefalı, kötü gün dostu olduklarını belirtmiştir. Ayrıca onların asaletine işaret ederek savaştan geri çekilmenin korkaklık veya zayıflıktan olmadığını söyleyerek gıyaben arkadaşlarını savunur. Bu durum kasidesinde savaş taktiği olarak arkadaşlarının kum yığınlarını siper alması şeklinde belirtilir. Bu gibi taktiklerle özellikle Te'zîf'te<sup>39</sup> ve Tartarâ'nın<sup>40</sup> yukarısında kazandıkları şaşalı zaferine o şöyle vurgu yapar:

بِتَأْذِفَ ذَاتِ النَّلِّ مَنْ فَوْقَ طَرْطَرًا      أَلَا رَبِّ يَوْمَ صَالِحٍ قَدْ شَهِدْتُهُ

52- *İyi bilin ki bu yerlerde nice bol kazançlı güzel (savaşlar) günler gördüm, kum yığınlarına sahip Te'zîf'te ve Tartarâ'nın yukarısında.*

İmruülkays, özellikle Te'zîf ve Tartarâ'da elde ettiği parıltılı zaferleri hatırlar. Fakat Kuzâran'da<sup>41</sup> elde ettiği zaferi oldukça güç şartlar altında elde etmiştir. Ceylanların günlük hayatlarında kaçma, koşma ve oynama gibi aktivitelerinde en çok hareket eden ve sallanan organları boynuzlarıdır. Bunun için İmruülkays, A'fera ceylanının boynuzlarında olduklarını belirterek savaş esnasında konum zikrederek mutlu olduklarını belirtmiştir. Ancak kasidenin bağlamına göre onun Te'zîf ve Tartarâ'da sanki A'fera ceylanının boynuzlarındaymış gibi savaş alanına hâkim bir tepede olduklarını da dile getirmiş olması daha uygundur.<sup>42</sup> İmruülkays, Rum kayserinin desteğini elde etmek uğruna

<sup>39</sup> بِتَأْذِفَ: Şam'da bir yer adıdır. Bk. Şerif el-Mürtezâ 'Ali b. el-Hüseyn el-Müsevi el-'Alevî, *Emâli'l-mürtedâ guraru'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1954), 1/329.

<sup>40</sup> طَرْطَرًا: Şam Münbic'te bulunan bir köyün adıdır. Bu köyde Tartara Nehri olduğu söylenmektedir. Başka bir görüşe göre Şam'da bir yer adıdır. Bk. Şerif el-Mürtezâ, *Emâli'l-mürtedâ guraru'l-fevâid*, 1/329.

<sup>41</sup> قُذَارَان: Şam'da bir köyün adıdır. Bk. Şerif el-Mürtezâ, *Emâli'l-mürtedâ guraru'l-fevâid*, 1/329.

<sup>42</sup> Şerif el-Mürtezâ, *Emâli'l-mürtedâ guraru'l-fevâid*, 1/329.

çekilen sıkıntılar ve güçlülere tahammül gösterdiklerinde krallığını kuracağından emindir. O, duygularını şöyle ifade eder:

كَأَنِّي وَأَصْحَابِي عَلَى قَرْنٍ أُعْفَرًا      وَلَا مِثْلَ يَوْمٍ فِي قُدَارَانَ ظَلْمُهُ

53- *Kuzârane Savaşı gibisi yoktur, sanki ben ve arkadaşlarım Af'era<sup>43</sup> ceylanının boynuzları üzerindedik.*

İmruülkays, kasidesinin son beytinde; elde ettikleri başarının sırrını açıklar gibidir. Kendisi ve vefalı arkadaşları savaştan önce içki içmektedirler. Savaş esnasında içkinin akla olan etkisiyle anlama ve gözlere etkisiyle ayırt etme melekelerini perdelemesiyle korkuya kapılıp savaştan kaçmamaktadırlar. Bu, insanın deli cesaretini artıran bir çözüm olarak görülmektedir. Bu durum savaş aleyhlerine dönse bile savaşın gidişatından psikolojik olarak olumsuz etkilenmek istemediklerini düşündürmektedir. Savaşta siyah atların kumral olarak görülmesi renklerin insan psikolojisindeki etkisini akla getirmektedir. Zevk ve eğlence şairi İmruülkays, içki ile başarı ve savaşta zafer kazanma arasındaki bağlantıyı şöyle kurar:

نَقَادًا وَحَتَّى نَحْسَبَ الْجَوْنَ أَشْقَرًا      وَنَشْرَبُ حَتَّى نَحْسَبَ الْخَيْلَ حَوْلَنَا

54- *(İçki) içiyoruz ki etrafımızdaki atları küçük koyunlar zannedelim ve siyah atları da kumral zannedelim.*

## Sonuç

İmruülkays, “Semâ leke şevkun” (سما لك شوق) kasidesini Konstantiniye Rum kayserinin yardımıyla krallığını yeniden ihya etmek, aynı zamanda babasının katili olan Esed kabilesinin soyunu kurutmak için her türlü maddî ve manevî zorlukları göze alarak yaptığı yolculuğu sırasında söylemiştir. Şair Süleymâ'ya özlem duygularını ifade ile başlar ve kasidenin 16. beytinde bu özlem duygusu son bulur. Sevgilisinin gidişiyle başka bir aşka yelken açtıklarını düşündüğü sevgililerinin yerine İmruülkays'ın bir başka sevgiliye gönlünde yer verdiği düşünülebilir. Ancak bu kasidede ismi geçen ve Süleymâ'nın dışında zikredilen, Esmâ, Binti 'Afzera, Ümmü Hâşim ve Besbâse bint Yeşkürâ isimlerinin

<sup>43</sup> الأعراف: Beyazı kızilla karışık beyaz bir antilop çeşididir. Bk. İmruü'l-Kays, *Divânü İmruü'l-Kays*, 70.

İmruülkays'ın her biri gerçek sevgilisinden müstear olarak seçtiği isimler olduğu anlaşılmaktadır. İmruülkays, kasidenin ilk üç beytinde sevgilisine olan özlemini dile getirir. Sonra sevgilisinin kavminin adını (Kinâne Oğulları), bulunduğu yeri (Ya'muriyye bölgesinin Kavv ve 'Ar'ara mevki) ve gideceği yerin (Gassâniler'in civarı) konum bilgisini zikreder. Sevgilisinin ayrılışından duyduğu yalnızlık duygusu ve özlemini dile getirir. Çünkü onun gidişinden geriye kalındaki sevgi duygusundan başka bir şey kalmamıştır. İmruülkays, kasidesini Cahiliye döneminin bilindik formunda söylemiştir. Kasideye sevgiliye duyulan özlem (nesîb/teşbîb) ile başlayıp tasvir ve fahr ile devam etmiştir. Ayrıca bu kasidesinde onun, geçmişe özlem, geleceğe sabırsızlanma, ümitsizlik, ümitsizlikten kurtulma, umuda uzanma gibi duyguları şiirine aktardığı görülmektedir. Kasidesinde yakın akrabaları ve dostlarının ihanetinden yakınan İmruülkays, en zor zamanlarda elde edilen zaferlerin kazanılmasında önemli fedakârlıklarda bulunan vefalı dostlarına minnet ve şükran borcu duygusunu hisseder. İmruülkays'ın bu kasidesi, onun vefalı dostları ile Rum kayserine yaptığı zorlu yolculuğu esnasında yaşadığı duygusal gelgitleri yansıttığı görülmektedir.

### Kaynakça

- 'Akkâd, 'Abbâs Mahmûd. *Luğatu's-şâ'ira*. B.y.: Müessesetü'l-Hindâvî, 2014.
- 'Alyân, Vefâ Süleymân 'Ali. *el-İrtihâlu fi's-şîri'l-Câhili (Dirâsetü'n-nakdiyye)*. Cidde: Câmi'atu'l-Melik 'Abdu'l-'Azîz, Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- 'Âmrî, Leylâ Tefvîk. *İmruül-Kays b. Hucr: rihletuhu ile's-şarki ev ile'l-garb*. Ammân: Dâr'u Ğaydâ, 2007.
- Aydın, İbrahim. *İbnu'l-Mutez ve Şiiri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Berrû, Tefvîk. *Târihu'l-'Arabi'l-kadim*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1417-1996.
- Cezâlîn, Abdullah b. 'Abdu'l-'Azîz Âl Muflih. *Târihu'l-Eflâc ve hadâratuhâ*. b.y.: y.y., 1992.
- Cündî, 'Alî. *Târihu'l-edebi'l-Câhili*. Beyrut: Mektebetü'l-Câmi'atu'l-'Arabiyye, 2. Baskı, 1966.
- Dayf, Şevkî. *Târihu'l-edebi'l-'Arabi el-'asru'l-Câhili*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 22. Baskı, ts.

- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi I, (Cahiliye Dönemi)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014.
- Ersönmez, Hüseyin. "Halefu'l-Ahmer: Şairliği, Râvîliği ve Edebi Tenkitçiliği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2022), 177-200.
- Hüseyin, Taha. "Cahiliye Dönemi Nesri". çev. Celalettin Divlekci. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 177-183.
- İbn Ebî'r-Rebî'. "*Tefsîru'l-Kitâbu'l-'Azîz ve İrâbuhu*". 1/320. Erişim Tarihi; 02. 02. 2024. www.islamspirit.com,
- İmruü'l-Kays. *Dîvânü İmruü'l-Kays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009.
- Mebîdayn, Mahir Ahmed 'Ali. *Mazâhiru'l-hadâratî'l-mâddiyyeti fi's-şîri'l-Câhilî*. Ürdün: Câmî'atu'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2002.
- Mürtezâ, Şerîf 'Ali b. el-Hüseyin el-Mûsevî el-'Alevî. *Emâli'l-mürtedâ guraru'l-fevâidi ve dürerü'l-kalâidi*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1. Baskı, 1373/1954.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Deve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/223. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ramazan, Ömer. "Eski Arap Şiiri'nin Yapısında Dil ve Ahenk: İmru'l-Kays". *Şarkiyat Mecmuası* 25/2 (2014), 171-191.
- Sahrân, Nûrâ 'Ali Yüsellim. "Hudûru'l-Lehceti'-Subeyciyyeti fi's-Şîri'l-Câhilî (Melâmihu ve Delâlâtü ve Ta'kîbâtu)". *Aden Üniversitesi Beşeri ve Toplumsal Bilimler Dergisi* 1/3 (2020), 283-303.
- Savran, Ahmet. "İmruülkays b. Hucr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- es-Sibâ'î. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî (el-'asru'l-Câhilî)*. b.y.: Matba'atu'l-'Ulûm, 1351/1932.
- Şanlı, İbrahim. *Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında Nesir*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tuleymât, Gâzî - 'Aşkar, İrfân. *Edebi'l-Câhilî - kadâyâhu -ağrâduhu-a'lâmuhu-funûnuhu*. Dımaşk: Dâru'l-İrşâd, 1. Baskı, 1992.
- Tülücü, Süleyman. "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 1-70.
- Yenice, Mehmet. "İçerik Yönüyle Mu'allaka Şiirlerinin Değeri ve Tarafe b.

el-‘Abd’in Mu‘allakası”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021), 825-835.

<https://29.co.th/https://29.co.th/Şeceretu'l-Bân-moringa-oleifera/?amp=1> Erişim Tarihi:08.01.2024

<https://www.spa.gov.sa/ar/830d542271?type=news&uuid=830d542271> Erişim Tarihi:08.01.2024

### Summary

Imru' al-Qays was a poet who lived during the Jāhīlīyah period and belonged to the founders and ruler family of the kingdom of Kinda. The kingdom of Kinda was founded by those who had to migrate from the Hadhramaut region of Yemen to the Najd region due to the economic collapse caused by foreign interventions. After the Manāzir Kingdom under the rule of the Persian Empire and the Ghassanid Kingdom under the control of the Byzantine Empire, the Kinda tribe gradually became the kingdom which was representing the third important political and economic power at that period. Hujr, who is Imru' al-Qays father, ruled the tribes of Asad and Ghatafan on behalf of the Central Kinda tribe. His mother was Fatima, and she was the sister of Kulayb being the king of the Taghlib tribe. According to this, Imru' al-Qays belonged to the dynasty family on both his mother and father. When being looked at the subject from the perspective of poetry, the same situation is in question, because his maternal uncles Muhallhil, Kulayb and his aunt Zahra, and his paternal grandfather Hujr ibn ‘Amr, nicknamed Ākil al-Murār, were also poets. Although he received management and martial arts education at that period, he did not want to turn towards these fields, and he developed himself and became a master of poetry with the guidance of his uncle Kulayb, one of the first master poets. In the meantime, his father, since he did not see the ability and characteristics of rulership in his other brothers, he wanted to raise Imru' al-Qays as the heir apparent to be the king of the Kinda tribe after him and to transfer his powers to him. For this reason, even if his father Hujr tried to dissuade his son Imru' al-Qays from singing poetry, but all his efforts for this cause went down the drain. When the contents of his poems

and other sources are examined, it is observed that he benefited from the reputation of being the son of an aristocratic family and being a poet throughout his life. It is understood that in the early stages of his life, he adopted a vagrant lifestyle between Nejd and Yemen and lived in self-indulgence. Accordingly, it is seen that they hunt with their friends with vagrant and marauder characters and went to places where there were streams and natural beauties and set up drinking bouts and had a good time. In addition, he amused himself and wrote poems to women belonging to aristocratic families like himself without having moral concerns and in this period of his life, he continued to take each day as it comes without having any worries and goals about the future. However, this fortune did not always continue like this, and this glittering life he lived came to an end when his father was killed by the members of the Asad tribe and his father's will reached at him.

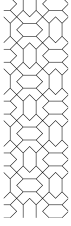
A new era has begun in the poet's life. In this new phase of his life, Imru' al-Qays has a more upright and dignified stance with a sense of responsibility, contrary to his previous life. Although he always stayed away from politics, he necessarily inherited from his father the responsibility of managing his tribe and representing it against other tribes. The most important of these responsibilities imposed on the shoulders of the poet is the responsibility to avenge his father's death as well as responsibility of protection the integrity of the homeland of the Kinda kingdom and the citizens of the Kinda kingdom. In addition to the Kinda tribe, he won his first two wars against the Asad tribe with the soldiers he hired from the kingdom budget, especially the Tay and Bakr tribes. Realizing the seriousness of this event, the Asad tribe began to look for allies to survive to prevent Imru' al-Qays from making a third move. In the end, the Asad tribe took refuge in the Kingdom of Manāzir, which was under the control of the Persian Empire having the most important power in the region. Imru' al-Qays who was declared *persona non grata* in the region, was pursued by the military forces of the Persian Empire and the Kingdom of Manāzir to be captured. As a result of this situation, the military forces around Imru' al-Qays became



afraid and dispersed. This situation forced Imru' al-Qays to seek help from the Byzantine Empire and the Ghassanids under its control. Imru' al-Qays, who had no more than a handful of loyal friends around him, remained alone and strange on his arduous journey to the Byzantine Empire. In such an environment, the messages he gave through the poems he sang in accordance with the duties and responsibilities he undertook while going to Constantinople are exemplary and their emotional diversity is quite high.

The poet of the Kinda tribe, who lived an unconcerned and self-indulgent life, suddenly found himself in a life full of distress, stress and sorrow in contrast to the life he lived before. It is not possible to explain the sufferings of Imru' al-Qays as the rigid stubbornness of the savagery of the period of Jāhiliyah. With his strong will and judgment, Imru' al-Qays decides to ask for military help from the Byzantine Empire, the superpower of the period, to re-establish the kingdom of Kinda. In accordance with this decision, he embarks on the last journey of his life. At the end of his negotiations with the Byzantine Emperor Justinian, he sets on a journey to repel the moves of the Asad tribe and its allies relying on the Byzantine army. However, Imru' al-Qays is betrayed by Emperor Justinian, and he complains about Justinian in the 48th and 49th couplets of his al-qaṣīdah al-rā'īyah, which forms the subject of our analysis. According to the sources, he died near Ankara when he wears the gold-embroidered poisonous robe sent by the emperor on his way back and was buried on Hıdırlık Hill. As a result, in our research, we will try to get to know the poet closely in terms of his honourable stance and different emotionality stated in the al-qaṣīdah al-rā'īyah that Imru' al-Qays sang during his journey from Najd to Constantinople.





# ARAP DİLİ VE BELAGATİNDE LAFIZ VE MANA İLİŞKİSİNE DAİR BİR İNCELEME

A Study on The Relationship Between Text and Meaning in Arabic Language and Rhetoric

## Süleyman CESUR

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye.

Asst. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Sivas, Türkiye.

[suleymancesur58@gmail.com](mailto:suleymancesur58@gmail.com), ORCID: 0000-0001-8780-1545

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

**Geliş Tarihi / Received:** 05 Mart / March 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Haziran / June 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages:** 171-203

**Atrf / Citation:** Cesur, Süleyman. "Arap Dili ve Belagatinde Lafız ve Mana İlişkisine Dair Bir İnceleme [A Study on The Relationship Between Text and Meaning in Arabic Language and Rhetoric]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 25 (Haziran / June 2024): 171-203.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1447598>

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

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

**Öz**

İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan en önemli özellik onun konuşma yeteneğinin olmasıdır. Bu sayede diğer insanlarla iletişim kurarak duygu ve düşüncelerini aktarır. Bunun için de dil olgusunu araç olarak kullanmış ve onu geliştirmiştir. İnsan, çevresindeki varlık ve olayların zihne yansıyan anlamlarını dile getirmek için lafızlar üretmiştir. Tarih boyunca varlıkları anlama ve isimlendirmek için dilciler ve bu konuyla ilgili diğer bilim insanları çalışma ve incelemeler yapmışlardır. İsimlendirilen varlıkların göstergelerine lafız/kelime ve bunların zihindeki tasavvurlarına mana/kavram ismini vermişlerdir. Bu konuyla ilgilenen bilim insanları lafzın delalet ettiği varlığını; gerçek varlığı, zihindeki varlığı, lafızdaki varlığı ve yazıdaki varlığı olarak dört kısımdan ibaret olduğunu belirtmişlerdir. Zihindeki varlık manayı, ses düzlemindeki varlık lafız ifade etmektedir. Belagat ilminin ilgilendiği konu lafız, mana ve bunlar arasındaki ilişkidir. Sözün yerinde, zamanında ve etkili söylenmesini esas alan belagat ilminde düşüncelerin anlaşılır ve etkili biçimde ifade edilebilmesi için ortaya konulan kural ve kavramlar lafız ve mana üzerine odaklanarak bu ilmin konularının temelini oluşturmuştur. Dil kurallarının gelişmesinde dinî ve edebî metinlerin doğru okunup anlaşılma çabası da önemli bir neden olmuştur. Aristo, kelimeleri inceleyerek yapılarına göre sınıflandırmıştır. Hicri II. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında Kur'an ve hadislerin dilsel işlevselliği, iç dinamiklerin etkisi ve Abbâsiler döneminde felsefe, mantık kitaplarının tercümeleriyle birlikte dil ile ilgili kavramlar ve kurallar geliştirilmiştir. Makalede klasik ve çağdaş dönemdeki belagat ve dilcilerin lafız ve mana konusuna yaklaşımları ele alınarak incelenmeye çalışılacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* Arap Dili, Belagat, Nahiv, Lafız, Mana.

**Abstract**

The most important feature that distinguishes human beings from other beings and makes them superior is their ability to speak. In this way, beings communicate with other people and transfer their feelings and thoughts. In this regard, he used the phenomenon of language as a tool and developed it. People have produced words to express the meanings of the beings and events around them which reflected in the mind. Throughout history, linguists and other scientists have conducted studies and investigations to understand and name beings. They called the signs of the named entities as words/phrases and their conceptions in the mind as meanings/concepts. Scientists who are interested in this subject have stated that the existence indicated by the word consists of four parts: its real existence, its existence in the mind, its existence in the word and its existence in writing. The existence in the mind refers to the meaning, and the existence in the voice refers to the wording. The subject that the science of rhetoric is interested in is the word, meaning and the relationship between them. In the science of rhetoric, which is based on the proper, timely and effective utterance of the word, the rules and concepts are put forward in order to express thoughts clearly and effectively have formed the basis of the subjects of this science by focusing on words and meaning. The effort to read and understand religious and literary texts correctly has also been an important reason for the development of language rules. Aristotle analyzed words and classified them according to their structure. In the Islamic world since the second century Hijri, linguistic concepts and rules were developed through the linguistic functionality of the Qur'an and hadiths, the influence of internal dynamics, and the translations of philosophy and logic books during the Abbasid period. In this article, the approaches of rhetoricians and linguists of the previous and modern periods to the issue of utterance and meaning will be discussed and analyzed.

*Keywords:* Arabic Language, Rhetoric, Syntax, Wording, Meaning.

## Giriş

İslâmî ilimlerin araştırılmasında ve ilim adamlarını teşvikte başlıca amil Kur'ân-ı Kerim olmuştur. Kur'ân'a hizmet etmek, anlamını ve üslubunu keşfetmek için ona yönelik ilimler çoğalmıştır.

Bütün İslâmî ilimlerin üslubu araştırıldığında konuları ele almada, olgularını tahlilde, edat ve ıstılahlarının kullanımı ve onların kayıt altına alınıp sınırlarının belirlenmesinde odak noktalarının Kur'ân olduğu görülür.<sup>1</sup> Nahiv âlimi Kur'ân'a nahiv usul ve kaideleri, nahvi ihtilafları; belagat âlimi hakikat, mecaz, teşbih, kinaye, tevriye ve istiare gibi belagat üslubu; fıkıh âlimi ise fıkıh içerikli ahkâm, zekât, namaz ve temizlik yönünden bakmıştır. Kur'ân-ı Kerim Müslümanlar için bütün akidevî ve fikrî gayretlerin başlangıcı, kendisi etrafında dönen bütün araştırmaların ve ilimlerin merkezi olmuştur. İslâmî ilimler birbirleriyle ilişkili ve iç içedir. Gelişim noktasında birbirinden faydalanmışlar, zenginlik noktasında bütün İslam kültür dallarını etkilemişlerdir.

Dilciler felsefe kültüründen, özellikle de Aristo mantığından etkilenmişlerdir. Basralı nahivci ve dilcilerin kıyas ve illet açısından söyledikleri, nahiv ve dildeki usul konularındaki metotları buna işaret etmektedir. Felsefi karakterli mütekellim âlimlerinin dilde ve nahivde tesirleri olmuştur. Mu'tezile mezhebine mensup âlimler dil temeline dayanarak Kur'ân'ı mecaz ile tevîl etmişlerdir.<sup>2</sup>

Mütekaddim âlimler kültür ve fikirde, lügat, nahiv, belagat ve tefsir alanlarında geniş bilgi sahibiydiler. Bu âlimler bilinçli bir ihtisas ve tefekkürle ilimlerdeki incelikleri ayırt edebilmişlerdir.<sup>3</sup> Sahip oldukları bu çeşitlilik yazılarına, çalışmalarına ve araştırmalarına yansımıştır. Meydana getirdikleri ilim alanlarında ve konularında farklılık, amaç ve metotta ise birlik oluşmuştur. Bu nedenle bu âlimlerin uzmanlıkları arasındaki ilişkinin gözetilmesi, mezhebi ekol ve siyasi mensubiyetlerinin göz önünde bulundurulması gerekir. Onların çalışmaları hiçbir zaman

<sup>1</sup> Muhammed el-Mâlikî, *Dirâsetü'l-Taberî li'l-ma'nâ min hilâli tefsîrihi* (el-Memleketü'l-Ma'rîbiyye: Matba'atü Fudâletü'l-Mağrib, 1996), 21.

<sup>2</sup> Câbir 'Uşûr, *es-Sûretü'l-fenniyye fi't-türâsî'n-nakdi ve'l-belâgi* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 1992), 102, 103.

<sup>3</sup> Mahmud Tevfîk, Muhammed Sa'd, *Delâletü'l-elfâz 'inde'l-usûliyyîn* (Kahire: Matba'atü'l-Emân, 1987), 4.

siyasi ve sosyolojik çekişmelerden uzak ve bağımsız olmamış, bilakis bu çekişmelerin cereyan ettiği temel sahanın devamı olmuştur.<sup>4</sup> Bütün İslam âlimleri mezhebi ve fikrî kaidelerden hareket ederek, kendi fikrini egemen kılmaya, muhalifinin ve rakibinin görüşlerini yıkmaya çalışmıştır. Eş'ariyye ve Mu'tezile arasındaki mezhebi ve fikrî çatışmalar buna örnek olarak verilebilir. Onların bu çatışmalarının izi dil ile ilgili ilimlerdeki ve lafız ve mana konusundaki çalışmalarına yansımıştır.

### 1. Lafız ve Mana

Lafız ve mana ikilisi İslam âlimlerinin tartıştığı en önemli konudur. Bunun sebebi lafız ile mana arasındaki ilişkinin, konuşma, yaratıcılık, nazım vb. dil alanındaki etkinliklerini düzenleyen büyük derinliklere uzanmasıdır. Bu ilişkinin sözlük yönünü temsil eden terim lafız, muh-teva yönünü temsil eden terim ise mana olarak belirtilmiştir.<sup>5</sup>

Lafız, sözlükte atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı çıkarmak, fırlatmak manasındaki لَفَظَ fiilinin mastarıdır.<sup>6</sup> Ağızdan çıkan ses ve harf olmayan şeyleri de içerir. Onların kullanılmasına veya ağızdan çıkmasına, bir harf veya daha fazlası olmasına bakılmaksızın hepsi lafızdır. “İnsan ağızından çıkan anlamlı anlamsız, ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlere lafız denilmiştir”<sup>7</sup> ve أَلْفَظُهُ (Ağızımdan bir şey attım, bir atışta attım, onu attım),<sup>8</sup> أَكَلْتُ التَّمْرَ وَلَفَظْتُ التَّوَاةَ أَي رَمَيْتُهَا (Meyveyi yedim çekirdeklerini attım, yani onu attım.)<sup>9</sup> ve لَفَظَ بِالْكَلامِ نَطَقَ كَمَلَفَظَ (Söz ile konuştu, telaffuz gibi konuştu.)<sup>10</sup> şeklinde tarif edilmiştir.

<sup>4</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvini'l-Akli'l-'arabi* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabî, 1985), 6, 7.

<sup>5</sup> Bûdra' Abdurrahmân, “Mustalahü'l-Lafz ve'l-Ma'nâ ve Müsteviyâtü't-Tahlilî'l-Lügavî 'inde Abdülkâhîr”, *Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulümü'l-İnsâniyye* 4 (2013), 335.

<sup>6</sup> Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 795.

<sup>7</sup> Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 795; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Târifât*, thk. Âdil Enver Hıdır (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2007), 176; Sedat Şensoy, “Lafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 23/42-44.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1882), “lfz”, 7/461.

<sup>9</sup> Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 4/78.

<sup>10</sup> Muhammed b. Ya'kub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005),

Modern dilbilimde ise lafız, insanın ağzından çıkan anlamlı anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu sembollere denir.<sup>11</sup>

Mana, sözlükte “bir şeyi demek istemek, kastetmek” anlamındaki مَعْنَى kökünden mimli mastar veya ism-i meful olup “kastedilen şey, denilmek istenen şey” anlamına gelir.<sup>12</sup> Arap dilciler manayı sadece kastedilen bir şey için kullanmışlardır. Eğer bu şey bir vasıta ile anlaşılıyorsa bu mananın zâtî olmaktan çıkıp arazî mana olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>13</sup>

Terim olarak ise mana şu üç anlama gelmektedir: Bir şey ile kastedilen anlam; lafızların işaret ettiği veya lafızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılacak şey; beş duyu organıyla gerçekler dünyası olan doğadan, dil yoluyla toplumsal uzlaşımlara dayalı varsayımlardan oluşmuş yapay bir dünya olan dil ve düşünce dünyasından alınan bilgilerin kişinin önceki bilgileri ışığında yorumlanmış biçimidir.<sup>14</sup>

Manalar zihni suretlerdir. Çünkü karşılığında kendisinden kastedilen lafız bulunur. Bu vaz<sup>15</sup> iledir. Müfred lafız olarak söylenirse kendisine müfred mana, mürekkebe lafızla söylenirse mürekkebe mana denir.<sup>16</sup> Manalar; lafızlar karşılığında konulan ve akılda meydana gelen zihinsel görüntülerdir. Lafız ile kastedilmesi cihetinden mana, akılda lafız olarak oluşması cihetinden ise mefhumdur (kavram).<sup>17</sup> Lafızın zahirinden kendisine doğrudan ulaşılan şey manadır.<sup>18</sup> Lafız insanın söz olarak telaffuz ettiği şey, mana ise lafızla kastedilendir. Kasıt mana ve lafızda şarttır. Kasta itibar edilmezse telaffuz edilen şeye kelam denmez.

<sup>11</sup> “lfz”, 698.

<sup>12</sup> M. Akif Özdoğan, *Arap Dili ve Belagatında Lafız ve Anlam* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 67.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, “anâ”, 15/106.

<sup>14</sup> Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 842.

<sup>15</sup> Cürcânî, *et-Târifât*, 201; Sedat Şensoy, “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/555-557; Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 115

<sup>16</sup> Vaz' lügatte, “bir şeyi bir yere koymak” demektir. Arap dilciler göre vaz', “bir şeyin bir şeye delâlet etmesi için belirlenmesi, tayin edilmesi demektir.” Mehmet Ali Şimşek, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2001), 84.

<sup>17</sup> Tehânevî, *Keşşâfî ıstılâhâtü'l-fünûn*, 3/380.

<sup>18</sup> Cürcânî, *et-Târifât*, 201.

<sup>19</sup> Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 842.

Bu tariflere göre; mana ve lafzın tabiatında birliktelik vardır; mana olmadan lafız, lafız olmadan mana yoktur.

Âlimler lafızla mana arasındaki güçlü ilişkiyi ve ifadedeki mananın kıymetini ve lafızların birbirlerine bağlanma konumlarını tespit etmişlerdir. Şahıslarda ruh ve cesedin ayrılmazlığı nasılsa lafız ve mana da öyledir. Lafız ve mana birlikte doğar birlikte ölür. Lafızlar ceset, manalar ise ruhtur, manalar kalp gözüyle görülür. Vücutta organların yeri değiştirildiğinde yaratılış ve estetik bozulduğu gibi bunların da yerinin değiştirilmesi şekli bozar, manayı değiştirir.<sup>19</sup>

Lafız ve mana arasındaki iki taraflı eşleşmeyi farklı ilim alanındaki âlimler farklı farklı ele almışlardır.<sup>20</sup> Bunun neticesinde her mezhep kendi görüşünü oluşturmuş, onun etrafında kuramlar ve görüşler ortaya koymuştur.

## 2. Belagat Âlimlerine Göre Lafız ve Mana

Lafız ve mana konusu ile meşgul olan belagatçiler lafız ve mana arasındaki bağı ve alaka çeşidini, onda egemen olan kuralları araştırmışlardır. Belagatçilerin bu alakayı araştırırken üzerinde durdukları önemli nokta hakikat ve mecaz konusu olmuştur.<sup>21</sup> Belagatçiler, sıradan kullanılabilecek hakikat, sıradan olmayan kullanıma ise mecaz ismini vermişlerdir. Kelimeler ya sözlükte konulduğu mana karşılığında kullanılır ki buna hakiki mana denir veya kullanılan kelime asli durumundan saparak başka manalara delalet eder ki buna mecazi mana denir. Bu da manayı ifade etmede daha fazla görülür.<sup>22</sup> Örneğin; جاء الأسد (Aslan geldi.) denildiğinde terminolojide aslan diye isim verilen hayvana delaleti kastedilir. İnsanlar, aslan lafzı ile hayvan lafzı arasındaki ilişki veya lafız

<sup>19</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, thk. Müfid Kumeşya (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 129.

<sup>20</sup> Tânk en-Nü'man, *el-Lafzû ve'l-ma'nâ beyne'l-idyülcü'ya ve't-te'sisi'l-ma'rifi li'l-ilmi* (Kahire: Mektebetü'l-Encüli'l-Mısriyye, 2014), 7.

<sup>21</sup> Bu konuyla ilgili olarak bk. Nurullah Şentürk, "Lafız-Mana ilişkisi açısından Hakikat ve Mecaz", *Şarkiyat Mecmuası* 40 (Nisan 2022), 145-71.

<sup>22</sup> Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/208; Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Naîm Zerkûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 468, 469; Muhammed el-Hafnâvî, *Edvân 'ale'l-fikri'l-belâgi, el-Beyân* (Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 1988), 35.



ile mana arasındaki ilişki üzerinde anlaşma sağlamışlardır. “Aslan geldi.” denildiğinde Zeyd’in veya Amr’ın cesaretini kastederseniz, aslan lafzı mecaza delalet eder.<sup>23</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) mecazı, “Konulduğu mananın dışında bir mana kastedildiğinde birinci mana ile ikinci mana arasındaki mülahaza mecazdır. Herhangi bir kelimeyi vâzî’in vaz’ ettiği manada kullanmayıp asıl mana ile mecaz olarak kullandığı kelime arasında bir alaka mülahazası olduğu için bu mecazdır.”<sup>24</sup> şeklinde tarif etmiştir.

Mecaz, lafzî darlıktan kurtulmak için başvurulmuş bir sanattır. Manada genişlik, derinlik ve bilinen gerçek anlamının dışında yeni bir anlam vermek için kullanılır. Bu özelliğinden dolayı usul ve belagat âlimlerinden büyük ilgi görmüştür. Hakiki vaz’ içermediği yeni manaların lafza yüklenmesi nedeniyle belagatçiler lafızlarda birinci ve ikinci manayı ayırmışlardır. İlk manası; sözlük manası veya ediplerin kullanımında tasarrufta bulunmadıkları durumudur. İkinci manası; toplumun veya bazı fertlerinin içinde yaşadığı sosyolojik ve psikolojik durumla bağlantılıdır.<sup>25</sup> Allah Teâlâ’nın بِاللَّهِ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ “Allah kâfirleri kuşatıcıdır.”<sup>26</sup> ayeti düşünüldüğünde مُحِيطٌ (muhîṭ) kelimesi asli manası olan kuşatma manasını taşır. Muhîṭ kelimesi mecazi olarak yeni, belirgin anlam taşır; bu, geleneksel mananın dışında bir anlamdır. Allah’ın ihatası gerdanlığın boynu, bileziğin bileği, elbisenin bedeni sarmasında olduğu gibi bedensel ve cisimsel bir kuşatma değil, mutlak mecazi bir kuşatmadır. Muhîṭ kelimesi kuvvetlinin kuvvetsizi kuşatması durumudur. Yüksek makam sahibinin, hâkimiyet ve sayısal çokluğa sahip önemli kişinin boyun eğdirmesi gibidir.<sup>27</sup>

Lafiz ve mana konusunu ilk ele alan Mu‘tezile mezhebine mensup Bısr b. el-Mu‘temir’dir (öl. 210/825). Bısr’ın *Şahîfe*’sinde lafız ve ma-

<sup>23</sup> Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü’l-belâga fi ‘ilmi’l-beyân*, thk. Muhammed Reşid Rıza (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), 303, 304.

<sup>24</sup> Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 304.

<sup>25</sup> Seyyid Ahmed Halîl, *el-Medhal ilâ dirâseti’l-belâgati’l-‘Arabiyye* (Beirut: Dârü’n-Nehdati’l-‘Arabiyye, 1968), 171, 172.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/18.

<sup>27</sup> Muhammed Hüseyin Ali es-Sagîr, *Mecazü’l-Kurân, hasâsuhü’l-fenniyye ve belâgatihi’l-‘Arabiyye* (Beirut: Dârü’l-Müerrihi’l-‘Arabî, 1999), 95, 96.

nanın her birinin özelliklerinden bahsettiği, kendisini takip eden edebiyatçı ve şairleri etkilediği belirtilmiştir.<sup>28</sup> Onun şöyle dediği belirtilmiştir:

“Zorlaştırmaktan kaçın, çünkü zorluk seni müşküle götürür, müşkül senin mananı öldürür, lafzını çirkinleştirir. Kim asil bir mana isterse asil bir lafız arasın. Çünkü şerefli mananın hakkı şerefli lafızdır. Bu ikisinin hakkı bozulduğu, hata ve kusurlu hâle getirildiğinde onları koruman gerekir. Bunun da yolları vardır. Tercih edileni; telaffuzu ve anlaşılması kolay kelimeler seçilmeli, cümleler konuya ve maksada uygun düşmeli, üslup çekici olmalıdır. Hususiliği kastettiğinde hâs, umumiliği kastettiğinde âm olmalıdır.”<sup>29</sup>

Bişr b. Mu'temir'e göre bu şartlara uyan kelimeler belagat ve fesahat mertebesini kazanır. Bu risalede belagatçiler ve eleştirmenler için belagat kavramı açısından temel taşı niteliğinde olan kelamın muktezâyı hâle uygun olması fikri öne sürülmüştür. Bişr b. Mu'temir'e göre önemli olan lafzın ve mananın şerefli olması değil, makama uygunluğu ve dengesi ile mananın düzeyi ve dinleyicilerin düzeyi arasındaki uyuma riayetir. Bu da her makam için bir söz, her hâl için bir makam oluşturur, öyle ki manaların değeri durumların değerine, dinleyenlerin değeri de hallerin değerine taksim edilir.<sup>30</sup>

Belagatçilerin muktezâyı hâle ilgili sözlerinden şair veya mütekellimin durumunun ve kelamın gayesinin dikkate alınması gerektiği anlaşılır. Mütekellimin sözü ile konunun birbirine uygun olması, sözünü yönelttiği muhatabın durumunu da hesaba katması ve ifadelerini muhatabın hâline göre uyarlaması gerekir. Muhataplar içerisinde anlattığı konuyu bilenler, bilmeyenler veya kabul etmeyenler olabilir. Mütekellim, içinde derin bir hoşnutsuzluk hissedebilir. Muhatap kendisini kurtaramadığı karmaşık duyguların içerisine girebilir. O zaman kelamı kendisini ifade eder ve gizli hislerini açıklar. Mütekellimin ko-

<sup>28</sup> Cihat Tunç, “Bişr b. Mu'temir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/223-224.

<sup>29</sup> Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyan ve't-tebyin*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1/136.

<sup>30</sup> Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, 110.

nunun veya muhatabın lehine bir fedakârlıkta bulunmayı göz ardı etmesi mümkün değildir.<sup>31</sup>

Belagatçiler lafzın manaya şekil yönünden uygun olması için lafızda istikamet (tutarlılık) ve fesahat özelliği olması gerektiğini belirlemişlerdir. Lafzın cezaleti (açıklığı) ile ise sıra dışı ve alışılmamışın dışındaki kelimeler ile uygun olmayan sokak ve avam dilini kastetmişlerdir. Bunun ölçüsünü de sıradan insanların işittiklerinde anlamadıkları ve konuşmalarında kullanmadıkları lafızlar olarak belirtmişlerdir.<sup>32</sup>

Lafzın manaya şekil yönüyle benzerliği; kelimenin yerine konulduğunda eksiklik ve ziyadeliğin oluşmamasıdır.

Lafızdaki istikamet; lafzın ses, delalet veya benzerlik yönünden kendisine yakın olan lafızlarla tutarlı ve uygun olmasıdır. Lafız, melodisi yönüyle yanındaki kelimelere uygun olmalıdır. Lafızlar kendi yanındaki diğer lafızlara mana yönünden de uygun olmalıdır. Alışılmamışın dışındaki kelime eş değeri ile devamlı kullanılan kelime kendisi gibi olanla yan yana gelir. Edebî çalışmanın parçaları ve kelimelerinin dizilişi uyumlu, yapısı sağlam olduğunda sanatsal bütünlükle edebî çalışmanın parçaları arasında uygunluk gerçekleşir.<sup>33</sup>

Belagatçiler mana için; şeref, sıhhat ve vasıfta isabet olmak üzere üç özellik belirlemişlerdir. Bunlardan mananın şeref ve sıhhatteki vasfı, şairin en iyi ve saygın sıfatların yanında alışılmamış kelimeleri kullanmasıdır. Buna şairin sevgilisine duygularını ifade ederken sevgisi sebebiyle sevgilisinin kendisine eziyet etmesini övmesi ve sevgiliyi zikretmesi örnek olarak verilebilir.<sup>34</sup>

Vasıftaki isabet ise; manaların vasedilenin örneğine benzetilmesiyle zikredilmesi, bilinmeyen sıfatlardan ve manalardan uzak olmasıdır. Mananın sıhhati ile kastedilen şey ise hatasız olmasıdır. Bununla amaçlanan

<sup>31</sup> Şefi' es-Seyyid, *et-Ta'birü'l-beyâni rü'yetün belâğiyetün nakdiyyetün* (Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1977), 28.

<sup>32</sup> Muhammed Ganîmî Hilâl, *en-Nakdü'l-edebyü'l-hadis* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır Littabâ'ti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1998), 162.

<sup>33</sup> Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabî dirâse fi tetavvuri'l-fikretü'l-belâğiyye 'inde'l-'Arab ve Menâhicihâ'l-Kübrâ* (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1988), 308.

<sup>34</sup> Abdülazîm İbrahim el-Mut'inî, *Hasâisü't-ta'birü'l-Kur'âni ve simâtihi'l-belâğiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1992), 1/99, 100.

dilin örfüne muhalefet veya her dilin o dili konuşanına hakikat veya mecaz olarak dikte ettiği gelenektir. Buna dili bilmemekten kaynaklanan ve söyleyeni bilinmeyen şu sözdeki hata örnek olarak verilmiştir:

بَلْ لَوْ رَأَيْتَنِي أُخْتُ جِيرَانِنَا إِذْ أَنَا فِي الدَّارِ كَأَنِّي حِمَارٌ

*Komşumuzun kız kardeşi beni görse*

*Çünkü ben evde eşek gibiyim.<sup>35</sup>*

Dil geleneğinde erkeği kuvvet ve cesarete aslana benzetmek kabul edilir. Bu sözü söyleyen kuvvette kendisini eşeğe benzetmiştir. Burada asıl olan kuvvette değil ahmaklıkta eşeğe benzetmektir, sözü söyleyenin kuvvette kendisini eşeğe benzetmesi yanlıştır.<sup>36</sup> Abbas b. Ahnef'in (öl. 193/808) şu sözü de hatalı kabul edilmiştir:

سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوا وَتَسْكُبَ عَيْنَايَ الدُّمُوعَ لِتَجْمُدَا

*Ben artık evimin sizden uzak olmasını isteyeceğim ki yakın olasınız*

*Gözlerim de gözyaşları dunsun diye dökmektedir.<sup>37</sup>*

Şairin beyitte kullandığı bir lafız kastedilen anlamı açıkça ifade etmediğinden amacını tam olarak yerine getirememiştir. Söze gözyaşı dökmekle başlayarak ayrılığın neden olacağı hüznü işaret etmiş ve bu ifade yerini bulmuştur. Çünkü gözyaşı, üzüntü işareti olup hüznünden kinâyedir. Sonra şair kıyası tersine çevirmiş, bir araya gelmenin verdiği sürekli sevinç hâlini ifade etmek için لِتَجْمُدَا kelimesini kullanmıştır. “Gözyaşı dökmek” üzülmeyi ifade etmede yeterli olduğu için “donma” kelimesinin de sevinci ve üzüntüden kurtulmayı ifade etmeye yeterli olacağını sanmıştır. “Donmak” eyleminin, ağlamamayı ve gözyaşının kesilmesi anlamını verebileceğini düşünmüştür. Sanki لِتَجْمُدَا derken “Yarın üzülmeyeyim diye bugün üzülmüyorum; gözlerim yarın ağlamamak için bugün yaşlarını döküyor.” demeyi kastetmiştir. Şair böyle düşünmekle hata etmektedir. Çünkü ağlamayı gerektiren bir durum olmasına rağmen “donmak” kelimesi ağlamamayı bildirmektedir. Zira “gözlerinin donduğunu” söyleyen, bu durumdan yakınıp memnun olmadığı-

<sup>35</sup> Ebü'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüğa ve'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), 3/98.

<sup>36</sup> Ganimî Hilâl, *en-Nakdül-'edebyyyül-'hadis*, 232.

<sup>37</sup> Cürçânî bu beyti 'Abbâs b. el-Ahnefe'ye isnat etmiştir. Bk. Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân Muhammed Cürçânî, *Delâilül-'i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetül-'Hâncî, 1989), 268.

nı, gözlerinin ağlamayarak sahibinin sıkıntısına ortak olmaktan uzak durduğunu anlatmak istemiştir. Ağlama isteği yokken gözlerinin yaş akıtmakta cömert olmadığını söylemek anlamsızdır.<sup>38</sup>

İlk dönemlerden itibaren belagatçiler arasında lafız ve mananın birbirinden ayrı olduğu tartışmaları da yapılmıştır. Mezhepsel görüşlerini lafız-mana ekseninde anlatmaya çalışan âlimler bunlardan birisini ön plana çıkarmaları nedeniyle lafız ve manayı ayrı olarak değerlendirmişlerdir. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında Halku'l-Kur'ân konusunda yapılan tartışmalarda Kur'ân kelamının hangi unsurlardan meydana geldiği sorusuna verdikleri cevaplarla konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymuşlardır. Ehl-i sünnet, okuduklarımızı ve duyduklarımızı lafzî kelimeler, delalet ettikleri şeyleri ise nefisî kelimeler olarak belirterek lafızla manayı ayrı kabul etmişlerdir. Kur'ân'ın i'câzı konusunda ise lafız-mana uyumunu ve nazım bütünlüğünü savunmuşlardır. Mu'tezile âlimleri ise kelamın lafız ve seslerden ibaret olduğunu söyleyerek lafızın üstün olduğunu belirtmişlerdir. Lafız ve mananın ayrı olduğu görüşü sadece mezhepler arası fikir tartışmalarında gündeme gelmiştir.<sup>39</sup>

## 2.1. Lafızın Fesahati

Belagatçiler lafız ve mana konusuyla beraber fesahatle de meşgul olmuşlardır. Fesahat kelime olarak açık seçik olma, havanın açık ve berrak olması, sütün yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf olması anlamındadır.<sup>40</sup> Terim olarak ise açık ve hemen anlaşılabilir, şair ve yazarlar arasında yaygın bir şekilde kullanılan açık lafızlar demektir.<sup>41</sup>

Âlimler fesahatin lafızların mı, manaların mı, yoksa ikisinin birden mi özellikleri olduğu konusunu tartışmışlar; lafız taraftarları fesahatin lafızın sıfatı ve özelliği olduğunu belirtmişlerdir. İbn Sinan el-Hafâcî (öl. 466/1073) buna, "Fesahat, şartlar bulunduğu lafızların sıfatıdır. Bu şartlar oluştuğunda lafızların fesahatinde artma olmaz. Lafız fesahatte

<sup>38</sup> Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 269.

<sup>39</sup> Özdoğan, *Arap Dili ve Belagatında Lafız ve Anlam*, 125, 126.

<sup>40</sup> İbn Manzûr, "fsh", 2/544, 545.

<sup>41</sup> Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiri'l-belâğa* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 2012), 6, 7; Mustafâ Çuhadar, "Fesahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/423.

var olan vasfından payını almıştır.”<sup>42</sup> şeklinde işaret ederek lafzın fesahati için şu şartları ileri sürmüştür:

- Lafzın dile ağır gelmemesi için harflerinin mahreçleri birbirine uzak olanlardan meydana gelmesi,
- Lafız işitildiğinde te'lifinde güzellik ve üstünlük bulunması,
- Lafzın yabancı, zor ve sıradan olmaması,
- Arap sarfi üzerine kullanılır olması,
- Getirilen kelimenin zikri çirkin görülen diğer bir şeyden tabir olunmaması,
- Kelimenin sade olup harflerinin çok olmaması,
- Kelimenin alışılmış olarak kullanılan örneklerine benzer olup, fesahat yollarından birisiyle çıkması,
- Kelimenin musağğar (küçültülmüş) olması, kelime ile tabir olduğu yerde latif, gizli, az bir şeyin veya bunun yerine geçecek bir şeyin olması.<sup>43</sup>

Cürcânî ise lafzın fesahatinin manaya ait olduğunu belirtmiştir. Ona göre fesahat, cümledeki nazım/sözdizimi ile açığa çıkar. Buna da delalet eden şey bizim bir lafzı bir yerde fasih, başka bir yerde fasih olmayan şekliyle görmemizdir. Lafzın üstünlük kazanmasını; “Vasıflı lafız fasih-tir, fesahat lafızda değil manadadır. Çünkü vasıflı lafız fesahatte üstün olsaydı, fesahat manada değil lafızda olurdu. ‘Lafız fasih-tir.’ dediğimizde o fesahatin lafızda her hâlükârda bulunması zorunlu olurdu.”<sup>44</sup> şeklinde belirtmiştir.

Cürcânî fesahat kavramını nazım, te'lif ve tertible bağlantılı görmüştür. O, mananın kendisiyle dizildiği bu nazma girmeden önce sadece lafza itibar edilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre müellif keliminde nazmı kelimenin lafzında değil manasında kelimayı işler, lafzı farklı renklere büründürür, çeşitli süsler ve nakışlarla tertibi amaçlar.<sup>45</sup>

Cürcânî'ye göre terkip veya nazm kolay, akıcı, tatlı lafızlarla gü-

<sup>42</sup> Abdullah b. Muhammed b. Saîd İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 63.

<sup>43</sup> Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 64-92.

<sup>44</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, 400, 401.

<sup>45</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, 359.

zelleşir. Kaba ve çirkin lafızlarla çirkinleşir. Güzel lafızların kendisinin yanında bulunan lafızlara uygunluğu ile güzelliği artar ve açığa çıkar.

### 3. Dil Âlimlerine Göre Lafız ve Mana

Lafız ve mana arasında bağlantı bulma çalışmalarında dilciler kendi yöntemleriyle uyuşan münekkit (eleştirmen) ve belagatçilerin yöntemini kullanmışlardır. İbn Cinnî (öl. 392/1002) *Hasâis* adlı kitabında bu meseleyi iki bölümde ele almıştır.<sup>46</sup> İbn Cinnî lafız ve mana arasındaki bağı Arap dilinin üstün ve saygın konularından görmüştür. Arapların lafza önem vererek öğrenen kişiyi memnun edeceğini, ona dikkat edip düzelterek süslediklerini ve onlara göre mananın güçlü, değerinin yüce olduğunu belirtmiştir.<sup>47</sup>

Dil âlimlerine göre lafzın anlamı ile ilişkisi birden fazla olabilir. Lafız ve mana arasında tam uyumluluk vardır, tek bir lafzın birçok manaya ihtimali olabilir. Tek bir mana için de birçok lafız olabilir. İbn Fâris'e (öl. 395/1004) göre lafız ve mana arasındaki ilişki türleri şu şekildedir:<sup>48</sup>

- 1- Farklı anlamlara sahip kelimeler; *فَرَسٌ* - *رَجُلٌ* (adam, at) gibi.
- 2- Tek bir manaya söylenen farklı lafızlar; *سَيْفٌ* - *مُهَنْدٌ* - *حَسَامٌ* kelimelerinin kılıç manasına gelmesi gibi. Bu şekildeki lafızlara müteradif lafızlar denir.
- 3- Tek bir lafzın çeşitli manaları içermesi; *عَيْنُ الْمَاءِ* - *عَيْنُ السَّحَابِ* (suyun gözesi, bulutun kendisi) gibi. Bu şekildeki lafızlara müşterek lafız denir.
- 4- Bir lafzın farklı, zıt iki manada kullanılması; *جَوْدٌ* kelimesinin beyaz ve siyah manasında kullanılması gibi. Bu şekildeki lafızlara da ezdâd lafızlar denir.<sup>49</sup>

Arap dilcileri lafız ve mana arasındaki alaka ile ilgili konularda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı bunların varlığını kabul ederken diğer bir kısmı ise reddetmiştir. Bunun sebebi dilin meydana gelişi konusundaki farklı düşüncelerdir. İlk dönem âlimleri dilin meydana gelişi konusunda ikiye

<sup>46</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/499-505.

<sup>47</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/237.

<sup>48</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lügati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arabi fî kelâmilâhâ*, thk. Ahmed Hasan Yesbah (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 59, 60.

<sup>49</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 60, 61.

ayrılmışlardır. İbn Fâris'in temsil ettiği birinci grup dilin ilahi kaynakla ilişkili olduğunu, Allah tarafından konulduğunu (tevkîfi) savunmuştur. Diğeri, İbn Cinnî'nin temsil ettiği; dilin meydana gelişini Allah'ın insana verdiği dil yeteneği sayesinde, insanın dili geliştirdiğini savunan görüştür. Tevkîfi (Allah tarafından) olduğunu savunan görüş sahipleri, Allah'ın Hz. Âdem'e tüm isimleri vahyettiğini, bütün nesnelerin isimlerini konuşmayı ona öğrettikten sonra bütün dillerde direkt veya dolaylı olarak ona bildirdiğini belirterek<sup>50</sup> şu ayeti delil getirmişlerdir: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ *“Âdem'e isimlerin hepsini öğretti. Sonra onları meleklere arz etti.”*<sup>51</sup> Burada Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğretmesinin manası bizim alışık olduğumuz dili öğretmesidir. Lafız ve mana arasındaki ilişki Allah'ın vahyi ve vaz'ı ile. İbn Fâris, görüşüne İbn Abbas'ın, “Allah Âdem'e canlı, cansız bütün varlığın isimlerin öğretti. Bu isimler de insanların bilip birbirleriyle iletişimde kullandıkları; yer-yüzü, ova, dağ, deve, eşek vb. kelimelerdir.”<sup>52</sup> sözünü delil göstermiştir.

Dilin ortak değer veya üzerinde uzlaşılması ile meydana geldiğini savunan görüş, dilin ittifakla ve uzlaşılı ile icat edildiğini söyler. Bundan dolayı lafız ile mana arasındaki ilişki insanların üzerinde ittifak etmelerine ve kullanılmasında için terim oluşturmalarına bağlıdır. Bu da iki veya daha fazla filozofun anlaşılabilir eşyanın bilgisini açıklamaya ihtiyaç duymaları şeklinde, lafza ve manaya bir şekil, özellik vermeleri, zikredildiklerinde diğerlerinden ayırt edilmek için verilen isimle biliniyor olmasıdır. Onlar insanoğlundan birine işaret ederek ‘insan, insan’ demişler gibidir. Bu lafız duyulduğunda insan kelimesinin delalet ettiği varlık anlaşılmıştır.<sup>53</sup>

### 3.1. Müteradif

Müteradif konusunda her grubun konumunu belirlemede dilin kökeninin büyük tesiri olmuştur. Tevkîfi görüşü savunanlar dilde müteradifin olduğunu kabul etmemişlerdir. İbn Fâris şunları söylemiştir:

<sup>50</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/94-99; Azmi İslam, *Mefhûmü'l-ma'nâ dirâse tahliliyye* (Kuveyt: Havliyyâtü Külliyyeti'l-Adâb, Havliyyeti's-Sâdise, er-Risaletü'l-Hâdiye ve's-Selâsün, 1985), 29.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>52</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 13.

<sup>53</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.



“Bu konuda şunu söyleriz: İsim tektir, سَيْفٌ (kılıç) kelimesi gibi. Kılıç için söylenen diğer lafızlar lakaplar ve sıfatlardır.”<sup>54</sup> İbn Fâris bu sözüyle müteradifi vasfa yorumlamış ve kılıç için kullanılan مُهَنَّدٌ ve حَسَامٌ lafızlarının kılıcın kendisine değil özelliklerine delalet ettiğini belirtmiştir. Bu sıfatlardan her birinin kendine has bir manası vardır. Bu durum tek başına isimlere has bir durum olmayıp fiilleri de içine alan bir durumdur. Mesela ذَهَبَ (gitti), مَضَى (uzaklaştı), قَعَدَ (oturdu), جَلَسَ (oturdu), نَامَ (uyudu), يَدَّ (yattı) kelimeleri bu şekildedir. Her fiilin kendine has ayrı manası vardır. Delalet yönünden bir fiil başka bir fiille müşterek olsa bile başka bir yönden farklılığı vardır. Bu farklılık onu başka bir manaya delalet eden bir kelime yapar. İbn Fâris müteradif konusundaki duruşunu şu sözüyle açıklar:

“قَعَدَ kelimesindeki mana جَلَسَ kelimesinde yoktur. Diğer fiillerdeki durum da böyledir. قَامَ ثُمَّ قَعَدَ (Kalktı, sonra oturdu) denildiğinde قَامَ kelimesi “الْمُقِيمُ”den, قَعَدَ ise “مَقْعَدٌ” kelimesinden alınmıştır. قَعَدَتِ الْمَرْأَةُ عَنِ الْحَيْضِ (Kadın hayızdan kesildi), كَانَ مُضْطَجِعًا فَجَلَسَ (Yatıyordu ve oturdu) denilir. قُعُودٌ ayakta iken olur. جُلُوسٌ ise bu hâlin dışındaki bir durumda söz konusudur. Çünkü celse الْمُرْتَفِعُ (yüksek olan) demektir. Cülûs kelimesinde yükselmek anlamı vardır. Müteradif kabul edilen bütün şeylerde böyle bir durum söz konusudur.”<sup>55</sup>

İbn Fâris’e göre dilin menşei ilahi ve tevkîfî olup Allah Teâlâ eşya-yı isimleriyle isimlendirmiştir. Her şeye tek isim vermiştir, fazla isim vermemiştir. Bir şeye bir ismin dışında başka isim vermek vaz’ edenin birkaç tane olduğuna delalet eder. Bu da vaz’ın hikmetine uygun değildir. Dil, nahiv terkipleri ve sarf vezinleriyle olgunlaşmıştır. Bu ise onun gelişmeyi ve yenilenmeyi reddetmesine ve yenilik kapısını kapatmasına neden olmuştur. Arap dili dillerin en seçkini olup lafızlar ilk delaletlerini korumuştur. Manaların karışıp zayı olmaması için vaz’ insanlara yasak edilmiştir.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 59.

<sup>55</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 59, 60.

<sup>56</sup> Gâzî Muhtâr Tâlimât, *Nazarât fî ‘ilmi delâlati’l-elfâz ‘inde Ahmed b. Fâris* (Kuveyt: Muhtâr Havliyyâtü Külliyyeti’l-Adâb, el-Havliyyetü’l-Hâdiyetü Aşere, er-Risâletü’s-Sâminetü ve’s-Sittün, 1990), 54.

Arap dilinde müteradif kelimelerin olduğunu kabul edenler, Arap dilinin en önemli özelliğinin tek bir manaya delalet eden terimlerin çok sayıda olduğunu belirtmişlerdir. Bu, onu kullanma biçimlerini genişleten, ifade ve iletişim alanını genişleten bir özelliktir. Müteradif kelimelerin varlığına delil getirenler اللُّبُّ kelimesini الْعُقْلُ kelimesi ile tefsir etmişlerdir. Bir şeyin zarar ve hasarla (الْبُحْرُ) ilgili yönünü açıkladıklarında كَسَبُ demişler, أَسْكَبُ (dökmek) kelimesini izah etmek istediklerinde أَصَبُ (dökmek) demişlerdir.<sup>57</sup> Bu da lübb ve akıl kelimesinin Araplara göre aynı olduğuna delalet eder. Dil, ittifak ve vaz' ile meydana getirildiğinde iki veya daha fazla kimsenin bir araya gelerek bir mana için bir kelime koymaları, başkalarının da başka bir yerde bir araya gelip aynı manayı ifade edecek başka lafızda ittifak etmeleri gerekir, buna bir engel yoktur. İstilah nazariyesi,<sup>58</sup> isimleri vaz' edenin çokluğu nedeniyle aynı anlamı birden fazla isme vermekle çelişmez.

### 3.2. Müsterek

Müteradif konusunda dil âlimlerinin üzerinde durdukları bir konu da lügavî iştirak konusudur. Lafız-mana alakasının ayrılmazlığı açısından bakıldığında tek bir mana için çok lafzın bulunduğu, her lafzın aslı araştırıldığında ise mananın sahibine ulaştırılan bir anlam bulunduğu görülür.<sup>59</sup> Lafızların farklı manalara gelmesi dilsel bir olay olup bütün dillerde bulunur. Onun kaynağı ve dilde bulunması mananın çeşitliliğini gerektiren kullanma farklılığıdır. Bu da dilsel çevrenin veya kullananların farklılığı nedeniyledir. Dilde müsterek lafızların bulunması konusunda dilciler arasında ihtilaf yoktur. Onlara göre aslında lafızlar manayı belirlemek ve anlamak için konulmuştur. Manalar için birçok lafız konulursa kapalılık meydana gelir ve ondan kastedilen şey anlaşıl-

<sup>57</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa*, thk. Husamüddin el-Kudsî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), 13.

<sup>58</sup> İstilah nazariyesi Arap dilcileri tarafından dilin kökenini açıklamak için ortaya atılan teorilerden birisidir. Bu teori, dilin tevkîfî olduğu ve vahye dayandığı anlayışına karşılık insanlar arasında uzlaşma ve anlaşma sonucu ortaya çıktığını savunur. Bu görüşte olanlar, insanların birbirini anlamaları ve ihtiyaçlarını gidermeleri için bazı lafızları kullanmakta anlaşabildiklerini, ihtiyaçlar çoğaldıkça bu lafızların artması ve ifadenin gelişmesi sonucu dilin oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/40-45.

<sup>59</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/113.

mayabilir. İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958) de bu şekilde düşünen dilcilerdendir ve şöyle demiştir:

“İki farklı manaya delalet eden bir lafız veya ikisinden biri diğerinin zıddı olan bir lafız vaz’ etmek caiz olsaydı elbette bunu açıklamak, ortaya çıkarmak olmazdı. Bilakis anlaşılmaz kılmak ve gizlemek olurdu. Fakat bazen bu sebeple nadir olan şeyler meydana gelebilir. Her ne kadar lafızları ittifak etse de illetini bilmeyenler ikisinin de farklı manalar için olduğunu zannederler. Bu ise ancak iki farklı dilde veya kelimada meydana gelen ihtisar veya hazfe, hatta iki lafızın birbirine benzemesi ve bunun sebebinin işitene gizli kalması durumunda olur.”<sup>60</sup>

İbn Dürüsteveyh’e göre müşterek lafızlar belli sebeplere bağlıdır. O, bunu şu şekilde özetlemiştir:

- 1- Lehçelerin farklı olması,
- 2- Kelimeler arasındaki delalet farklılıklarını,
- 3- Kelamdaki ihtisar veya hazf sebeplerini kelimeyi duyanın anlamaması.

Dilciler bu lafızların çok olmadığını belirterek birçoğunu mecaza hamletmişlerdir. Örneğin hilal kelimesinin bazen gökteki hilalden, bazen şekli hilale benzeyen av demirinden, bazen tırnakları hilal şeklinde kesmekten, bazen şekli hilale benzeyen ayakkabı hilalinden tabir olunduğu belirtilmiştir. Bunları müşterek lafızlardan saymanın doğru olmadığı çünkü bunların hepsinde mananın aynı olduğu söylenmiştir.<sup>61</sup>

Dilde iştirak sebepleri birçok faktöre bağlı olabilir. Bunlardan bazıları şunlardır:

1- Lehçelerdeki farklılık: Kelimenin iki farklı çevrede iki delaleti veya iki ayrı lehçede bir lafız için birçok mananın kullanılması.

2- Delaletin (anlam) değişikliği: Bununla hakikat ve mecaz ifade olunur. Lafızın bir delaleti vardır, daha sonra bir veya daha fazla mecazi delaletle yaygın olarak kullanılmış, diğer delaletleri de kullanılmaya devam etmiştir.

<sup>60</sup> Abdurrahman Celälüddin es-Suyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luga ve envâühâ*, thk. Muhammed Ahmed Câdü’l-Mevlâ, Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhîm, Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1986), 1/369.

<sup>61</sup> İbrâhîm Enis, *Delâletü’l-elfâz* (Kahire: Mektebetü’l-Encelü’l-Mısriyye, 1976), 214.

3- Kelimenin delaletindeki bir değişikliğin neticesinde müstereklik ortaya çıkar ve bu delalet değişikliği, kelimenin belirli bir ortamda dilsel anlamının kökeninden farklı bir anlam kazanır. Bu, bir sebepten dolayı ona bağlı olsa bile birçok şer'î terimde olduğu gibi kasıtlı gerçekleşir. Bununla birlikte, bu son anlam, şer'î terimlerde belirtildiği gibi daha yaygın hâle gelebilir ve kullanılabilir.<sup>62</sup>

4- Ses değişikliği: Sesin suretinde başka bir lafızda ittifak etmesi, lafzın seslerinden birinde değişikliğin meydana gelmesi. Bu da bir lafzın farklı iki veya daha çok delaleti olması sonucuna götürür. الْفَرُوءَةُ kelimesi bu şekildedir. Bu kelime başın derisi ve zenginlik manasında kullanılır. İkinci manası itibarıyla kelime الْفَرُوءَةُdür. Buradaki ث harfi ف harfine kalb edilerek filanca deri (kürk) sahibi ve servet sahibi denilmiştir.<sup>63</sup>

### 3.3. Tezat

Dilcilerin lafız mana ilişkisiyle ilgili üzerinde durdukları başka bir husus da tezat konusudur. Tezat aynı kelimenin farklı iki zıt manaya gelmesidir.<sup>64</sup> حَوْن kelimesinin beyaz ve siyah için kullanılması gibi.<sup>65</sup> Zıddiyet alakası zıt kelimelerin manasını çağrıştırmada başvurulan en açık yollardandır. Aralarındaki bir alakadan dolayı iki manayı bir kelimedede ifade caiz ise, iki zıt manayı aynı kelimedede ifadenin caiz olması daha evladır. Çünkü onlardan birini zihinde canlandırmak genellikle diğerini de akla getirmeyi gerektirir.<sup>66</sup>

Tezat hakkında âlimler farklı görüşlere sahiptirler. İlk dönem Arap dili âlimlerinin çoğu tezadın varlığını Arap dilini diğer dillerden ayırt eden en önemli özelliklerden biri olarak kabul etmişlerdir. Dilde tezadın varlığını kabul eden âlimlerden olan İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940) Arap kelamının birbirini doğruladığını, başı ve sonunun ilişkili olduğunu,

<sup>62</sup> Tâhir Süleyman Hammûde, *Dirâsetü'l-ma'nâ 'inde'l-Usûliyyîn* (İskenderiyye: ed-Dârü'l-Câmi'iyyeti li't-Tibâ'atı ve'n-Neşr, 1983), 87-88.

<sup>63</sup> Ahmed Naîm el-Kerâ'in, *'İlmü'd-delâle beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'ati li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1993), 119.

<sup>64</sup> Hatîb Kazvînî, *el-Îzâh fi ulumi'l-belâga*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001), 300.

<sup>65</sup> Kerâ'in, *'İlmü'd-delâle beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, 122; Ali Bulut, *Belâgat-i müyessera meânî-beyân-bedî'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 198.

<sup>66</sup> Ramazan Abdüttevâb, *Fusûl fi fikhı'l-luğa* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999), 336.

hitabın manasının ancak bütün harflerin tamamlanması ile bilinebileceğini belirtmiştir.<sup>67</sup> İbnü'l-Enbârî tezadı inkâr edenlerin dayanağı olan iki zıt kelimenin aynı manada kullanılması sebebiyle manada kapalılığın ve muğlaklığın oluşabileceğine dikkat çekerek manayı belirlemede sözün siyakının rolüne işaret etmiş ve Lebîd'in (öl. 40-41/660-661) şu beytini örnek vermiştir:

كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الْمَوْتَ جَلَّلٌ وَالْفَتَى يَسْعَى وَيُلْهِبُهُ الْأَمَلُ

Ölüm dışında her şey kolaydır,

Genç çalıştır ümit onu oyalar.<sup>68</sup>

Beyitteki جَلَّلٌ kelimesi büyük, önemli ve kolay şey için söylenir. Beyitteki sözün akışı kelimeye istenilen manayı belirler. İbnü'l-Enbârî, "جَلَّلٌ kelimesinin öncesi ve sonrası ölüm dışında her şey kolaydır manasına işaret ediyor. Akıllı kimse burada جَلَّلٌ kelimesinin 'büyük bir şey' olduğunu düşünmez."<sup>69</sup> demiştir.

Arap dilinde ezdâdı kabul etmeyen âlimlerden İbn Dürüsteveyh'e göre bir şey için bir lafız olduğu gibi zıddı için de başka bir lafız vardır. كَلَّمَ kelimesi zorluk ve güçlülükle yükselmektir. Yıldıza doğduğu zaman كَلَّمَ (Güçlülükle yükseldi.) denir. Onun, bazı dilcilerin كَلَّمَ kelimesinin düşüş manasına gelip ezdâddan olduğunu iddia ettiklerini söyleyerek, onlara karşı *İbtâlî'l-Ezdzâd* adlı kitabında karşı deliller getirdiği belirtilmiştir.<sup>70</sup>

Âlimler tezadın meydana gelmesini birçok sebebe bağlamışlardır. Bunlar:

1- Lehçelerin farklı olması. Lehçelerden birisinde bir mana için kullanılan bir kelimenin diğer bir lehçede zıt manada kullanılması, dilin

<sup>67</sup> Muhammed b. Kâsım İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdzâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1987), 2.

<sup>68</sup> İbn Manzûr, beyti Lebîd'e nispet etmiştir. Bk. *Lisânü'l-'Arab*, 11/117. Fakat Lebîd'in divanında böyle bir beytin bulunmadığı, bu beytin Esmâ'nin ezdâdından olduğu, Lebîd'in divanında, إن تقوى ربنا خير نفل وبإذن الله ربني وعجل

şeklinde geçtiği belirtilmiştir. Agust Hafner, *Selâse kütiüb fi'l-ezdzâd* (Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâsûlikiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyîn, 1912), 9.

<sup>69</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdzâd*, 2.

<sup>70</sup> Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/396; Ramazan Abdüttevâb, *Fusûl fi fikh'l-luga*, 336.

cemedilmesi anında dilcilerin lehçeler arasını ayırmamalarından dolayı tezadın oluşması.<sup>71</sup>

2- Tezadın toplumsal nedenlerle ortaya çıkması. تَشَاؤُم (karamsarlık), تَفَاؤُل (iyimserlik), حَسَد (kıskançlık), تَهْكُم (alay) gibi kelimelerde olduğu gibi. Bazen insan bir kelimeyi zikretmeyi hoş görmez. Kelimenin kötülük veya korku hissi veren manaları, ümit ve hayra delalet eden diğer manalarına yüklenir, الْمَفَازَةُ kelimesinde olduğu gibi. Kelimenin asli manası helakten kurtulmadır. Bu kelime الصَّحْرَاءُ olarak da kullanılır. Araplara göre bu, iyimserlik (uğur) kabilinden ölme ve helake delalet eder. حَسَد kelimesi insanı bazen zıt manalardaki kelimeleri kullanmaya sevk eder. Araplar güzel ata شَوْهَاءُ kelimesini, ergin ve akıllı bir kadına بِلْهَاءُ kelimesini kullanmışlardır.<sup>72</sup>

3- Dildeki anlamsal görevleri ortaya çıkarma.<sup>73</sup>

Dilciler lafız ve mana arasındaki ilişkinin yapısını incelemişler ve bazı yönlerini ortaya çıkarmak için yoğun çaba harcamışlardır. Onlar bu ilişkiyi inceleyerek Arap dilinde eş anlamlılık, çok anlamlılık ve zıt anlamlılık gibi konuların anlam açısından yerine getirdiği rolleri tespit etmeye çalışmışlardır. Çünkü bu konular Arap dilinin genişlemesinde rol oynar ve bunlar ile lafızların kapsamlı anlamı tam olarak kavranabilir.

#### 4. Lafız ve Mana Konusuna İtikadi Görüşlerin Tesiri

Farklı ilmî çevrelere ait âlimlerin çoğu iki kelâmî mezhep olan Eş'arilik ve Mu'tezile mezhepleri arasında bölünmüştür. Bu mezheplerin âlimlerinden her biri mana ve lafız konusunda konumlarını mezheplerinin görüşlerine göre belirlemişlerdir.

Bu iki mezhebe mensup âlimler Kur'ân'a yapılan saldırılar karşısında onu savunmaya ve i'câzını ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Ona saldırıların boş iddialarını reddederek nazımın güzellikleri ve beyanının

<sup>71</sup> Ramazan Abdüttevâb, *Fusûl fî fikhî'l-luğa*, 337; el-Kerâ'in, 'İlmü'd-delâle beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk, 125.

<sup>72</sup> Ramazan Abdüttevâb, *Fusûl fî fikhî'l-luğa*, 338-351; el-Kerâ'in, 'İlmü'd-delâle beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk, 127.

<sup>73</sup> Ramazan Abdüttevâb, *Fusûl fî fikhî'l-luğa*, 338; el-Kerâ'in, 'İlmü'd-delâle beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk, 127.

sırlarının gizliliğinde şüpheye düşenlerin şüphelerini gidermeye uğraşmışlardır. Bununla beraber onlar çalışmalarında kelâmî mezheplerinin asıllarından yola çıkarak mezheplerinin görüşlerini galip getirmeye, muhaliflerinin ve hasımlarının görüşlerini asılsız çıkarmaya çabalamışlardır. Bundan dolayı lafız veya manayı tercih etmenin gerçekte mezhebi fikirlerini galip getirilmeden başka bir şey olmadığı söylenebilir.<sup>74</sup>

İ'câz konusunu ilk defa mütekellim âlimleri ele almıştır. Onlar İslam'a yönelen hücumlarda İslam'ı koruma gayesiyle hareket etmişlerdir. Bu âlimler Kur'ân'ın inceliklerini açığa çıkarmak ve dildeki i'câzın sırlarını belirlemek için i'câz meselesi ile lafız ve manayı irtibatlandırmışlardır. Lafız ve mana konusu Kur'ân'ın i'câzı meselesiyle bağlantılı olmasaydı dilci ve belagatçiler bu konu ile uğraşmazlardı denebilir. Bir kısım âlimler Kur'ân'ın i'câzını ispat için lafız ve şekline önem vermiş, diğerleri ise manaya ve isnat durumlarına eğilmişlerdir. Bu âlimlerin bıraktıkları kavramlar ve dil terimleri sonraki dönemlere de esin kaynağı olmuştur.

Mana ve lafız konusunda büyük bir etkiye sahip olan Câhiz'in (öl. 255/869),<sup>75</sup> "Manalar yola atılmıştır." sözü meşhurdur. Cürcânî de mana nedeniyle lafızın anlamının zorluğunun düşünülemediğini, doğru manayı isteyen kişinin lafız o hâliyle istemesi gerektiğini, hakikati isteyen lafız değil manayı istemesi gerektiğini belirterek onu desteklemiştir.<sup>76</sup> İbn Cinnî ise Arapların lafızları düzelttiğini, doğru ve isabetli olmasına baktıklarını, hükümlerine riayet ettiklerini, mananın onlara göre daha güçlü ve değerli olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup>

Hicri ikinci asırda Sîbeveyhi (öl. 180/796) ile başlayıp üçüncü asırda Câhiz'le devam eden ve yedinci asrın başında Sekkâkî ile zirveye ulaşan bütün Arap belagatçiler, 20. asrın başında Ferdinand de Saussure'nin (öl. 1913) de ortaya koyduğu modern dilbiliminin her yönüyle ilgilendikleri söylenebilir. Jacques Derrida (öl. 2004) önderliğindeki ya-

<sup>74</sup> Özdoğan, *Arap Dili ve Belagatında Lafız ve Anlam*, 41-47.

<sup>75</sup> Muhammed el-Mâlikî, *Dirâsetü'l-Taberi li'l-mâ'nâ min hilâli tefsirih: câmi'ül-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüni'-İslâmiyye, 1996), 42.

<sup>76</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 62; Abdülaziz Hamûde, "el-Merâyâ'l-mak'ara, nahvu nazariyye nakdiyye", *Silsiletü 'Âlemü'l-Ma'rife* 272 (2001), 275.

<sup>77</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/215.

pisökcümlerinin<sup>78</sup> daha sonra İsviçre dilbilimine getirdiği radikal gelişmelerin çoğu, bu Arap belagatçiler tarafından şu ya da bu şekilde ele alınmıştır.<sup>79</sup>

### 5. Klasik ve Çağdaş Âlimlerin Lafız ve Manaya Bakışları

Önceki âlimler lafız ve mana meselesinde büyük bir birikim meydana getirmişlerdir. Modern çağda yapılan dil araştırmaları da büyük ilerleme kaydetmiştir. Fikrî gelişim faktörlerinin meydana getirdiği değişimler sayesinde dil bilimleri araştırma metodları çeşitlenmiş, bu alandaki araştırmalar artmıştır. Dilbilimde yapılan her araştırmada, genel ilkelere hareket edilmiştir. Bilim adamları kişisel yaklaşımda bulunarak belli yollarla doğruyu aramışlar, çalışmalar birbirine entegre, bilimin ruhu ve egemenliği ile hareket etmiştir.<sup>80</sup>

Modern çağda Arap dili araştırmacıları tarafından yapılan dilbilim çalışmaları daha bilimsel hâle gelmiştir. Ancak daha önce yapılan Arapça dilbilim çalışmaları, lafız ve mana konusunu etkileyen tüm konulara değindiği için öncü olmuştur. Arapların *Delalet İlmi* diye isim verdikleri bu çalışmalar Avrupalılarda *Semantik* adı ile çok daha geç dönemlerde başlamıştır.<sup>81</sup> Modern çağda Avrupalı eleştirmenlerin ve dil bilimcilerin lafız mana konusuna verdikleri önem de İslam âlimlerinin verdiği önemden daha az değildir. 17. yüzyılda Paris'te hazırlanan *Port Royal Dilbilgisi*, dilbilimin konusu olan birçok terimi aydınlatmaya yönelerek dilbilim sorunlarına ilgiyi çekmiştir. Yine aynı yüzyılda John Locke (öl. 1704) sözcüklerin manaları üzerinde durmuştur. Aynı çağda yaşayan Bacon (öl. 1626), 18. yüzyılda Leibniz (öl. 1716), Herder (öl. 1803) ve sonraları Humbolt (öl. 1859) dilin düşünceyle ilgisine eğilmişlerdir. 19. yüzyılda anlambilimin ilk temelleri atılmıştır. *Latin Dilbilimi Üzerine Dersler* adlı kitabında Alman dilci K. Reisig (öl. 1829) anlama ilişkin konulara değinmiştir. Onun attığı temelleri Fransa'da M. Bréal (öl. 1915)

<sup>78</sup> Yapısökümle ilgili geniş bilgi için bk. Hayrullah Yanık, "Yapısöküm Üzerine Birkaç Not", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)* 1/2 (2016), 91-98.

<sup>79</sup> Abdülaziz Hamûde, *el-Merâyâ'l-mak'ara*, 268, 269.

<sup>80</sup> Ahmed Naim, *İlmü'd-delâle beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, 89.

<sup>81</sup> Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-delâle* (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 11-15.



sağlamlaştırmış ve semantique terimiyle yeni bir alan ortaya çıkmasını sağlamıştır. 20. yüzyılın başlarında İsviçreli F. Saussure dilbilimde çığır açıp “dizge” anlayışını getirmiş, dilin nitelikleri, inceleme yöntemleri üzerinde ilkeler koymuş ve “gösterge” kavramını yerleştirmiştir.<sup>82</sup>

Dili, bireysel farklılıkların ortadan kaldırıldığı, çabalarının genel olgularla sınırlı olduğu bütünlük bir toplumsal yapı olarak inceleyen modern dilbilimci Saussure yapısal akımın öncüsü olarak kabul edilmiştir. Saussure, dili, belirli ilişkiler içinde birbirine bağlı öğeleri birleştiren bir sistem olarak incelemiştir. Bunu, delalet eden (lafız) ve edilene (mana) benzetmiştir. Lafız ve manalar ceset ve ruhtan oluşan insan cisimi gibi veya oksijen ve hidrojenden oluşan su gibidir. Şayet bütün unsurlar tek başına alınsa hiçbiri tek başına insan veya suyun özelliğini taşımaz. Saussure dilsel varlığın mevcudiyetinin, delalet eden ile delalet edilenin buluşması ve aralarındaki ilişki dışında düşünülmemeyeceğini, bu unsurlardan tek başına biri alınacak olursa varlığın kaybolacağını ve somut bir şey elde etmek yerine sadece soyutlamadan başka bir şey bulunamayacağını belirtmiştir.<sup>83</sup> Saussure bütünün somut olmasını kasetmiştir. Ancak bütünü meydana getiren her bir parça kendi bütünden sayıldığı zaman soyuttur. Bütünün parçaları birbirinden ayrılırsa bütünün ifade özelliklerini belirtmez. Bu da delalet eden ile edilenin bir olduğu ve aralarında ayrımın olmadığını gösterir.

Lafız ve mananın tek bir parça olması itibarıyla ayrılmaz oluşu, ceset ruh gerekliliği gibi gereklidir. Bunu da önceki İslam âlimlerinden birçoğu belirtmiştir. Bu âlimlerden İbn Reşik el-Kayrevânî'ye göre (öl. 456/1064) lafız cisim, mana ise ruhtur. Lafız ve mananın irtibatı ruh ve cesedin irtibatı gibidir. Zayıf olmasıyla zayıflar, güçlenmesiyle güçlenir.<sup>84</sup> Attâbî'ye (öl. 220/835) göre ise lafızlar cesetler, manalarsa ruhlar-

<sup>82</sup> Mahmud es-Sağrân, *‘İlmü’l-luğa mukaddimetü li’l-kârü’l-‘Arabî* (Beyrut: Dârü’n-Nahdati’l-‘Arabîyye, 1992), 19; Doğan Aksan, *Anlambilim* (Ankara: Engin Yayınevi, 2009), 17, 18.

<sup>83</sup> Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), 108–115; Ahmed Naim, *‘İlmü’l-d-delâle beyne’n-nazariyye ve’t-tatbik*, 89.

<sup>84</sup> Ebû Ali Hasan İbn Reşik el-Kayravânî, *el-‘Umde fî mehâsinî’s-şîr ve âdâbîhi ve nakdîhi*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1981), 1/124.

dır. Onlar kalp gözüyle görülür, yerleri değiştirildiğinde şekil bozulur, mana değişir. Başın el yerine, elin de ayak yerine konulması gibi olur.<sup>85</sup>

İngiliz dilbilimci John Rupert Firth'e (öl. 1960) göre anlam, bir dil biriminin girdiği ilişkiler ya da işlevler ağının toplamıdır. Firth, bağlamı dilbilimsel analiz sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak görmüş ve anlamın çokluğu ve belirsizliği üzerinde bağlamından koparılmış dilsel yapının araştırılması gerektiğini belirtmiştir. Bu durumda, kelimelerin ve lafızların anlamlarını incelemek, bunların ortaya çıktığı bağlamların ve durumların analizini yapmak gerekir. Dilsel, kültürel veya duygusal bağlamlar da olsa aynıdır. Dilin gerçek birimleri sesler, yazma metodu, manalar değildir. Kelimelerin zincirinin içindeki müşterek veya değişken morfolojik ve gramer ilişkileridir.<sup>86</sup> Buna göre bir cümlenin anlamına varmanın ve onu doğru anlamının, cümlenin kendisini ve söylendiği bağlamı bilmekle bağlantılı olduğu söylenebilir.

Manaya cümle anlamında ulaşmak, açık bir şekilde anlamak öncelikle cümle bilgisiyle kendisi hakkında söylenen siyakla (bağlam) ilişkilidir. Örneğin Türkçede "iyi" kelimesini ele aldığımızda Arapçada حَسَن (iyi, hoş) manasına gelir ki onun dilsel bağlam çerçevesinde birçok anlamı vardır. Cümle içerisinde رَجُل (adam) kelimesiyle beraber kullanıldığında ahlak manası taşır. "İyi" kelimesi doktor için kullanıldığında ahlak tarafını değil işinde başarılı manasını alır. Kabiliyet için kullanıldığında saflık ve duruluk anlamına gelir. Firth'e göre her kelime bir anlama işaret eder ve bu anlam bir dereceye kadar belirsiz kalır. Belirli bir bağlamda kullanılması ve aslında tam manaya ulaşabilmek için mekâna veya bağlama dikkat edilmesi gerekmektedir. Çünkü kelime, bağlamdan koparıldığında hiçbir anlam, değer taşımaz ve farklı anlam türleri söz konusu olabilir.<sup>87</sup>

Sekkâkî'ye (öl. 626/1229) göre bu konuda kelamın farklı manaları vardır. Teşekkür makamı şikâyet makamından farklıdır. Kutlama teselli makamından, övme yermeden, teşvik korkutmadan, ciddiyet şaka makamından farklıdır. Kelamı güzel görüp onu kabul etme, kelamın

<sup>85</sup> Askerî, *Kitâbü's-Simâ'ateyn*, 129.

<sup>86</sup> Ahmed Naim, *İlmü'd-delâle beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, 90, 91.

<sup>87</sup> Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-delâle*, 69, 78.

kıymetini yükseltme veya düşürme ve bu durumda kelamın uygun bir şekilde onaylaması durumuna muktezâ-yı hâl denmiştir.<sup>88</sup> Siyakın (bağlam) delalet fikri modern dil biliminden daha önce Müslüman âlimlerin bildiği bir düşüncedir. Bu nedenle de dilbilim alanında öncü oldukları söylenebilir.

Çağdaş dil araştırmacıları da lafız ve mana arasındaki ilişkilerden bahsederek mananın önemini vurgulamışlardır. Mana ile lafız arasında kuvvetli bir bağ olduğunu belirterek mananın lafız, lafızın da manayı gerektirdiğini, manaya delalet eden lafızın tek başına soyut olarak anlaşılmayacağını, üslup ve tarzın aynı olup şekli maddeden ayırmanın hata olduğunu, mantıksal ifadede tutarlık olması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>89</sup> Bununla beraber çağdaş dilbilimciler çalışmalarında önceki dönemlerde eksikliğini gördükleri anlambilim, yapısalcılık, belagat çalışmalarına yeni yaklaşım, lafız ve manaya iletişim çerçevesinden bakış ve lafız ve mananın üsluptaki yeri gibi konular üzerinde durarak bu konular hakkında teoriler geliştirmişlerdir. Modern dilbilimdeki bu çalışmalar İslam dünyasındaki dilbilimciler tarafından da takip edilerek klasik dönemdeki bilgilere katkı sunmaya çalışmışlardır.<sup>90</sup>

## Sonuç

Lafız ve mana belagatin iki temel konusu olduğundan tarih boyunca bu kavramlar üzerinde farklı çevrelerden ilim adamları tarafından teoriler ortaya konmuştur. Sözün etkinliği yönünden aralarındaki ilişkiye dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu iki kavramın ilmî anlamda ortaya çıkışında ve sistemli hâle gelişinde, Kur'ân'ın i'câzı, mahlûk olup olmadığı ve onun mucizevî boyutu ile ilgili tartışmalar etkili olmuştur. Arap-Acem çekişmesi, dilin kaynağı meselesi, edebiyat eleştirmenlerinin rolü gibi etkenler de lafız ve mana olgularının farklı şekillerde algılanmasında etken olmuştur.

<sup>88</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 168, 169.

<sup>89</sup> Vilyım Fân Ükûnür, *en-Nakdül-'edeбі*, çev. Salâh Ahmed İbrahim (Beyrut: Dâru Sâdır, 1960), 102; İbrahim Selâme, *Belâgatü Aristo beyne'l-'Arab ve'l-Yûnân* (Kahire: Mektebetü'l-Encülü, 1952), 269.

<sup>90</sup> Özdoğan, *Arap Dili ve Belagatında Lafız ve Anlam*, 248.

Belagatçilere göre lafız, belagatin en önemli unsurlarından biridir. Lafız, mana ile birlikte anlamlı ve etkili bir bütün oluşturur. Lafız, manadan bağımsız düşünülemez. Lafız güzel ve etkili olursa, mana da daha iyi anlaşılır ve dinleyici üzerinde daha güçlü bir etki bırakır.

Dilcilerin bir kısmına göre, dil ve mana arasında doğal bir ilişki vardır. Cümlenin ses ve şekil yapısı, ifade ettiği anlamın yansımadır. Diğerlerine göre ise bu ilişki bir rastlantıdır. Tamamen toplumsal bir anlaşmadan kaynaklanır. İnsanlar, bir kelime veya cümleyi belirli bir anlama karşılık gelecek şekilde kullanırlar. Bu kullanım, zaman içinde o kelime veya cümlenin ifade ettiği anlamı belirler. Farklı iki görüşe rağmen, iki grup da bu iki unsurun bir dilin temel unsurları olduğu konusunda hemfikirdirler.

Belagatçilerin lafzın önemini vurgulamaları, günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Etkili bir iletişim kurmak için hem lafız hem de mana bakımından güzel ve etkili bir dil kullanmak gerekir.

Bütün bunlar olumlu anlamda lafız ve mananın bütün yönleriyle incelenmesini sağlamış, konunun farklı mecralara çekilmesiyle tepkisel görüşler ortaya çıkmıştır. Lafız taraftarlığı ve mana taraftarlığı gibi öznel değerlendirme sonuçlarının da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Edipler, lafız-mana arasında ayırım yapmamışlar, lafza önem verdikleri kadar manaya da önem vermişler ve sözdeki üstünlüğün cümle sisteminde olduğunu belirtmişlerdir. Lafız ve mana arasındaki ilişki kaçınılmaz tabii bir ilişkidir. Lafız ve mana birleşik iki gerçek, bir madalyonun iki yüzü gibidir. Biriyle ilgilenmek diğeri ile ilgilenmektir. Lafız mana ile aynı seviyede olduğu için ikisine de aynı şekilde önem verilmeli ve birbirinden bağımsız ele alınmamalıdır. Müslüman âlimler bu konuda özgün davranmışlar ve bu ikiliği ilk önce ele alarak dilbilimsel teoriyi kurmuşlar, sonrakilere öncülük etmişlerdir.

### Kaynakça

Abdurrahmân, Bûdra'. "Mustalahü'l-Lafz ve'l-Ma'nâ ve Müsteviyatü't-Tahlili'l-Lügavî 'inde Abdülkâhir". *Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 4 (2013), 335.

- Abdüttevâb, Ramazan. *Füsûl fî fikih'l-luga*. 6. Basım. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayınevi, 5. Basım, 2009.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûk fi'l-luga*. thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*. thk. Mûfid Kumeýha. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Bulut, Ali. *Belagat-i müyessera meânî-beyân-bedi'*. 13. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü'l-'akli'l-'Arabî*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabî, 2. Basım, 1985.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 7. Basım, 1998.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân Muhammed. *Delâilü'l-'i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1989.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân Muhammed. *Esrârü'l-belâga fî 'ilmi'l-beyân*. thk. Muhammed Reşid Rıza. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Târifât*. thk. Âdil Enver Hıdır. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2007.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/423-424. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Enîs, İbrâhîm. *Delâletü'l-elfâz*. Kahire: Mektebetü'l-Enceli'l-Mısıryye, 3. Basım. 1976.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 6. Basım, 2005.
- Hafâcî, Abdullah b. Muhammed b. Saîd İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Hafnâvî, Muhammed. *Edvâu 'ale'l-fikri'l-belâgî el-beyân*. Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 1988.
- Hafner, Agust. *Selâse kütüb fi'l-ezdâd*. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâsûlîkiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'îyyîn, 1912.
- Halîl, es-Seyyid Ahmed. *el-Medhal ilâ dirâseti'l-belâgati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1968.

- Hammûde, Tâhir Süleyman. *Dirâsetü'l-ma'nâ 'inde'l-usûliyyîn*. İskenderiyye: ed-Dârü'l-Câmi'iyyeti li't-Tıbâ'atı ve'n-Neşr, 1983.
- Hamûde, Abdülaziz. "el-Merâyâ'l-Mak'ara Nahvu Nazariyye Nakdiyye". *Silsiletü 'Âlemü'l-Ma'rife* 272 (2001), 275.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhirü'l-belâga*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 2012.
- Hilâl, Muhammed Ganîmî. *en-Nakdü'l-edebiyü'l-hadîs*. Kahire: Dârü Nehdati Mısr Littabâ'tı ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1998.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *es-Sahibi fi fikhil-lügati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Yesbah. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1882.
- İbnü'l-Enbârî, Muhammed b. Kâsım. *Kitâbü'l-ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- İslam, Azmi. *Mefhûmü'l-ma'nâ dirâse tahliliyye*. Kuveyt: Havliyyâtü Külliyyetü'l-Adâb, Havliyyetü's-Sâdise, er-Risaletü'l-Hâdiye ve's-Selâsûn, 1985.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Kayravânî, Ebû Ali Hasan İbn Reşîk. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihî ve nakdihî*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- Kazvînî, Hatîb. *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 3. Basım, 2001.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyyât*. thk. Adnân Derviş. Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1992.
- Kerâ'in, Ahmed Naîm. *'İlmü'd-delâle beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'ati li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1993.
- Mâlikî, Muhammed. *Dirâsetü't-Taberî li'l-ma'nâ min hilâli tefsirih: câmi'ü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1996.
- Mut'inî, Abdülazîm İbrahim. *Hasâisü't-ta'biri'l-Kurâni ve simâtihî'l-belâgiyye*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1992.

- Müberred, Ebül-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edeb*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Basım, 1997.
- Nû'man, Târik. *el-Lafzû ve'l-ma'nâ beyne'l-idyûlûciyâ ve't-te'sisi'l-ma'rîfi li'l-'ilm*. Kahire: Mektebetü'l-Encüli'l-Mısriyye, 2014.
- 'Uşfûr, Câbir. *es-Sûretü'l-fenniyye fi't-türâsi'n-nakdi ve'l-belâgî*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 3. Basım, 1992.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *'İlmü'd-delâle*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1998.
- Özdoğan, M. Akif. *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Sagîr, Muhammed Hüseyin Ali. *Mecâzü'l-Kur'ân hasâisuhü'l-fenniyye ve belâgatihî'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-Müerrihi'l-'Arabî, 1999.
- Sağrân, Mahmud. *'İlmü'l-lüga mukaddimetü li'l-kârîi'l-'Arabî*. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1992.
- Saussure, Ferdinand De. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları, 3. Basım, 1998.
- Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1987.
- Selâme, İbrahim. *Belâga Aristo beyne'l-'Arab ve'l-Yûnân*. Kahire: Mektebetü'l-Encüli, 1952.
- Seyyid, Şefî'. *et-Ta'birü'l-beyâni rü'ye belâgıyye nakdiyye*. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1977.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüga ve envâ'uhâ*. thk. Ahmed Muhammed Câdü'l-Mevlâ. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1986.
- Şensoy, Sedat. "Mâna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/555-557. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şensoy, Sedat. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şentürk, Nurullah. "Lafız-Mana İlişkisi Açısından Hakikat ve Mecaz". *Şarkiyat Mecmuası* 40 (Nisan 2022), 145-71. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2196918>.
- Şimşek, Mehmet Ali. "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* (2001), 84. [https://isamveri.org/pdfdrg/D02424/2001\\_I\\_2/2001\\_I\\_2\\_SIMSEKMA.pdf](https://isamveri.org/pdfdrg/D02424/2001_I_2/2001_I_2_SIMSEKMA.pdf).

- Tabâne, Bedevî. *el-Beyânü'l-'Arabî dirâse fî tetavvuri'l-fikretü'l-belâgiyye inde'l-'Arab ve menâhicihâl-kübrâ*. Cidde: Dârü'l-Menâre, 7. Basım, 1988.
- Tâlîmât, Gâzî Muhtâr. *Nazarât fî 'İlmi delâlatü'l-elfâz 'inde Ahmed b. Fâris*. Kuveyt: Muhtârî Havliyyâtü Külliyyeti'l-Adâb, el-Havliyyetü'l-Hâdiyetü 'Aşere, er-Risâletü's-Sâminetü ve's-Sittûn, 1990.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmîd. *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fimûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Tevfik, Mahmud. Sa'd-Muhammed. *Delâletü'l-elfâz 'inde'l-usûliyyîn*. Kahire: Matba'atü'l-Emân, 1987.
- Tunç, Cihat. "Bişr b. Mu'temir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ûkûnûr, Vilyım Fân. *en-Nakdü'l-edebî*. çev. Salâh Ahmed İbrahim. Beyrut: Dârü Sâdir, 1960.
- Yanık, Hayrullah. "Yapısöküm Üzerine Birkaç Not". *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)* 1/2 (2016), 91-98. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akader/issue/28203/299486>.

### Summary

Human being is distinguished from other beings by the characteristic of speech and have developed communication through language. Humans have produced words to convey their ideas and emotions to others, assigning meanings to them. They have been careful to choose the correct words in conveying the intended meaning, sometimes giving these words opposite, synonymous, and shared meanings. Linguistic phenomena have attracted interest throughout history and have been the subject of studies. These studies were mostly conducted to correctly understand religious texts and, over time, focused on the structure of the language. They have been primarily centered around the Qur'ân. Muslim linguists were influenced by the culture of philosophy, particularly by Aristotelian logic. All Islamic scholars have tried to establish their own opinions and the views of their sects by following sectarian and intellectual principles and to discredit the views of their opponents. The sectarian and intellectual conflicts between Ash'arites and Mu'tazilites are the examples of this phenomenon. Their conflicts



are reflected in studies on the relationship between word and meaning in linguistic sciences.

The relationship between word and meaning has been the most important subject examined by scholars of rhetoric and language. This relationship is described with the terms word for the lexical aspect and meaning for the content aspect. There is a unity in the nature of word and meaning and they are inseparable. Just as the soul and body in living beings are inseparable, so are they.

Rhetoric scholars have examined words and meaning from the perspectives of metaphor (majāz) and denotation (ḥaqīqa). Rhetoricians refer to ordinary usage as denotation and non-ordinary usage as metaphor. According to them, words are either used in the meaning they were originally assigned in the dictionary, which is called denotation, or the words deviate from their original meaning to signify other meanings, which is called metaphor. This metaphorical usage is more common in expressing meaning. Metaphorical language is an art employed to escape the limitations of denotative expression. It is used to add breadth, depth, and new meanings beyond the known denotative sense. Due to this characteristic, it has garnered significant interest from scholars of both methodology and rhetoric. Moreover, rhetoricians have emphasized that spoken words should be appropriate to the context and have noted the importance of maintaining harmony between the level of meaning and the level of the audience.

Rhetoricians have stated that in considering the appropriateness to the context, the situation of the poet or speaker and the purpose of the speech must be considered. The speaker's words should be consistent with their own position, and they should also consider the situation of their audience, adapting their expressions accordingly. Among the audience, there may be those who know the subject being discussed, those who do not, or those who do not accept it.

Rhetoric scholars have determined that for a word to be suitable in terms of form to its meaning, it must possess consistency and eloquence. The word should be clear and should not include unusual or

unconventional words that are inappropriate or part of vulgar or colloquial language. The criterion they establish for this is that the word should not be one that ordinary people do not understand when they hear it or do not use in their everyday speech.

Linguists have employed methods that align with those of critics and rhetoricians in their efforts to find the connection between word and meaning. According to them, the relationship between a word and its meaning can be multiple. There is a complete compatibility between word and meaning; a single word can potentially have many meanings, and there can be many words for a single meaning. Linguists, asserting that word and meaning are inseparable, have divided opinions: some advocate for examining the roots and etymology of words to understand the meaning of a text, while others argue for looking at the context of the text and the relationships between words. The Mu'tazilah, on the other hand, supports examining both the root of the word and its context to understand the meaning of a text.

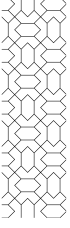
According to some linguists, the words used in a language can have different meanings, different words can refer to the same meaning, a single word can contain various meanings, and a word can be used in two opposite senses. Thus, it is established that the words used in language can carry synonymous, polysemous, and antonymous meanings. There are linguists who accept these phenomena in language, as well as those who do not. The reason for this is the differing views on the origin of language. Early scholars were divided into two groups regarding the origin of language. The first group argued that language is related to a divine source, established by God (tawqīfī). The other group argued that language developed through the linguistic ability God granted humans, with humans developing language through agreement. Therefore, the relationship between word and meaning depends on people's consensus and the formation of terms for use. This process involves two or more philosophers agreeing to explain the knowledge of objects, assigning forms and attributes to words and meanings, and

recognizing them by the names given to distinguish them from others when mentioned.

Scholars from two different sects, such as Ash‘arīyah and Mu‘tazilah, have strived to defend the Qur‘ān against attacks and to demonstrate its miraculous nature (i‘jāz). They have worked to refute the baseless claims of its attackers and to dispel the doubts of those sceptical about the beauty of its composition and the hidden secrets of its expression. However, they have also aimed in their efforts to uphold the views of their respective theological schools, using the principles of their sects as a foundation, and to discredit the views of their opponents and adversaries. Therefore, it can be said that preferring either the wording or the meaning in their arguments is essentially an attempt to assert their sectarian ideas.

In the modern era, studies on the relationship between words and meaning have progressed further and become more scientific by utilizing the substantial body of work from the classical period. Contemporary language researchers also discuss the relationships between words and meanings, stating that there is a strong connection between them, with meaning necessitating words and words necessitating meaning. The different perspectives of Arab linguists on the topic of words and meanings demonstrate the richness and diversity of the Arabic language and its rhetoric. These varied viewpoints play a significant role in the interpretation and understanding of texts.





# HANEFÎ USÛLÜNDEKİ SEBEP, İLLET VE ŞART KAVRAMLARI BAĞLAMINDA HAKSIZ FİİL SORUMLULUĞUNDA İLLİYET BAĞI UNSURU

The Element Relation of Causality in Tort Liability in The Context of "Sabab", "Illat"  
and "Condition" Concepts in the Hanafi Method

**Üveys ATEŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
Bölümü, İstanbul, Türkiye.

*Asst. Prof., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,  
Istanbul, Türkiye.*

[uates@fsm.edu.tr](mailto:uates@fsm.edu.tr), ORCID: 0000-0002-5128-9751

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

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Mart / March 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Haziran / June 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages: 205-245**

**Atrf / Citation:** Ateş, Üveys. "Hanefî Usûlündeki Sebep ve İllat Kavramları Bağlamında Haksız Fiil Sorumluluğunda İlliyet Bağı Unsuru [The Element Relation of Causality in Tort Liability in The Context of "Sabab", "Illat" and "Condition" Concepts in the Hanafi Method]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 25 (Haziran / June 2024): 205-245.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1455647>

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

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

## Öz

Hukuka aykırı bir şekilde gerçekleştirilen, başkasına maddi veya manevi zarar verici nitelikteki eylemlere hukuk dilinde haksız fiil adı verilmektedir. Haksız fiilin failinin bu fiili neticesinde oluşan zararı tazmin yükümlülüğünün veya zarara terettüp eden cezaya muhatap olma durumunun söz konusu olabilmesi, haksız fiil ile zarar arasında uygun bir illiyet bağının bulunması şartına bağlıdır. Bu itibarla illiyet bağı terimi, hem borçlar hukukunu hem de ceza hukukunu ilgilendiren önemli bir kavramdır. Kavram İslâm hukukunda bu isimle geçmese de fıkıh usûlü eserlerinde ele alınan “sebeb”, “illet” ve “şart” terimleri bu kavramla doğrudan ilişkilidir. Özellikle Hanefî fıkıh usûlü kaynaklarında bu üç terim daha ayrıntılı ve sistematik bir biçimde ele alınmaktadır. Bu çalışmada Hanefî usûlü esas alınarak sebep, illet ve şart terimlerinin kavramsal çerçevesi ve kısımları üzerinde durulup bu terimlerin modern hukuktaki illiyet bağı kavramıyla ilişkisi ortaya konulmuş, buradan hareketle haksız fiil sonucu oluşan zararın gerek hukuki gerekse cezai sorumluluğunu faile yüklemeye illiyet bağı unsurunun önemi ve etkisi, Hanefîlerin sebep, illet ve şart nazariyeleri bağlamında incelenmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Fıkıh Usûlü, İlliyet Bağı, Hanefî Usûlü, Sebep, İllat, Şart, Haksız Fiil, Haksız Fiil Sorumluluğu.

## Abstract

Actions that are carried out illegally and cause material or moral harm to others are called torts in legal language. The possibility of the perpetrator of the tortious act being obliged to compensate for the damage incurred as a result of this act or being liable to a penalty corresponding to the damage, is conditional on the existence of a causal link between the tortious act and the damage. In this respect, the term causal link is an important concept that concerns both the law of obligations and criminal law. Although the concept is not mentioned with this name in Islamic law, the terms “sabab” and “illat” and “condition” discussed in Islamic legal methodology sources are directly related to this concept. Especially in Hanafî Islamic legal methodology sources, these three terms are discussed in more detail and systematically. In this study, based on the Hanafî method, the conceptual framework and sections of the terms “sabab” and “illat” and “condition” are emphasized, and the relationship of these terms with the concept relation of causality in modern law is revealed. Based on this, the importance and effect of the element relation of causality in attributing both legal and criminal responsibility of the damage resulting from tort to the perpetrator and examined in the context of “sabab” ve “illat” and “condition” theories the Hanafîs’.

*Keywords:* Uşûl al-fîqh, Relation of Causality, Hanafî Method, Sabab, Illat, Condition, Torts, Tort Liability.

## Giriş

Şer’î hükümlerin ilgili delillerden istinbatının metodolojisini ortaya koyan fıkıh usûlünde, hüküm teorisi bu ilim dalının iki ana konusundan birini oluşturmaktadır. Fıkıh usûlü kaynaklarında hüküm teorisi içerisinde, vaz’î hükümler konusu kapsamında incelenen “sebeb”, “illet”

ve “şart” kavramları, birtakım hukuki fiillerin unsurlarının oluşup oluşmadığını ve bunlara hukuki sonuç bağlanıp bağlanmayacağını tespit noktasında üzerinde durulması gereken önemli kavramlardır.

Modern hukukta “hukuk düzeninin izin vermediği ve hoş karşılamadığı zarar verici eylem ve davranışlar” şeklinde tanımlanan<sup>1</sup> “haksız fiil” kavramı, İslâm hukukunda “gasp”, “itlâf”, “taaddî”, “zarar”, “cinayet”, “cürm” gibi kavramlarla karşılanmaktadır.<sup>2</sup> Haksız fiil, bu fiili gerçekleştiren kişiyi fiiliyle başkasına verdiği zararı tazmin etmekle yükümlü kılmaktadır. Bu yükümlülüğe hukukta “haksız fiil sorumluluğu” denilmektedir.<sup>3</sup>

Sorumluluk hukukunda “kusur sorumluluğu” ve “kusursuz sorumluluk” şeklinde bir ayırım yapılmaktadır. Zarar verenin kusurlu davranışına dayandırılan sorumluluğa “kusur sorumluluğu” denilmektedir. Bu sorumluluğun en önemli unsuru kusur olmakla birlikte, sorumluluğun doğması için ayrıca zarar, uygun illiyet bağı ve hukuka aykırılık unsurlarının da bulunması gereklidir.<sup>4</sup> Haksız fiil sorumluluğunda kural, kusur sorumluluğudur. Yani asıl olan kişinin kusurlu eylemi neticesi verdiği zararı tazmin etmesi yükümlülüğüdür.<sup>5</sup> Bununla birlikte bazı özel durumlarda hakkaniyet gereği kusur bulunmasa da bazı kişilerin doğan zarardan sorumlu tutulması gerektiği kabul edilmiştir. İşte bu

<sup>1</sup> Turgut Akıntürk - Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Beta Yayınları, 2014), 87. Ayrıca bk. Heyet, *Türk Hukuk Lügati* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1998), 114, 115.

<sup>2</sup> Ercan Eser, *İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 57.

<sup>3</sup> Mehmet Ergün, *İslam Hukukunda Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu (Kusursuz Sorumluluk Teorisi)* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021), 31, 66, 200; Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, 86.

<sup>4</sup> Zeynep Uyar Özbek, *Türk Hukukundaki Kusursuz Sorumluluk ve Tehlike Sorumluluğu Halleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 14. Ayrıca bk. Aylin Toker, *Haksız Fiilin ve Haksız Fiilden Doğan Maddi Tazminatın Unsurları* (Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 10; Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, 87-88. Ayrıca bu unsurların detaylı izahı için bk. Ergün, *Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 55-118.

<sup>5</sup> Yaser Rezazad, *Türk Hukukunda Sorumluluk Kavramı ve Kusursuz Sorumluluk Halleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 4; Özbek, *Türk Hukukundaki Kusursuz Sorumluluk ve Tehlike Sorumluluğu Halleri*, 20.

hallerde oluşan sorumluluğa “kusursuz sorumluluk” denilmektedir.<sup>6</sup> Bu sorumluluk türünün örneklerine ileride yer verilecektir.

Öte yandan haksız fiilleri doğrudan haksız fiil ve dolaylı haksız fiil olarak ayrıma tabi tutmak gerekmektedir. Zira oluşan bir zarar, arada bir vasita olmaksızın bizzat failin fiiliyle gerçekleşebileceği gibi, onun doğrudan fiiliyle değil de vücuda getirdiği bir vasita yoluyla da meydana gelebilir. Birinci durumda failin doğrudan haksız fiili söz konusuyken, ikinci durumda dolaylı bir haksız fiil vardır. İslâm hukuk terminolojisinde doğrudan haksız fiil “mübâşeret”, dolaylı haksız fiil ise “tesebbüb” kavramıyla<sup>7</sup> ifade edilmektedir.<sup>8</sup> İslâm hukukunda dolaylı haksız fiil/tesebbüb halinde failin oluşan zarardan sorumlu tutulabilmesi, zarara sebep olan fiilde “taaddî” (kastî ya da ihmalî olarak yapılan hukuka aykırılık) unsurunun bulunması şartına bağlı görülmüştür.<sup>9</sup> Doğrudan haksız fiil/mübâşeret durumunda ise zararı ortaya çıkaran fiilde “taaddî” unsurunun bulunup bulunmamasına bakılmaksızın fail zararı tazminle yükümlü kabul edilmektedir.<sup>10</sup> Yani bir başka ifadeyle tesebbüb halinde failin sorumluluğu, zararın onun kusurlu davranışı sonucunda gerçekleşmiş olmasına bağlıyken, mübâşeret durumunda kusuru olsun ya da olmasın fail eyleminin oluşturduğu zarardan sorumludur.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Özbek, *Türk Hukukundaki Kusursuz Sorumluluk ve Tehlike Sorumluluğu Halleri*, 20.

<sup>7</sup> Tesebbübün sorumluluk modern hukukta “dolaylı sorumluluk” kavramı ile ifade edilmektedir. Konuyla ilgili bk. Ergün, *Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 17, 18.

<sup>8</sup> Bu kavramların tanımı için bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), “mübâşeret”, 407; “tesebbüb”, 571. Ayrıca bk. Kemal Yıldız, “Mübâşeret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/428-429.

<sup>9</sup> Ünal Yerlikaya, “Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 30.

<sup>10</sup> Yerlikaya, “Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi”, 38. Ayrıca tesebbüb ve mübâşeret yoluyla gerçekleştirilen haksız fiil sorumluluğuna dair ayrıntılı bilgi ve taaddî kavramının kapsamlı analizi için bk. Yerlikaya, “Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi”, 29-41.

<sup>11</sup> Bundan dolayı uyuyan birinin bir kimsenin üzerine düşmesi sonucu bu kimsenin ölmesi halinde, uyurken düşen şahıs kusuru/taaddîsi olmasa da sorumlu tutulmuş; âkilesi ile birlikte diyet ödemek, kefarete gibi hukuki sonuçlara muhatap kabul edilmiştir. Zira bu olayda zararı (ölümü) ortaya çıkaran şey uyuyan şahsın düşme fiili olup, burada doğrudan haksız fiil/mübâşeret söz konusudur. Bir kimsenin kazdığı kuyuya bir başkasının düşüp ölmesi olayında ise kuyuyu kazan kişi, yalnızca bu eyleminde kusurlu/müteaddî olması halinde ölümden sorumlu tutulmaktadır. Bunun için örnek olayda kuyuyu kazan kişinin âkilesi ile birlikte diyet ödeme sorumluluğu, bu kişinin kuyuyu kendi mülkü dışında ve sultanın izni olmadan kazmış olması şartına bağlanmıştır. Her iki örnek olayın hükmüyle ilgili malumat için bk. Ebül-Fazl



Mübâşeret halinde failin, kusurunun bulunup bulunmamasına bakılmaksızın zarardan sorumlu tutulması, mübâşirin (eylemi doğrudan yapan kimse) failinin zararın “illeti” olmasından kaynaklanmaktadır. Tesebbüb durumunda failin yalnızca kusuru olduğu takdirde zarardan sorumlu sayılması ise mütesebbibin failinin oluşan zararın illeti değil “sebebi” olmasından ötürüdür. Dolayısıyla mübâşeret halinde fiil ile zarar arasında “doğrudan illiyet bağı”, tesebbüb durumunda ise bu ikisi arasında “dolaylı illiyet bağı” söz konusudur.<sup>12</sup> Bu makalede -doğrudan/mübâşereten veya dolaylı/tesebbüben olsun- haksız fiil sorumluluğunun doğmasının temel şartlarından olan “illiyet bağı” unsuru, fıkıh usûlündeki “sebepe”, “illet” ve “şart” kavramları bağlamında ele alınıp, İslâm hukukunda haksız fiil sorumluluğuna konu olan durumlar bu unsur açısından incelenecektir.

İslâm hukuku literatüründe muhtelif konularla ilgili yapılan birçok çalışma içerisinde illiyet bağı unsuruna temas edilmektedir. Bunlar içerisinde özellikle Nuri Kahveci'nin “İslâm Hukukuna Göre Sorumluluğun Unsurlarından ‘İlliyet Bağı’nı Kesen Sebepler” isimli makalesi<sup>13</sup> ile Feyzullah Kağıt'ın “Tazminat Hukuku Çerçevesinde Tesebbüben Sorumlulukta İlliyet Bağının Kesilmesi: Kuyu Örneği” isimli makalesi,<sup>14</sup> konu başlığında illiyet bağı kavramının yer aldığı çalışmalar olarak dikkat çekmektedir. İki çalışmada da illiyet bağının haksız fiil sorumluluğundaki etkisinden ziyade, illiyet bağını kesen durumlar üze-

Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-Muhtâr li'l-fetvâ (el-İhtiyâr ile birlikte)*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî (Dımaşk: Dâru Kubâ, ts.), 2/446-447; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar (el-Lübâb ile birlikte)* (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2020), 2/228-229.

<sup>12</sup> Bu ayırım için bk. Yerlikaya, “Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi”, 29. Ayrıca Zeyla'î (öl. 743/1343), mübâşeret ile tesebbüb hallerinin, tazmin sorumluluğunu doğurmada kusur şartının aranıp aranmaması açısından farkının gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “...Çünkü mübâşeret (oluşan zarar açısından) illettir. Bu yüzden mübâşeretin hükmü (hukuki sonucu), mazeret sebebiyle yok olmaz. Tesebbüb ise illet değildir. Bundan dolayı (hükümde) illet gibi değerlendirilebilmesi için mutlaka *taaddî* olmalıdır.” Ebû Muhammed Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî *ez-Zeyla'î, Tebyîniü'l-hakâ'ik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895), 5/147.

<sup>13</sup> Nuri Kahveci, “İslâm Hukukuna Göre Sorumluluğun Unsurlarından ‘İlliyet Bağı’nı Kesen Sebepler”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2007), 91-111.

<sup>14</sup> Feyzullah Kağıt, “Tazminat Hukuku Çerçevesinde Tesebbüben Sorumlulukta İlliyet Bağının Kesilmesi: Kuyu Örneği”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 711-725.

rinde durulmaktadır. Yine Mehmet Ergün'ün *İslâm Hukukunda Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu (Kusursuz Sorumluluk Teorisi)*<sup>15</sup> isimli kitabı, illiyet bağı konusunda faydalı açıklamaların yer aldığı bir çalışma olarak göze çarpmaktadır. Çalışmamızda ise bu konu, fıkıh usûlündeki “sebepe”, “illet” ve “şart” kavramlarıyla ilişkili olarak fıkıh kaynaklarında yer alan örnekler üzerinden ele alınmaktadır. Böylece İslâm hukuku kaynaklarında, haksız fiil sorumluluğu için “illiyet bağı bulunma” şartının nasıl gözetildiğinin ve ne şekilde ele alındığının örnekleriyle birlikte ortaya konulması amaçlanmaktadır.

## 1. Sebepe, İlliyet ve Şart Kavramları

### 1.1. Sebepe

Sebepe kelimesi sözlükte “kendisiyle başka bir şeye ulaşılan vasıta” anlamına gelmektedir.<sup>16</sup> Bir fıkıh usûlü terimi olarak ise sebepe, sözlük anlamı daraltılarak “kendisiyle hükme ulaşılan şey” anlamında kullanılmaktadır. Fıkıh usûlü kaynaklarında özü itibarıyla bu anlamı ifade eden çeşitli sebepe tanımları yer almaktadır. Kavramı daha net ortaya koyması amacıyla bu tanımlardan birkaçını aktarmakta fayda görüyoruz.

*Usûlü’ş-Şâsi* adlı eserde şöyle denilmiştir: “Bir vasıta aracılığıyla hükme (sonuca) götürücü yol olan her şey, şer’an o hükmün sebebi olarak adlandırılır. Vasıtaya ise illet adı verilir.”<sup>17</sup> Söz konusu eserde bu bağlamda, bir kimsenin ahırının ve kafesinin kapısının açılması sonucunda içerideki hayvanın ve kuşun kaçıp ziyan olması örneği verilmektedir. Örnekteki kapıyı açma eylemi, hayvanın ve kuşun ziyan olmasının sebebi olmaktadır. Burada aradaki vasıta ise hayvanın ve kuşun kaç-

<sup>15</sup> Kitapta illiyet bağının ele alındığı kısım için bk. Ergün, *Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 104-118.

<sup>16</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “sbb”, 1/458; Ebü’l-Abbâs Hatîbüddehşeh Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu’l-münîr fi garîbi’ş-Şerhi’l-kebir li’r-Râfi’i* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), “sbb”, 1/262; Ebü’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdi, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1426/2005), “sbb”, 96.

<sup>17</sup> Nizâmüddin Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâsi, *Usûlü’ş-Şâsi* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 353.

ma hareketidir.<sup>18</sup> Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *et-Telvîh*'inde ise sebep şöyle tanımlanmaktadır: “Oluşumuna tesir etmeksizin hükme ulaştırıcı bir yol olan şey.”<sup>19</sup> Abdülazîz el-Buhârî'nin (öl. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr*'ındaki tanım ise şöyledir: “İstenen hükme (neticeye) ulaşmak için -ulaşma bizzat onunla olmasa da- bir yol olan şey.”<sup>20</sup> Tanımın ardından; amaçlanan yere ulaştırılan yol ile kuyudaki suya ulaşmayı sağlayan ip, sebebe örnek olarak zikredilmektedir. Bu örneklerde amaçlanan yere ulaşmak yürüme fiiliyle, kuyudaki suya ulaşılması ise su kovasını yukarı çekme eylemiyle meydana gelmektedir.<sup>21</sup> Bu tanımların ortak noktalarından hareketle sebebi “bir hükmü/sonucu oluşturan müessir unsur olmamakla birlikte, -kendisiyle hüküm arasına müessir unsurun girmesi yoluyla- bu hükme ulaştırma potansiyeli bulunan şey” şeklinde tarif edebiliriz.

Tanımlarda görüldüğü üzere fıkıh usûlündeki sebep terimi, esas itibarıyla Türkçede sıklıkla kullanılan; “bir şeyin olmasına veya belli bir halde bulunmasına yol açan şey” anlamındaki<sup>22</sup> sebep sözcüğünden anlam olarak farklılık göstermektedir. Bu terim daha ziyade Türkçedeki “araç” sözcüğü ile benzer bir anlam ifade etmektedir.<sup>23</sup>

## 1.2. İlllet

Sözlükte “hastalık,<sup>24</sup> kişiyi meşgul edip yöneldiği şeyden alıkoyan durum,<sup>25</sup> sebep”<sup>26</sup> anlamlarına gelen illet kelimesi, fıkıh usûlü terimi olarak “hükmün/sonucun sübûtunun (varlığının) ilk başta kendisine izafe/isnat edildiği şey” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>27</sup> Bir başka tarife göre ise

<sup>18</sup> Şâşi, *Usûlü'l-Şâşi*, 353.

<sup>19</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn Ömer b. Burhâneddîn Abdullah el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-tenkîh* (Mısır: Mekteberü Sabîh, ts.), 2/274.

<sup>20</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevi* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/170.

<sup>21</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/170.

<sup>22</sup> Memer Türkkan - Bilsve Akış, *Türkçe Sözlük* (İstanbul: Gendaş Yayınları, 2005), “sebeb”, 759.

<sup>23</sup> “Araç” sözcüğünün anlamları için bk. Türkkan - Akış, “araç”, 68-69.

<sup>24</sup> Feyyûmî, “all”, 2/426; Fîrûzâbâdî, “all”, 1035.

<sup>25</sup> Fîrûzâbâdî, “all”, 1035; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), “all”, 5/1773.

<sup>26</sup> Fîrûzâbâdî, “all”, 1035.

<sup>27</sup> Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-*

illet “hükmün kendisiyle sabit olduğu şey” demektir.<sup>28</sup> Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) *et-Tavzîh* adlı usûl eserinde şöyle söylemiştir: “Bazı usûlcüler illeti, ‘(sonuca) tesir eden (sonucu açığa çıkaran) şey’ diye tarif etmişlerdir. Sonuca tesir eden şeyden maksat, bir şeyin var oluşunun kendisiyle gerçekleştiği şeydir. Mesela ışık için güneş, yakma için ateş illete örnektir.”<sup>29</sup> Yine mülkiyetin intikali için alışveriş akdi, cinsel yakınlaşmanın helâl olması için nikâh akdi, kısas cezasının verilmesi için öldürme fiili illetin örnekleri olarak zikredilmektedir.<sup>30</sup>

Buna göre fıkıh usûlü terimi olarak illetin, Türkçedeki sebep ve neden sözcükleriyle benzer bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz. Netice itibarıyla illeti “bir hükmü/sonucu bizzat meydana getiren, bu nedenle hükmün varlığı direkt kendisine dayandırılan şey” olarak tanımlamak mümkündür.

### 1.3. Şart

Lügat anlamı itibarıyla “alâmet”,<sup>31</sup> “bir şeyi başkasına veya kendine zorunlu kılmak”<sup>32</sup> anlamlarına gelen şart sözcüğü, bir fıkıh usûlü terimi olarak; “yokluğundan dolayı başka bir şeyin de yokluğu gereken ama varlığından dolayı o şeyin varlığı ya da yokluğu gerekli olmayan şey”,<sup>33</sup> “bir şeyin ancak kendisi sayesinde tam olduğu ama bu şeyin mahiyetine dâhil olmayan şey”,<sup>34</sup> “ilki var olduğunda ikincisi de var olacak şekilde bir şeyi diğer bir şeye bağlamak”,<sup>35</sup> zorunluluk söz konusu olmaksızın

*usûl* (Karaçi: Matbaatü Câvid Beris, ts.), 309; Hasan Kâfi Akhisârî, *Semtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl (şerhiyle birlikte)*, thk. Muhammed Mustafa Muhammed Ramazan (b.y.: Dârü İbni'l-Cevzî, 1431/2010), 354.

<sup>28</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/369.

<sup>29</sup> Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Me'sûd b. Tâcişşerîa el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh fi halli gavâmi'izî't-tenkîh*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 2/133.

<sup>30</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 309.

<sup>31</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), “şrt”, 3/260.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, “şrt”, 7/329; Fîrûzâbâdî, “şrt”, 673.

<sup>33</sup> Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kanîbî, *Mu'cemü lügati'l-fukahâ* (b.y.: Dârü'n-Nefâis, 1408/1988), “şart”, 260.

<sup>34</sup> Kal'acî - Kanîbî, “şart”, 260.

<sup>35</sup> Muhammed Amîmü'l-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta'rifâtü'l-fikhiyye* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), “şart”, 121.

bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu şey”<sup>36</sup> şeklinde muhtelif ifadelerle tarif edilmektedir. Bu tanımlardan hareketle şartın “illet gibi bir şeyin var oluşunu zorunlu olarak gerektirmemekle birlikte, bu şeyin var olabilmesi için mutlaka bulunması gereken, kendisi bulunmadığında o şeyin tamamlanmış sayılamayacağı ve aynı zamanda söz konusu şeyin bir parçası da olmayan durum” olduğunu söyleyebiliriz. Mesela namaz için abdest şarta örnektir. Zira abdestin varlığı namazın sıhhatini zorunlu kılmamakla birlikte, abdest olmadan da namazın sıhhatinden söz edilememektedir. Ayrıca abdest namaz ibadetinin bir cüzü/parçası da değildir.

Bu anlamıyla şart, Türkçedeki “bir şeyin kendi özelliğini kazanması için, bulunması gereken durum, gerekli olan özellik” manasındaki<sup>37</sup> koşul sözcüğüyle birebir örtüşmektedir.

#### 1.4. Sebep, İlet ve Şartın Karşılaştırması

Usûl eserlerinde yer alan sebep, illet ve şart tanımlarından ve verilen örneklerden anlaşılacağı üzere, sebep kavramı fıkıh usûlünde, bir hükme/sonuca ulaştırma potansiyeline sahip olan ama bu hükmün gerçekleşmesinde müessir unsur olmayan aracı ifade etmektedir. Buna göre sebebin varlığı zorunlu olarak hükmü/sonucu gerektirmemekte, sebep var olduğu halde hüküm gerçekleşmeyebilmektedir. Aynı şekilde hükmün gerçekleşmesi sebebin varlığına bağlı olmamakta, sebep olmadan da hüküm gerçekleşebilmektedir. İlet ise, hükme/sonuca bizzat tesir eden, onun varlığını doğuran etkenin adıdır. Bunun için bir olayda sebep ile illet birlikte bulunduğu, esas itibarıyla hükmün sebebe değil illete izafe edileceği ifade edilmiştir.<sup>38</sup> Yine şartın varlığı da hükmü zorunlu kılmamaktadır. Bu yönüyle şart da illetten ayrılmakta ve sebeple örtüşmektedir. Bununla birlikte hükmün varlığının şartın varlığına bağlı olması, şartın sebepten ayrıldığı bir nokta olmaktadır. Öte yandan şart ile sebebin ayrıştığı bir diğer nokta da şudur: Sebep, illetten önce meydana gelen ve illetin gerçekleşmesine yol açma potansiyeli olan bir

<sup>36</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 310.

<sup>37</sup> Türkkân - Akış, “koşul”, 554.

<sup>38</sup> Şâşi, *Usûlü'ş-Şâşi*, 356.

durumken; şart, esas itibarıyla illetten sonra vuku bulan ve illetin işlevsellik kazanmasının kendisinin vukuuna bağlı olduğu bir durumdur.<sup>39</sup>

Sebeb ile illet arasındaki farkı gösteren bir örnek olarak, bir kimsenin hırsıza çalacağı malın yerini göstermesi ve bunun sonucunda hırsızın bu malı çalması olayı zikredilebilir. Bu olayda hırsıza çalacağı malın yerinin gösterilmesi, söz konusu malın zayi olmasının sebebi-  
dir.<sup>40</sup> Çünkü yerinin gösterilmesi malın ziyan oluşunda bizzat müessir olmayıp, sadece bu sonuca ulaştırabilecek bir araçtır. Yeri gösterildiği halde mal çalınmayabileceği gibi bu eylem olmadan da malın çalınması mümkündür. Örnek olayda malın ziyan olmasının illeti ise, sebep ile bu sonucun arasına giren hırsızın çalma fiilidir.<sup>41</sup> Bu fiil, malın zayi olması sonucunu bizzat doğuran etkidir. Dolayısıyla söz konusu olayda malın zayi olması, yerinin gösterilmesi fiiline değil hırsızın çalma eylemine izafe edilir. Şart ile illet arasındaki farkı göstermek için de bir kimsenin kölesine, “Bu eve gidersen hürsün.” diyerek köle azadını şarta bağlaması örneği verilebilir. Örnekte söz konusu şahsın “hürsün” ifadesi, kölenin hür olmasının illetidir. Çünkü kölenin hürriyetine tesir eden unsur bu ifadedir. Kölenin eve girmesi ise hürriyetin gerçekleşmesinin şartıdır. Zira eve girme olayı hürriyetin oluşmasında müessir bir unsur değil, “hürsün” ifadesinin illet olarak işlevsellik kazanmasının kendisine bağlandığı ve illetten sonra gerçekleşen bir durumdur.<sup>42</sup>

## 1.5. Sebep, İlet ve Şartın Kısımları

### 1.5.1. Sebebin Kısımları

Usûlcüler sebebi kavramsal içeriği açısından farklı kısımlara ayırmışlardır. Özellikle Hanefî usûl eserlerinde bu ayırım geniş biçimde

<sup>39</sup> Sebep ile şart arasındaki bu ayırım için bk. Ünal Yerlikaya, “Hanefî Hukuk Düşüncesinde Hukukî Sorumluluğa Etkisi Bakımından Hükmün Şarta İzafesi Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 93.

<sup>40</sup> Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah es-Südüni el-Cemâli el-Mısri, *Hulâsatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-menâr*, thk. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî (b.y.: Dârü İbn Hazm, 1424/2003), 175; Akhisârî, *Şerhu Semti'l-vüsûl*, 351.

<sup>41</sup> İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*, 175; Akhisârî, *Şerhu Semti'l-vüsûl*, 351.

<sup>42</sup> Bu örnek için bk. Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/320-321.

işlenmektedir.<sup>43</sup> Bu kısımlardan birisi “sureten sebep” veya “mecazi sebep” adı verilen sebeptir. Örneğin kefâret açısından yemin bu türden bir sebep olarak değerlendirilmektedir.<sup>44</sup> Çünkü bir şeyi yapmaya veya yapmamaya dair yemin etmenin amacı, yemini bozup kefâret ödemek değil yemini yerine getirmektir. Bu itibarla yemin esasen kefâret hükmüne ulaştırılan bir araç değildir. Kefâretin vücûbunda müessir olan unsur, yeminin bozulmasıdır. Ancak yemin olmasaydı, yeminin konusu olan fiilin yapılması veya yapılmaması kefârete yol açmayacaktı. Dolayısıyla yeminin netice itibarıyla kefâret ödeme sonucuna ulaştırma ihtimali mevcut olduğundan, yemin mecazen kefâretin sebebi olarak nitelenmiştir. Buna göre burada mecâz-ı mürselin bir türü olan “i’tibârî mâ yeûlü ileyh” söz konusudur.<sup>45</sup>

Sebebin diğer bir kısmı “hakiki sebep”tir. Usûl kaynaklarında hakiki sebebin tanımı yapılırken şunlar söylenmektedir: “Hakiki sebep: Hükümün vücûbu/sübûtu kendisine izafe edilmeksizin, hükümün var oluşu kendisinin varlığına bağlı olmaksızın ve hükme tesiri bulunmaksızın hükme ulaştırıcı yol olup, bu sebep ile hüküm arasına sebebe izafe edilemeyen bir illet girmektedir.”<sup>46</sup> Tarifte hükümün vücûbunun/sübûtunun kendisine izafe edilmeyişi ifade edilerek, hakiki sebebi illetten ayıran özellik ortaya konulmuştur. Hükümün var olabilmesinin kendisinin varlığına bağlı olmayışının belirtilmesiyle de sebep kavramı, şarttan ayrılmıştır. Son olarak da hükme tesirinin olmaması ve kendisiyle hüküm arasına sözü geçen özellikteki illetin girmesine vurgu yapılarak, hakiki sebep illete benzerlik gösteren sebepten ayırt edilmiştir.<sup>47</sup> Hakiki sebebe örnek olarak, daha önce bahsi geçen, hırsıza çalacağı malın yerini gösterme eylemi zikredilebilir. Zira bu örnekte, malın yerini gösterme eylemi ile bu eylemin sonucunda gerçekleşen malın ziyan olması arası-

<sup>43</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Sebep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/246.

<sup>44</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/304; Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 312.

<sup>45</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/183-184; Akhisârî, *Şerhu Semti’l-vüsûl*, 352-353.

<sup>46</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 310; Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâiyî*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1427/2006), 1/266; Akhisârî, *Şerhu Semti’l-vüsûl*, 350-351.

<sup>47</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/175.

na giren çalma fiili, hırsızın kendi seçimiyle gerçekleştirdiği ve sebebe izafe edilmeye elverişli olmayan bir illettir.

Sebebin bir başka kısmı ise “illet hükmündeki sebep”<sup>48</sup> veya “illet manasındaki sebep”<sup>49</sup> denilen sebeptir. Bu sebepte, sebep ile hüküm/sonuç arasına, sebebe izafe edilen bir illet girmektedir. Zira bu sebep, illetin meydana gelmesinde müessir olup esasen illetin illeti konumundadır. Bir başka ifadeyle sebebin bu türünde, sebebin varlığı ile illetin varlığı arasında zorunlu bir ilişki bulunmakta, sebebin varlığı illetin varlığını zorunlu kılmaktadır. Gazzâlî (öl. 505/1111) sebebin bu türüne, ok atmanın bir insanın katline sebep oluşu örneğini vermektedir.<sup>50</sup> Çünkü burada kişinin öldürülmesine tesir eden unsur okun saplanmasıdır. Ancak bu illet, atıcının oku yaydan fırlatma fiili sonucu zorunlu olarak meydana geldiğinden, sebep durumundaki bu fiile izafe edilmektedir. Bu sebebin usûl kaynaklarında zikredilen bir başka örneği ise hayvanı sürüp götüren kişinin bu fiilin, hayvanın basarak telef ettiği şeylerin telef oluşunun sebebi olarak nitelenmesidir. Zira hayvanı götürmekte olan kişinin fiilinin telef oluşta bizzat tesiri yoktur. Bu fiil sadece bu sonuca götüren bir araçtır. Burada telefte müessir olan illet, hayvanın ayaklarıyla basıp çiğneme fiilidir. Bununla birlikte hayvanın bu fiilini meydana getiren unsur, onu sürüp götüren kişinin fiilidir. Çünkü bu fiil, hayvanı zorunlu olarak yürümeye sürüklemektedir. Bunun için hayvanın fiili, onu sürüp götüren kişinin fiiline izafe edilmektedir.<sup>51</sup>

Yukarıda aktarılan açıklamalardan hareketle hakiki sebep ile illet hükmündeki sebep arasında şu ayırımı yapabiliriz: Hakiki sebepte sebep ile sonuç arasına giren ve sonuçta müessir olan illet, kendi seçimiyle hareket eden bir failin fiilidir. Bunun için burada hüküm/sonuç illete izafe edilmektedir. İlet hükmündeki sebepte ise sonuca tesir eden illet, sebep olarak nitelenen fiil ile meydana getirilen bir durumdur. Bu yüz-

<sup>48</sup> Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/268; Akhisârî, *Şerhu Senti'l-vüsûl*, 352.

<sup>49</sup> Şâşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, 359; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 310; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/285.

<sup>50</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 75.

<sup>51</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/175; Tefâtânî, *et-Telvîh*, 2/275; Akhisârî, *Şerhu Senti'l-vüsûl*, 352.



den burada hüküm, bir anlamda illetin illeti olmuş bulunan sebebe izafe edilmektedir.

### 1.5.2. İletin Kısımları

Usûl eserlerinde illet çeşitli açılardan farklı kısımlara ayrılmaktadır. Özellikle Hanefî usûlü kaynaklarında, illetin mahiyeti açısından daha sistemli bir şekilde taksim edilerek ele alındığı görülmektedir. Hanefî usûlcüler illetin mahiyetini ortaya koyarken üç özelliği dikkate almışlardır. Bunlar; ilgili hüküm/sonuç için vazedilmiş olması ve bu hükmün kendisine izafe/isnat edilmesi, hükmün oluşumunda müessir olması ve kendisi var olduğunda hükmün gecikmeden hemen meydana gelmesidir. İlet; birinci özellik itibarıyla “ismen illet”, ikinci özellik itibarıyla “manen illet”, üçüncü özellik itibarıyla da “hükmen illet” olarak adlandırılmaktadır.<sup>52</sup>

Hanefî usûlcüler, büyük ölçüde bu özelliklerin ne kadarının ve hangilerinin bulunduğunu göz önünde bulundurarak illeti şu altı kısma ayırmışlardır: “İsmen, manen ve hükmen illet”, “sadece ismen illet”, “ismen ve manen illet”, “ismen ve hükmen illet”, “sadece manen illet”, “manen ve hükmen illet.”<sup>53</sup> Mesela muhayyerlik şartı içermeyen sahih bir alışveriş akdi, mülkiyetin el değiştirmesi sonucu için “ismen”, “manen” ve “hükmen illet” kategorisine girmektedir. Çünkü alışveriş akdi, malların mülkiyetinin el değiştirmesi için vazedilmiş bir hukuki işlem olup, bu sonuç doğrudan bu akde izafe edilmektedir. Bu açıdan ismen illettir. Aynı zamanda alışveriş akdi, söz konusu sonucun doğuşunda müessir olması itibarıyla manen de illettir. Bu sonucun sözü geçen şekilde yapılmış bir alışveriş akdiyle birlikte hemen tahakkuk etmesi açısından ise bu akit, hükmen illettir.<sup>54</sup>

Talâk vb. bir hukuki işlemi gerçekleştirme yönündeki şarta bağlı kılınmış irade beyanı, bu işlemin hukuki sonucu açısından “sadece is-

<sup>52</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/187; Tefâzânî, *et-Telvîh*, 2/263; Akhisârî, *Şerhu Semti'l-vüsûl*, 354-355.

<sup>53</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/187; Akhisârî, *Şerhu Semti'l-vüsûl*, 355-359.

<sup>54</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/313; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (b.y.: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/161.

men illet” özelliği taşımaktadır. Zira bu irade beyanı, hukuki sonucunu doğurması için vazedilmiştir. Bununla birlikte sözü geçen irade beyanı, şart gerçekleşmeden önce hukuki sonucun gerçekleşmesine tesir etmemekte ve hukuki sonuç irade beyanının peşi sıra gerçekleşmeyip şart vuku bulana kadar gecikmektedir. Bu açıdan böyle bir irade beyanı manen ve hükmen illet olmamaktadır.<sup>55</sup> “İsmen ve manen illet”in bir örneği ise muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş akdidir. Bu akit, satılan malın mülkiyetinin el değiştirmesi için vazedilmiştir ve bu, hukuki sonucun gerçekleşmesinde müessir olan unsurdur. Bu yönüyle “ismen ve manen illet”tir. Ancak hukuki sonucun tahakkuku, muhayyerlik şartı engelinden dolayı akdin hemen akabinde olmayıp, muhayyerlik süresinin bitimine kadar gecikmektedir. Bu sebeple muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş akdi, hükmen illet değildir. Böyle bir akit hukuki sonucunun gerçekleşmesinde manen illet olduğu için muhayyerlik süresi bitiminde satılan malın mülkiyeti akdin yapıldığı andan itibaren el değiştirmiş kabul edilmektedir.<sup>56</sup>

“İsmen ve hükmen illet”e verilen örneklerden birisi sefer halidir. Sefer hali, bu halde verilen ruhsatların “ismen ve hükmen illet”i durumdadır. Zira sefer hali, dinen ilgili ruhsatlar için gerekçe olarak tayin edilmiş olup, bu ruhsatlar sefer haline izafe edilmektedir. Ayrıca sefer hali gerçekleştiğinde hemen ruhsatlar da sabit olmaktadır. Bununla birlikte bu ruhsatların sübûtunda müessir olan unsur, bizzat seferin kendisi değil seferde sıklıkla yaşanan meşakkat durumudur. Bu itibarla sefer hali manen illet olmamaktadır. Meşakkat durumu gizli olup kişiden kişiye farklılık gösterebileceğinden, görünür bir durum olan sefer hali, genellikle meşakkate yol açtığından meşakkatin yerine geçirilip ruhsatların illeti olarak kabul edilmiştir.<sup>57</sup> “Manen ve hükmen illet”i Ebü'l-Usr el-Pezdevî (öl. 482/1089) şöyle açıklamaktadır:

“İsmen değil de manen ve hükmen illete gelince; iki müessir vasfı bulunan

<sup>55</sup> İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/161; Muhammed Emin b. Mahmud el-Hüseynî Emîr Pâdişah, *Teyşirü't-tahrîr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932), 3/328.

<sup>56</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/314; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/161; Emîr Pâdişah, *Teyşirü't-tahrîr*, 3/328.

<sup>57</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/318; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/200.

bir illetle ilişkili her hükümde, illetin bu iki vasfından en son var olanı... hükmen ve... manen illettir. İsmen ise illet değildir. Çünkü illetin ana unsuru, her iki vasıf ile meydana gelmektedir. Bunun için bu iki vasıftan birine illet adı verilmez...<sup>58</sup>

Bu illete örnek olarak zikredilen fikhî meselelerden biri, kişinin mahrem yakını olan bir köle üzerinde herhangi bir sebeple mülkiyet hakkının oluşması durumudur. Bu durum kölenin hürriyetini elde etmesinin “manen ve hükmen illet”i sayılmaktadır. Zira burada kölenin hür oluşuna tesir eden iki vasıf bulunmaktadır. Bunlar, kölenin ona mâlik olan kişinin mahrem yakını olması ile bu kişinin köle üzerinde mülkiyet hakkının sübût bulmasıdır. Bu iki vasıftan en son var olanı, mahrem yakının köle üzerindeki mülkiyet hakkının gerçekleşmesidir. Bu durum kölenin hürriyetine tesir etmesi açısından manen illet, kendisi gerçekleştiğinde kölenin hürriyetinin de hemen gerçekleşmesi açısından ise hükmen illettir. Ancak hüküm (kölenin hürriyeti) her iki vasaftan birden izafe edilmekte olduğundan, köle üzerinde mülkiyetin sübûtu illetin bizzat kendisi değil bir parçası durumundadır. Bu itibarla tek başına ismen illet olmamaktadır.<sup>59</sup>

Öte yandan hükme müessir iki vasfı bulunan ve bu vasıflar arasında öncelik sonralık ilişkisi bulunmayan illetlerde, bu iki vasıftan her biri “sadece manen illet” olarak kabul edilmektedir. Mesela Hanefî mezhebine göre aynı cinsten ribevî malların takasında bedellerden birinin fazla olmasının “ribe'l-fadl” (fazlalık faizi) sayılıp haram oluşunun illeti, iki vasıftan oluşmaktadır. Bunlar, değiş tokuş edilen şeylerin ikisinin de ölçek (keyl) veya tartı (vezn) ile miktarı tespit edilen ürünler olması ve aynı cinsten olmalarıdır. Bu özelliklerden her birinin fazlalıklı satışın haramlığında tesiri bulunduğundan, her biri bu hükmün “manen illet”idir. Ancak hüküm iki vasfın bütününe izafe edildiğinden ve her bir vasfın tek başına varlığı halinde hüküm sabit olmadığından, bu özellikler tek başlarına ismen ve hükmen illet adını almamaktadır. İlettin bu türü “illet şüphesi taşıyan vasıf” olarak da adlandırılmaktadır.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 314-315.

<sup>59</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/318.

<sup>60</sup> Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*, 1/275; Emîr Pâdişah, *Teysirü't-tahrîr*, 3/331; Akhisârî, *Şerhu*

### 1.5.3. Şartın Kısımları

Hanefî usul literatüründe şart da farklı kısımlara ayrılarak ele alınmıştır. Bu kısımlardan ilki “bir hükmün/hukuki sonucun illetinin, illet olma özelliğini kazanabilmesinin kendisinin varlığına bağlı bulunduğu şart”<sup>61</sup> olarak tanımlanan “şart-ı mahz” (salt şart) adı verilen şarttır. Mesela nikâh akdindeki şahitlik bu şartın örneklerinden birisidir. Zira tarafların evlilik akdini gerçekleştirmeye dönük irade beyanlarının (îcab-kabul), nikâh akdinin kurulmasında müessir bir illet olabilmesi, şahitliğin varlığına bağlıdır.<sup>62</sup>

Şartın diğer bir kısmı “illet hükmündeki şart”tır. Şartın bu kısmı, hükmün kendisine izafe edilmesi açısından illet mesabesinde kabul edilmektedir.<sup>63</sup> Mesela içi yağ dolu bir tulumun yırtılmasının, içindeki yağın akıp ziyan olması açısından böyle bir şart olduğu belirtilmiştir. Bu olayda yağın akmasında müessir olan illet, onun akıcılığıdır. Ancak tulum yağın akmasına mâni olduğundan, akıcılık illetinin tesir edebilmesinin şartı tulumun yırtılmasıdır. Dolayısıyla tulumu yırtmak, esasen onun içindeki yağın akıp ziyan olmasının şartını yerine getirmektir. Bununla birlikte yağın akıcılık özelliği iradeye dayalı olmayan doğal bir durum olduğundan, bu olayda hüküm/sonuç (yağın akıp ziyan olması), illetine değil de şartına izafe edilmektedir. Zira illetin yağın akıp ziyan oluşuna tesir etmesi, şart durumundaki tulumu yırtma fiilinin zorunlu sonucudur. Bunun için tulumu yırtan kişi, yağı akıtıp telef etme işini doğrudan gerçekleştirmiş sayılmakta ve tazminle sorumlu tutulmaktadır.<sup>64</sup>

Bir başka şart türü “sebeup hükmündeki şart” adı verilen kısımdır. Bu kısımda şart ile şarta bağlı bulunan hüküm arasına, kendi ihtiyarıyla hareket edebilen bir failin şarta izafe edilemeyecek mahiyetteki fiili girmektedir. Bu şarta bir örnek olarak usûl kaynaklarında, bir kimse-

*Semti'l-vüsûl*, 357-358. Hanefî usûl kaynaklarında illetin bu türü çoğu zaman *illet şüphesi taşıyan vasf* ismiyle yer almaktadır. Bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 314; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 3/393; İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*, 176.

<sup>61</sup> Akhisârî, *Semti'l-vüsûl*, 361; İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*, 177.

<sup>62</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/321; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 316.

<sup>63</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2/297; Akhisârî, *Şerhu Semti'l-vüsûl*, 362.

<sup>64</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/322; Akhisârî, *Şerhu Semti'l-vüsûl*, 362-363.

nin birinin kölesinin bağına çözmesi sonucunda kölenin kaçıp gitmesi olayı zikredilmektedir. Bu olayda kölenin bağına çözülmesi, sahibinin onu yitirmesinin şartıdır. Çünkü bağına çözülmesi, kölenin yitirilmesinde doğrudan müessir olmasa da bu durumun gerçekleşmesi bağına çözme eyleminin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla bağına çözen kişi, köle sahibinin kölesini yitirmesinin şartını gerçekleştirmiştir. Ancak bu şart ile buna bağlı olan kölenin yitirilmesi arasında, kendi ihtiyarıyla hareket eden kölenin kaçıp gitme fiili girmiştir. Kölenin bu fiili, onun yitirilmesinin illeti olup, bu illet iradi bir fiil olduğundan, şart olan bağına çözme eylemine izafe edilmeye elverişli değildir. Burada şart konumunda olan eylem, illet olan kaçma fiilinden önce olması bakımından sebebe benzerlik göstermektedir. Bundan dolayı Hanefîler, örnekteki kölenin kaybını, illet durumundaki kölenin kaçma eylemine izafe etmiş, dolayısıyla “sebepe hükmündeki şart” olan bağına çözme eyleminin failini tazminle sorumlu tutmamışlardır.<sup>65</sup>

Hanefî usûlcülerin şartın kısımları içerisinde saydıkları bir şart da “hükmen değil ismen şart” adını verdikleri şarttır. Söz gelimi iki şarta bağlanarak gerçekleştirilmiş bir hukuki işlemin iki şartından ilki, tek başına ismen şarttır ama hükmen şart değildir. Zira iki şartın her biri de onlara bağlanan hukuki işlemin varlığının kendilerine bağlı bulunduğu durumlardır. Bu açıdan “ismen şart” olma özelliği taşımaktadır. Bununla birlikte bu şartlardan ilki tek başına meydana geldiğinde ilgili hukuki işlem gerçekleşmiş olmamakta, bu işlemin meydana gelmesi ancak ikinci şart da varlık kazandığı zaman gerçekleşmektedir. Bu itibarla sözü geçen iki şarttan ilki, -kendisi var olduğunda hüküm/sonuç hemen gerçekleşmediği için- tek başına “hükmen şart” sayılmamaktadır.<sup>66</sup>

Bunların yanında Hanefî usûl kaynaklarında bir de “alâmet olan şart” denen bir şart türünden söz edilmektedir. Bu şartta, bir hükmün/hukuki sonucun illetinin illet işlevi kazanabilmesi, kendisinden sonra meydana gelen bir duruma bağlı olmamaktadır. Bu yönüyle şartın bu kısmı, gerçek şarttan (şart-ı mahz) ayrılmaktadır. Burada şart, kendisi

<sup>65</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/325; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 318; Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, 2/304.

<sup>66</sup> Akhisârî, *Şerhu Senti'l-vüsil*, 364-365; İbn Kutluboğa, *Hulâsati'l-efkâr*, 178.

ortaya çıktığında illetin doğuracağı hükmün de belli olduğu bir durumdur ki bu yönüyle hükmün ne olduğunu bildiren bir alâmet özelliği göstermektedir. Buna örnek olarak ilgili kaynaklarda, zina suçunun recm cezasını doğurabilmesi için aranan “zina edenin muhsan olması” şartı zikredilmektedir. Burada zina fiili, ona terettüp eden cezanın illetidir. Bu illetin illet özelliği kazanması, kendisinden sonra gerçekleşecek bir duruma bağlı değildir. Zina edenin muhsan oluşu zina eyleminden önce var olan bir durum olup, bu durumun ortaya çıkmasıyla zinanın doğuracağı cezanın recm olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle “zina edenin muhsan olması” şartı, hükmü bildiren bir alâmet özelliği göstermektedir.<sup>67</sup>

## 2. Haksız Fiil Sorumluluğunun Unsurları ve İliyet Bağı

Haksız fiil sorumluluğunun oluşabilmesi için en başta iradeyle gerçekleştirilmiş bir fiil bulunmalıdır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus, hukukta fiil kavramının kişinin bir şeyi yapmasını olduğu gibi, yapma yükümlülüğü bulunan bir şeyi yapmamasını da kapsadığıdır.<sup>68</sup> Söz gelimi bir kimsenin aracının lastiğini patlatmak haksız fiil sayıldığı gibi, inşaat yapan bir kimsenin alması gerekli olan koruyucu tedbirleri almaması da hukukta haksız fiil olarak nitelenmekte ve her iki durumda da kişinin meydana gelen zarardan sorumlu olacağı kabul edilmektedir.<sup>69</sup> İslâm hukukunda da yükümlülüğü yerine getirmemek şeklindeki hareketsizlik hali, tazmin gerektiren bir durum olarak görülmektedir. Bununla ilgili olarak fıkıh kaynaklarında; kamuya ait bir yola doğru eğimli bulunan bir duvarın sahibinin, durum kendisine haber verilip duvarı yıkması istendiği halde bunu -yapmasının mümkün olduğu bir süre içerisinde- yapmaması durumunda, duvarın düşmesinden ötürü meydana gelecek zararları tazminle yükümlü olduğu belirtilmektedir.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/328; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 320.

<sup>68</sup> Mahmut Dindar, *Haksız Fiilden Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk* (Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 9; Toker, *Haksız Fiilin ve Haksız Fiilden Doğan Maddi Tazminatın Unsurları*, 11.

<sup>69</sup> Toker, *Haksız Fiilin ve Haksız Fiilden Doğan Maddi Tazminatın Unsurları*, 11; Dindar, *Haksız Fiilden Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk*, 9.

<sup>70</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, 2/262-263; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 2/468. Ayrıca bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b.

Öte yandan hata ile yapılan fiiller sonucu oluşan zararlar da tazmine konu olmaktadır. Nitekim *Mecelle*'nin 92. maddesinde yer alan “Mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur.” kaidesi, kişinin kendi fiili sonucu oluşan zararı tazmin yükümlülüğü için bu eylemi kasıtlı yapmasının şart olmadığını ortaya koymaktadır. Kanaatimizce haksız fiil sorumluluğunda aranan “fiilin iradeyle gerçekleştirilmesi” şartı, hatayla yapılan eylemleri de kapsamaktadır. Çünkü hatalı eylemin faili, her ne kadar eyleminin sonucunda meydana gelen zararı kastetmese de eylemini kendi iradesiyle gerçekleştirmektedir.

Haksız fiil sorumluluğunun ikinci unsuru, yapılan fiilin hukuka aykırı olmasıdır. Hukuka aykırılık kavramı hukukta kısaca, hukuk düzeninin malvarlığı ve kişisel değerleri zarar görmekten korumak amacıyla koyduğu emir ve yasaklara uymayan, onları çiğneyen eylem ve davranışları ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>71</sup> Ayrıca hukuka aykırılık, kanuna aykırılık ile sınırlı tutulmamaktadır. Fiilin, yazılı olmayan hukuk kurallarına, tüzüklere, yönetmeliklere aykırı olması da bu kapsamda değerlendirilmektedir.<sup>72</sup> Netice itibarıyla hukuk düzeninin yapılmasına izin vermediği her türlü fiil hukuka aykırılık özelliğini taşımaktadır.

Haksız fiil sorumluluğunun üçüncü unsuru, hukuka aykırı davranış neticesinde zararın meydana gelmiş olmasıdır. Zarar kavramı haksız fiil bağlamında kullanıldığında, bir kimsenin rızası dışında malvarlığında meydana gelen azalmayı ifade etmektedir. Bu azalma, malvarlığının fiilen azalması şeklinde olabileceği gibi, bir kârdan/kazançtan mahrum kalma biçiminde de olabilir. Bu iki durumu da kapsayacak bir başka ifadeyle zarar, malvarlığının zarar verici fiil olmasaydı bulunacağı durumu ile zarar verici fiil sonucu meydana gelen durumu arasındaki farktır.<sup>73</sup>

Şeref en-Nevevî, *Minhâcî't-tâlibîn*, thk. İvaz Kâsım Ahmed İvaz (b.y.: Dârü'l-Fıkr, 1425/2005), 284.

<sup>71</sup> Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, 88. Hukuka aykırılık kavramı ve meselesine ilişkin detaylı bilgi için bk. Mehmet Ergün, “İslam Hukukunda Hukuka Aykırılık”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 271-294; Ergün, *Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 63-66.

<sup>72</sup> Toker, *Haksız Fiilin ve Haksız Fiilden Doğan Maddi Tazminatın Unsurları*, 12; Dindar, *Haksız Fiilden Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk*, 10; Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, 89.

<sup>73</sup> Mehmet Salih Karabayır, *Haksız Fiilden Kaynaklanan Maddi Zararın Tazmini* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 23-24; Dindar,

Bu dar anlamdaki kullanımının yanında zarar kavramı manevi zararı da kapsayacak şekilde geniş anlamda da kullanılmaktadır. Manevi zarar kavramı ise; vücut bütünlüğü, sağlık, hürriyet, ad, nam, onur, izzet ve itibar gibi kişilik haklarına verilen zararı ve bunun sonucunda kişinin duyduğu acı ve üzüntüyü ifade etmektedir.<sup>74</sup> Borçlar Kanunu'nun 49. maddesinde: “Kusurlu ve hukuka aykırı bir fiille başkasına zarar veren, bu zararı gidermekle yükümlüdür.”<sup>75</sup> ifadesiyle, zarar verenin tazmin yükümlülüğü düzenlenmiştir. İslâm hukukunda da gerek gasp, itlâf vb. mala yönelik gerekse vücut bütünlüğüne yönelik işlenen haksız fiil ve suçlarda, faile tazmin veya diyet yükümlülüğü getirilerek zararın tazmin ve telafisine yönelik hükümler vazedilmiştir. *Mecelle*'nin “Zarar ve mukâbele bi'z-zarar yoktur.” ve “Zarar izale olunur.” gibi kaideleri<sup>76</sup> de İslâm hukukunda her türlü zarar verici hukuka aykırı fiilin yasaklandığını ve verilen zararın giderilme yükümlülüğünün olduğunu ifade etmektedir.

Makalenin başında da temas edildiği üzere haksız fiil sorumluluğunda kural, kusur sorumluluğudur. Bu itibarla haksız fiil sorumluluğunun unsurları arasında kusur da zikredilmektedir. Ancak “kusursuz sorumluluk” adı verilen bazı durumlarda, hakkaniyet gereği kişi, kusur bulunmasa da eylemlerinin sonucunda oluşan zarardan sorumlu tutulmaktadır. Söz gelimi ayırt etme gücü bulunmayan kişinin bazı durumlarda verdiği zarardan sorumlu tutulması, başkasını çalıştıran kişinin çalışanın kendisine verilen işi yaparken başkalarına verdiği zarardan sorumlu olması, hayvan bulduran kimsenin hayvanın verdiği zararı gidermekle yükümlü oluşu kusursuz sorumluluk örnekleridir.<sup>77</sup> Giriş kısmında da izah edildiği üzere İslâm hukukuna göre, haksız fiil sorumluluğu için her durumda kusurlu davranış şartı aranmamaktadır. Doğrudan haksız fiillerde (mübâşeret) fail kusuru olmasa bile eylemi sonucu oluşan

*Haksız Fiilden Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk*, 22.

<sup>74</sup> Karabayır, *Haksız Fiilden Kaynaklanan Maddi Zararın Tazmini*, 24; Dindar, *Haksız Fiilden Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk*, 23-24; Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, 91.

<sup>75</sup> Türk Borçlar Kanunu (TBK), *Resmî Gazete* 27836 (4 Şubat 2011), Kanun No. 6098, md. 49/1.

<sup>76</sup> Ahmet Cevdet Paşa vd., *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), md. 19-20.

<sup>77</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Akıntürk - Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, 96-101.



zarardan sorumlu tutulurken, dolaylı haksız fiillerde (tesebbüb) failin sorumlu tutulabilmesinin şartı, eyleminde taaddîsinin yani kusurunun bulunmasıdır.<sup>78</sup> Nitekim *Mecelle*'nin “Mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur.”<sup>79</sup> kaidesi birinci durumu, “Mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz.”<sup>80</sup> kaidesi ise ikinci durumu ifade etmektedir.<sup>81</sup>

Haksız fiilden doğan zararın tazmin yükümlülüğünü doğurması için gerçekleşmesi şart görülen beşinci unsur ise haksız fiil ile meydana gelen zarar arasında illiyet/nedensellik bağının bulunmasıdır. Bir zararın oluşmasına yol açan çok çeşitli sebeplerden hangisiyle zarar arasında illiyet bağının kurulacağına dair doktrinde kabul gören teori, “uygun illiyet bağı teorisi”dir. Bu teoriye göre, yaşam deneyimleri göz önünde bulundurulduğunda, bir fiilin olayların normal akışında meydana getirebileceği zararlarla olan bağına “uygun illiyet bağı” denilmektedir. Uygun illiyet bağı tespit edilirken, yaşam deneyimlerine ve olayların akışına göre zarardan sorumlu tutulabilecek en uygun fiil araştırılmaktadır.<sup>82</sup>

İslâm hukukunun gerek usûl gerek fîrû kaynaklarında, kişinin haksız fiilinden kaynaklanan zararlardan sorumlu tutulmasında, fiil ile zarar arasında uygun illiyet bağı bulunması esasının benimsendiğini gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Usûl eserlerinde sebep, illet ve şart konuları içerisinde verilen bilgiler; ilgili fiilin sebep, illet veya şartın kısımlarından birine dâhil oluşunun, failin meydana gelen neticeden sorumlu

<sup>78</sup> Taaddî kavramının modern hukuktaki kusur kavramıyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Nitekim kusur kavramı hukukta, hukuka aykırı sonucu istemek veya bu sonucu istemiş olmamakla beraber hukuka aykırı davranıştan kaçınmak için iradeyi yeterli derecede kullanmamak şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere kusur, *kasıt* ya da *ihmal* yoluyla gerçekleştirilen hukuka aykırı davranıştır. (Karabayır, *Haksız Fiilden Kaynaklanan Maddi Zararın Tazmini*, 28; Akıntürk – Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, 90). Klasik Hanefî literatüründe tesebbüb sayılan fiillerin sorumluluğundan bahsedilen metinler incelendiğinde, taaddî kavramının da kusur kavramına benzer şekilde; “zarar kasıtı bulunsun ya da bulunmasın, dolaylı olarak zararın açığa çıkmasına sebep teşkil eden hukuka aykırı davranışın kasıtlı olarak yapılması ya da hakkın, hukukun öngördüğü sınırlar içinde kullanımı hususunda gerekli özenin gösterilmemiş olması” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yerlikaya, “Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi”, 37.

<sup>79</sup> Ahmet Cevdet Paşa vd., *Mecelle*, md. 92.

<sup>80</sup> Ahmet Cevdet Paşa vd., *Mecelle*, md. 93.

<sup>81</sup> Bu iki kaidede geçen “müteammid” kelimesinin “müteaddî” anlamında kullanıldığına dair ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Yerlikaya, “Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi”, 29-37.

<sup>82</sup> Toker, *Haksız Fiilin ve Haksız Fiilden Doğan Maddi Tazminatın Unsurları*, 33-34.

tutulup tutulmayacağı noktasında etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Burada sebep, illet ve şart kavramlarının daha geniş ve sistematik bir biçimde ele alındığı Hanefî usûl eserleri esas alınarak, mezkûr kavramlar bağlamında haksız fiil sorumluluğunda illiyet bağı unsurunun etkisi fıkıh kitaplarında yer alan muhtelif örnekler üzerinden incelenecektir.

### 3. Hanefî Usûlü Açısından Haksız Fiil Sorumluluğunda İlliyet Bağı Unsurunun Etkisi

Modern hukuktaki, haksız fiil ile zarar arasındaki neden-sonuç ilişkisini ortaya koyan illiyet bağı kavramı, İslâm hukuk usûlündeki illet-ma'lûl ilişkisi ile aynı olguyu ifade etmektedir. Usûlcüler bir olayda sebep ve illet bir arada bulunduğu hükmün/neticenin sebebe değil illete izafe/isnat edileceğini belirtmektedirler. Bununla birlikte hükmün illete izafesinin mümkün olmadığı durumlar da bulunabilmektedir. Böyle durumlarda ise sebep illet gibi değerlendirilir ve hüküm sebebe izafe edilir.<sup>83</sup> Yine bazı durumlarda hükmü illete veya sebebe izafe etme imkânı olmadığından, şart illet yerine geçer ve hüküm şarta izafe edilir.<sup>84</sup> Buna göre asıl olan, bir fiil zarar olarak nitelenebilecek bir durumun illeti ise bu durumun o file izafe edilmesi ve buna bağlı olarak söz konusu fiilin failinin zarardan sorumlu tutulması; fiilin zararın illeti sayılamayacağı durumlarda ise faile zarara ilişkin sorumluluk yüklenmemesidir. Haksız fiil sorumluluğunda illiyet bağının etkisini ortaya koyan bu duruma dair usûl kaynaklarında çok sayıda örnek mesele yer almaktadır.

Bunlardan birisi şudur: Hırsızlık, öldürme, yol kesme gibi suçlarda suçluya yol gösterici durumunda olan kişi, suçun işlenmesi sonucunda mala ya da cana yönelik oluşan zararlardan ötürü tazminle yükümlü tutulmamaktadır. Çünkü yol gösterme eylemi, sözü geçen zararın illeti olmayıp ona ulaştıran bir sebep/araç durumundadır. Bu sebep ile zararın meydana gelmesi arasına kendi ihtiyarı ile hareket eden bir failin

<sup>83</sup> Şâsî, *Usûlü'ş-Şâfi*, 356.

<sup>84</sup> Akhisârî, *Şerhu Semsî'l-vüsûl*, 362-363; İbn Kutluboğa, *Hulâsati'l-efkâr*, 177. Ayrıca bk. Yerlikaya, "Hükmün Şarta İzafesi Sorunu", 97.

fiili girmiş olup, bu fiil yol gösterme eylemine izafe edilememektedir.<sup>85</sup> Dolayısıyla yol gösterenin fiiliyle zarar arasında illiyet bağı oluşmadığından, yol gösterici için meydana gelen zarara ilişkin haksız fiil sorumluluğu doğmamaktadır. Örnek olaylarda zararın illeti ise adı geçen suçları işleyen kişinin fiilidir. Bu kişinin fiili ile zarar arasında illiyet bağı bulunduğundan, bu zarardan kaynaklanan mal tazmini veya diyet ödeme sorumluluğu suçu işleyen kişiye ait olmaktadır. Aynı şekilde bu fiillere karşılık verilecek kısas veya had cezasının muhatabı da yine eylemi gerçekleştiren şahıs olacaktır.

Haksız fiil sorumluluğunda illiyet bağının gerekliliğini gösteren bir örnek de şudur: Zina yaptığı sübût bulan kişinin muhsan olduğuna şahitlik edenlerin, bu kişiye recm cezasının uygulanmasından sonra şahitliklerinden rücu etmeleri halinde, Hanefî fakihler bu kişilerin söz konusu kişinin ölümünden dolayı diyet ödeme sorumluluklarının olmayacağını ifade etmişlerdir. Bunun gerekçesi, zina edenin muhsan olma özelliğinin recm cezasının illeti değil şartı olmasıdır. Oysa hüküm şarta değil illete izafe edilir.<sup>86</sup> Buna göre zina eden kişinin muhsan olduğuna şahitlik edenler, bu kişinin recmedilerek öldürülmesinin şartını sağlamışlardır. Bu şart ise recm cezasının uygulanmasında müessir bir unsur değildir. Recmin uygulanmasında müessir olan unsur, yani bu cezanın illeti zina fiilidir. Dolayısıyla muhsan olma şartına şahitlik edenlerin bu fiilleri ile ilgili şahsın recm sonucu ölmesi arasında illiyet bağı kurulmadığından, bu şahitler ölümden hukuken sorumlu tutulmamıştır.

Öte yandan zararın “illeti” olan fiil şayet bir başka müessir unsur tarafından meydana getirilmiş olursa, zarar illete değil bu müessir unsura izafe edilir. Daha önce bahsedildiği üzere bu unsur, yerine göre “illet hükmündeki/manasındaki sebep” ya da “illet hükmündeki şart” olarak adlandırılmaktadır. “İlet hükmündeki sebep” ve “illet hükmündeki şart”, zarara konu olan şeyin bedeline ilişkin hükümlerde illet gibi de-

<sup>85</sup> Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*, 1/266.

<sup>86</sup> Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî (Dımaşk: Dâru Kubâ, ts.), 2/155; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/76.

ğerlendirilmekte, eyleme terettüp eden ceza hususunda ise hakiki illetten ayrı tutulmaktadır. Bunun için bir hayvanı arkasından iterek veya önüne geçip yularından çekerek götürmekte olan kişinin, bu hayvanın ayaklarıyla basarak birini öldürmesi halinde diyetle yükümlü tutulmakla birlikte, hatayla doğrudan öldürme fiilinin karşılığı olan ölen kişinin mirasından mahrum bırakılma ve kefâret cezalarına muhatap olmayacağı ifade edilmiştir.<sup>87</sup>

İllet hükmündeki sebep olarak değerlendirilen fiil örneklerinden birisi, kısas gerektiren bir cinayete dair şahitlikte bulunan kimselerin bu şahitlik eylemleridir. Bu kimseler, şahitlikleri sonucunda kısasa hükmedilip hükmün infaz edilmesinin ardından şahitlikten rücu ederlerse; Hanefî fakihlere göre kısas yapılarak öldürülen kişinin diyetini ödemekle yükümlü olurlar ama kendilerine kısas uygulanmaz. Çünkü sözü geçen kimselerin şahitliği, kısasın uygulanma zorunluluğunun “illet hükmündeki sebebi”dir. Zira bu fiil ile kısasın uygulanması arasında hâkimin hükmü girmiş olsa da şer’î bir ispat vasıtası olarak şahitlik, -maktul yakınlarının da kısas istemesi halinde- hâkimin bu hükmü vermesini zorunlu kılmaktadır. Bunun için söz konusu kişiye kısas uygulanmasının sorumluluğu hâkime değil, şahitlere yüklenir. Dolayısıyla mezkûr şahitler, kısas yoluyla öldürülmesine sebep oldukları şahsın diyetini tazmin ederler ama öldürme fiilinin cezası olan kısasa muhatap olmazlar.<sup>88</sup>

Şâfiî mezhebine göre ise böyle bir durumda, şahitler kasten yalancı şahitlik yaptıklarını ikrar etmeleri halinde kısas cezasına çarptırılırlar. Bu yaklaşıma göre eksiksiz kasıt ile teyit edilmiş olan kuvvetli tesebbüb, eylemi doğrudan yapma (mübâşeret) hükmündedir.<sup>89</sup> Bu durumda Şâfiîlere göre, böyle bir şahitlik eylemi ile mağdurun kısas yoluyla öldürülmesi arasında hakiki bir illiyet bağı oluşmuş sayıldığından, şahitler

<sup>87</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/285; Emîr Pâdişah, *Teysîrû’t-tahrîr*, 4/55-56.

<sup>88</sup> İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 3/202.

<sup>89</sup> Tefâtânî, *et-Telvîh*, 2/275; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 3/202. Mübâşeret sorumluluk, modern hukukta “dolaysız sorumluluk” kavramı ile ifade edilmektedir. Konuyla ilgili bk. Ergün, *Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 17, 18, 54, 55.

meydana gelen zararın bütün hukuki sonuçlarına muhatap kabul edilirler.

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki Hanefî mezhebine göre zarara “sebeb” olan eylemin gerçekleştirilmesinde, failin taaddîsi (haksız davranışı) olduğu takdirde mütesebbib durumundaki bu fail meydana gelen zararı tazminle sorumlu tutulur.<sup>90</sup> Bundan dolayı Hanefiler, bir kimsenin bir yerde çukur kazması ve bu çukura birinin düşüp ölmesi olayında; diyet ödeme yükümlülüğüne dair, ölümün sebebi olan çukur kazma eyleminin durumuna göre hüküm verileceğini ifade etmişlerdir. Buna göre çukur kazma kişi, bu eylemini kendi mülkü dışında ve kazma izninin bulunmadığı bir yerde gerçekleştirmişse, sebep oluşunda haksız fiilde (taaddî) bulunmuş olduğundan diyet ödemekle yükümlü olur. Kendi mülkünde veya kazma hakkının bulunduğu bir yerde çukur kazmış olması halinde ise taaddî bulunmadığından diyet ödeme sorumluluğu söz konusu olmamaktadır.<sup>91</sup>

Örnekteki çukur kazma eylemini sebebin kısımları açısından ele alacak olursak, bu eylemin “illet hükmündeki sebep” olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu eylem ile meydana gelen zarar arasına, kendi ihtiyarıyla hareket eden bir failin fiili girmemiştir. Mezkûr olayda düşen kişinin ölümünün illeti, düşme olayıdır. Çukurun kazılması ise bu sonuca ulaştırma potansiyeli olan bir fiildir. Çukura adım atıldığında düşme olayı zorunlu olarak gerçekleştiğinden ölüm, illeti olan düşme olayına değil buna sebep olan çukur kazma eylemine izafe edilmektedir. Çukur kazma eylemi ölümün “illet hükmündeki sebep”i olduğu için, Hanefîlere göre sadece zarara konu olan şeyin bedeline ilişkin hükümlerde illet gibi değerlendirilmekte; bundan dolayı çukur kazma kişi ölen kimsenin diyetini ödemekle yükümlü tutulsa da hatayla öldürme eylemini doğrudan yapmanın karşılığı olan mirastan mahrum bırakılma ve kefâret cezalarına muhatap görülmemektedir.<sup>92</sup>

Çukurun kazılması ile meydana gelen zarar arasına kendi ihtiyarıyla

<sup>90</sup> Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/274; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/142.

<sup>91</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 7/274.

<sup>92</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 7/274; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 2/446-447.

hareket eden bir failin fiilinin girmesi halinde ise çukur kazma eylemi “hakiki sebep” olmaktadır. Bundan dolayı böyle bir durumda Hanefîler çukuru kazanı, zararı tazminle yükümlü tutmamaktadırlar. Bu duruma örnek olarak şu meseleyi zikredebiliriz: Bir kimse insanların geçmekte olduğu bir yolda kuyu açmak için çukur kazsa, daha sonra başka bir şahıs birinin hayvanını bu çukura atsa, ölen hayvanı tazmin etme yükümlülüğü onu çukura atana aittir. Kuyuyu kazan kişinin ise herhangi bir tazmin yükümlülüğü yoktur.<sup>93</sup> *Mecelle*’nin 90. maddesinde bu hüküm şöyle ifade edilir: “Mübâşir yani bizzat fail ile mütesebbib müçtemi oldukça hüküm ol faile muzâf kılınır.”

Hanefî mezhebi kaynaklarında “sebep olarak öldürme” konusu bağlamında zikredilen çukur kazın kişinin neden olduğu cinayet, öldürme kastı taşımayan bir cinayet örneği olarak ele alınmaktadır. Bu eylemin öldürme kastıyla gerçekleştirilen bir tuzak olması halinde hükmünün ne olacağı hususunda ise Hanefî kaynaklarında bir bilgi bulamadık. Öte yandan Şâfiîler ise sebep olarak öldürme durumunda da kısas cezasının söz konusu olacağı kanaatindedirler.<sup>94</sup> Ancak Şâfiî fıkıh kaynaklarında bununla ilgili verilen örnekler bakıldığında, sebep olan kişilerin öldürme kastıyla hareket ettikleri hadiseler üzerinden konunun işlendiği görülmektedir. Şâfiî fakih Hatîb Şîrbînî’nin (öl. 977/1570) şu ifadeleri bu durumu ortaya koymaktadır:

“Öldürme eyleminin faili ya cinayete maruz kalan kişinin bizzat kendisini kastediyor ya da kastetmiyordur. Eğer fail herhangi bir vasıta olmaksızın ölüme götüren bir fiil ile bu kişiyi kastederse, bu eylem doğrudan öldürme (mübâşeret) olur. Eğer bu ‘kastlı’ eylem bir vasıta ile ölüme götürüyorsa, bu da sebep (olarak öldürme) fiilidir...”<sup>95</sup>

Daha sonra ölüme “sebep” olan eylemin “şer’î”, “örfî” ve “hissî” olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirten Şîrbînî; şer’î sebebe kısas hükmüne neden olan şahitliği, örfî sebebe yemek yiyecek olan birine ze-

<sup>93</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, çev. Fehmî el-Hüseynî (b.y.: Dârü’l-Cil, 1411/1991), 1/91.

<sup>94</sup> Nevevî, *Minhâcü’t-tâlibîn*, 269.

<sup>95</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni elfâzi’l-minhâc* (b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), 5/216.

hirli bir yemek sunmayı, hissî sebebe ise birini öldürmesi için kişiye yapılan ikrahı örnek olarak zikretmektedir.<sup>96</sup> Buradan anlaşıldığı kadarıyla Şâfîilere göre, sebep olarak öldürmede failin öldürme kastı varsa, tıpkı doğrudan öldürmede olduğu gibi kısas cezası gerekir.

Hanefîlerin bu konudaki görüşleri ise bir kimsenin bir şahsı öldürmesi için başkasına ikrahta bulunması meselesi hakkındaki yaklaşımlarından hareketle tespit edilebilir. Hanefîlerde İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed bu meselede; tam/mülci' bir ikrahın etkisiyle başkasını öldüren kişiye kısas uygulanmayacağını, bu kişiye ta'zîr cezası verileceğini, kısas cezasının ikrahı gerçekleştiren kişiye uygulanacağını belirtmişlerdir.<sup>97</sup> Bu görüşe göre anlam itibarıyla katil, ikrahı yapan kişidir (mükrih). İkraha maruz kalan kişiden (mükreh) sudur eden ise öldürme eyleminin suretidir. Burada mükreh, mükrihin öldürme sırasında kullandığı bir alet hükmünde olmuştur.<sup>98</sup> Bu görüşün mezhepte sahih kabul edilen görüş olduğu ifade edilmiştir.<sup>99</sup>

Buradan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Hanefî mezhebinin bu görüşüne göre mütesebbibin, zarara sebep olan eylemi ile zarar arasına giren illeti bir alet/araç olarak kullanıp kasıtlı olarak zarara sebep olduğu durumlarda; sebep durumundaki eylem mübâşeret gibi değerlendirilmeli, bunun sonucu olarak da mütesebbib mübâşir hükmünde kabul edilmelidir. Dolayısıyla başkasına bir kimseyi öldürmesi için ikrahta bulunma meselesinde olduğu gibi, mütesebbibin illeti alet olarak kullanıp kasten ölüme sebep olduğu bütün durumlarda kısasın muhatapı mütesebbib olmalıdır. Buna göre öldürme kastıyla bir kimsenin geçeceği yol üzerine içine düşeni öldürecek özellikte bir çukur kazıp tuzak kuran kişinin, söz konusu kimsenin bu çukura düşüp ölmesi halinde Hanefîlerin mezkûr yaklaşımına göre kısas cezasına muhatap olacağını söyleyebiliriz. Çünkü söz konusu kişi her ne kadar ölüm olayında mütesebbib durumunda olsa da olayın mahiyeti itibarıyla bu kişi, kazdığı

<sup>96</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/216.

<sup>97</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 7/179. Ayrıca bk. Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/274.

<sup>98</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 7/180; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/275.

<sup>99</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 4/112.

çukuru bir alet olarak kullanıp bilerek ölüme götürücü eylemde bulunmuştur. Bu itibarla mübâşir gibi değerlendirilmelidir.

İkrah söz konusu olmaksızın kişinin birini öldürmesi için başkasına emir vermesi ve bunun sonucunda emri alan kişinin kendisine söylenen şahsı öldürmesi olayına gelince, bu konuda bir grup fakih, kısas cezasının hem emri verene hem de emri alana uygulanacağını söylerken; içlerinde Mâlik (öl. 179/795), Şâfiî (öl. 204/820), Sevrî (öl. 161/778), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Ebû Sevr'in (öl. 240/854) de bulunduğu çoğunluk, öldürme eylemini gerçekleştiren kişiye kısas uygulanacağına, emri verene ise farklı bir ceza (ta'zîr) verileceğine kanaat getirmişlerdir.<sup>100</sup> *Mecelle*'nin 89. maddesinde geçen "Bir failin hükmü failine muzâf kılınır ve mücbir olmadıkça âmirine muzâf kılınmaz" hükmü, Hanefilere göre de böyle bir olayda kısasın öldürme eyleminin failine uygulanacağını göstermektedir.<sup>101</sup>

Söz konusu olayda emir veren kişi mütesebbib durumunda olup, onun emri maktulün ölümünün sebebi olan bir eylemdir. Bu eylem ile maktulün ölümü arasına kendi ihtiyarıyla hareket eden bir failin fiili girmiştir. Bundan dolayı ölüm emri, maktulün ölümünün "illet"i veya "illet hükmündeki sebebi" değil "hakiki sebebi"dir. Bu durumda emir verme eylemi ile maktulün ölümü arasında "illiyet bağı" oluşmadığından, İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından emri verene öldürme suçunun cezasının verilmeyeceği fakat bu suça sebebiyet verme eyleminden dolayı bir ceza takdir edileceği kanaati benimsenmiştir. Buradan hareketle suçluya yol gösterme kabilinden fiillerin hepsi için; suçun işlenmesi sonucu oluşan zararın illeti değil sebebi (hakiki sebep) olduğundan, bu fiillerin faillerinin zararı tazmin yükümlülüğünün olmadığı, bununla birlikte suça yardım etme ve suçun işlenmesini kolaylaştırma anlamı taşıdığından, İslâm hukukunda bu fiillere karşılık ta'zîr cezalarının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>100</sup> Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1425/2004), 4/178.

<sup>101</sup> *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi (öl. 1354/1935) bu maddeyi şerh ederken şöyle bir örnek vermektedir: "Bir insan başkasına: 'Falan kişinin malını telef et' dese, o da bunu yapsa; fail bu eylemi, emir veren kişinin şer'an mücbir (mükrih) sayılmadığı bir vasatta yaptığı takdirde tazmin sorumluluğu fâile aittir." (Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, 1/90.)



İslâm hukukunda sadece aktif bir eylem değil, yükümlülüğü yerine getirmekten kaçınmak da haksız fiil sorumluluğu doğurabilmektedir. Bununla ilgili olarak daha önce zikrettiğimiz bir örnek üzerinde durmakta fayda görüyoruz. Bir insana ait olan, kamuya ait bir yola doğru eğimli bulunan duvarın uyarılara rağmen sahibi tarafından yıkılmaması halinde, duvarın düşmesi sonucu oluşacak zararları tazmin yükümlülüğünün duvar sahibine ait olacağı belirtilmiştir.<sup>102</sup> Bu örnekte zararın illeti duvarın düşmesidir. Duvar sahibinin duvarı yıkmaması her ne kadar aktif bir eylem olmasa da onun, yıkılmaya yüz tutmuş duvarının oluşturması kuvvetle muhtemel zararları önleme sorumluluğunu yerine getirmemesi, bir nevi oluşan zarara sebep olmak gibidir. Bu ihmalî davranış kanaatimizce “illet hükmündeki sebep” kapsamına girmektedir. Çünkü bu tutum ile zarar arasına giren illet, kendi ihtiyarıyla hareket eden bir failin fiili değildir. Duvarın yıkılması tabii olarak gerçekleşen bir durum olduğundan, zarar bu duruma değil ihmalî davranışa izafe edilir. Bundan dolayı oluşan zararı tazmin yükümlülüğü, ihmalî davranışı gösteren kişiye aittir. Ancak sözü geçen olayda duvar henüz yıkılmadan üçüncü bir şahıs onu yıkıp oradan geçen kimselere zarar verirse, bu durumda zararı tazmin sorumluluğu bu şahsa ait olacaktır. Zira bu durumda ihmalî davranışla zarar arasında bir “illiyet bağı” oluşmamıştır.

Öte yandan “illet hükmündeki şart”a dair, aslı kandilin ipini kesme ve bunun sonucunda kandilin düşüp kırılması örneğini verebiliriz.<sup>103</sup> Bu olayda kandilin kırılmasının illeti onun düşmesi, düşmesinin illeti de ağırlığıdır. Ancak bu illetin illet olarak işlev görebilmesi, yani düşüp kırılma sonucuna tesir edebilmesi, ipin kesilmesine bağlıdır. Dolayısıyla ipin kesilmesi kandilin kırılmasının şartıdır. Bununla birlikte bu olayda illet, iradeye dayalı bir fiil olmayıp şartın vuku bulması sonucunda zorunlu olarak gerçekleşen doğal bir durumdur. Bundan dolayı örnek olaydaki hüküm/sonuç (kandilin kırılması), illete izafe edilmeye elverişli değildir. Bunun için burada illeti meydana getiren şart, illet hükmünde kabul edilir ve kandilin kırılmasının sorumluluğu şartı ger-

<sup>102</sup> Kudürî, *el-Muhtasar*, 2/262-263; Mevslî, *el-Muhtâr*, 2/468; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibin*, 284.

<sup>103</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 322-323.

çekleştiren, yani ipi kesen şahsa yüklenir. Buna göre burada şart olan fiil ile zarar arasında illiyet bağı oluşmuş bulunmaktadır.

Yeri gelmişken konuyla ilgili temas edilmesi gereken bir mesele de modern hukukta “illiyet bağı”nı kesen sebepler” olarak adlandırılan hallerdir. Bunlar, zararın tazmin sorumluluğunun faile yüklenmesine engel teşkil eden durumlardır. Bu durumlar; “mücbir sebep”, “zarar görenin kusuru” ve “üçüncü şahsın kusurudur.”<sup>104</sup> Mücbir sebep: “Tabîî afetler ve hadiseler veya umulmayan ve karşı koyma imkânı bulunmayan hallerin bir işin yapılmasına veya yapılmamasına etken olması halidir.”<sup>105</sup> Bu gibi durumlar bir eylem ile zarar arasına girip aralarında illiyet bağı’nın oluşmasına engel olabilmektedir. Buna bir örnek olarak fıkıh kaynaklarında zikredilen şu meseleyi zikredebiliriz: Bir kimse bir ateş korunu yola bıraksa ve bu kor orada başkasına ait bir şeyi yaksa, koru bırakan kişi yanan şeyi tazmin etmekle yükümlüdür. Çünkü ateş korunu yola bırakan kişinin fiili, korun bırakıldığı yerde başkasına ait bir şeyi yakmasının “illet hükmündeki sebebi”dir. Çünkü bu fiil ile zarar arasına kendi ihtiyarıyla hareket eden bir failin fiili girmemiştir. Fail bu fiilinde haksız davranışta (taaddî) bulunduğu için, zarara konu olan şeyin bedelini tazminle yükümlüdür. Ancak söz konusu olayda eğer korun konulduğu gün hava rüzgârlı olmayıp, korun konulmasından sonra beklenmedik bir rüzgâr çıkar da ateş korunu başka bir yere sürüklerse, bu durumda koru koyan kişinin, onun sürüklendiği yerde yaktığı şeyleri tazmin yükümlülüğü yoktur. Çünkü rüzgâr bu kişinin fiilinin hükmünü ortadan kaldırmıştır.<sup>106</sup> Beklenmedik bir rüzgârın koru başka bir yere sürüklenmesi sonucunda, yanan şeylerden fail sorumlu tutulmamıştır. Çünkü burada “mücbir sebep” olan beklenmedik rüzgâr, failin fiili ile zarar arasındaki illiyet bağı’nı kesmiştir.

<sup>104</sup> İlliyet bağı’nı kaldıran veya kesen sebeplerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ergün, *Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 114-118; Dindar, *Haksız Fiilden Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk*, 27-32; Kahveci, “İlliyet Bağı’nı Kesen Sebepler”, 100-108.

<sup>105</sup> Erdoğan, “Mücbir Sebepler”, 409. Mücbir sebebe ilişkin detaylı bilgi için bk. Mehmet Ergün, “İslam Hukukunda Mücbir Sebep”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 967-974.

<sup>106</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/468; Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecma’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur* (b.y.: Dârü İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 2/653.

Üçüncü şahsın kusurunun illiyet bağıını kesmesi durumuna gelince, buna bir örnek olarak kaynaklarda yer alan şu mesele zikredilebilir: Bir kimse başkasının koyduğu bir taşı konulduğu yerden uzaklaştırıp başka bir yere götürse, ardından birisi bu taşta takılarak düşüp ölse, zararı tazmin/diyet yükümlülüğü taşı başka tarafa götüren şahsa aittir. Çünkü taşı koyan kişinin fiili, taşı oradan başka tarafa götüren şahsın fiili ile hükmünü yitirmiştir.<sup>107</sup> Örnekte görüldüğü üzere üçüncü şahsın kusuru, taşı ilk koyan kişinin fiili ile taşta takılıp düşen kişinin ölümü arasındaki illiyet bağıını kesmiştir. Bundan dolayı taşı koyan kişi ölüm olayından sorumlu tutulmamıştır.

Şemsüleimme Serahsî'nin (öl. 483/1090 [?]) *el-Mebsût* adlı eserinde geçen şu ifadelerini de illiyet bağıını kesen durumlara örnek olarak aktarabiliriz:

“Bir kimse bir binek hayvanının üzerinde seyir halindeyken birisi çıkıp hayvanı dürtse veya ona vursa ve bunun etkisiyle hayvanın tepmesi sonucu bir kişi ölse, bu zararın sorumluluğu biniciye değil hayvanı dürtene ait olur... Eğer bu hayvan kendisini dürtten kişiyi tepip öldürürse, bu kişinin kanı heder olur. Çünkü bu sonuç onun kendi dürtme fiilinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla o, sanki kendi kendisinin ölümüne yol açmış gibidir.”<sup>108</sup>

Bu ifadelerde hem üçüncü şahsın hem de zarar görenin kusurunun illiyet bağıını kesmesinin örneği yer almaktadır. Dürtme veya vurma sonucu hayvanın başka bir şahsı tepip öldürmesi örneğinde, üçüncü şahsın kusuru binicinin hayvanı sürme eylemi ile sözü geçen şahsın ölümü arasındaki illiyet bağıını kesmiştir. Hayvanın dürtten kişiyi tepip öldürmesi örneğinde ise zarar görenin kusuru mezkûr eylemle zarar arasındaki illiyet bağıını kesmiştir.

Bu bağlamda güncel bir konu olarak, köpek ısırma olaylarında köpek sahiplerinin sorumluluğu meselesine temas edilebilir. Hanefî fıkhı kaynaklarında; hayvan sahiplerinin, önünden veya arkasından sürüp götürdükleri hayvanların verdikleri zararlardaki sorumluluklarına yer

<sup>107</sup> Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmürz, *Düerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2/110; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/653.

<sup>108</sup> Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 27/2.

verilmektedir. Buna göre hayvan sahibinin, kaçınılması mümkün olan bir durumu önleyememesi sonucunda oluşan zararlardan sorumlu olacağı benimsenmektedir.<sup>109</sup> Aynı durum köpek ısırmaları olaylarındaki sorumluluğu tespit de geçerli olacaktır. Dolayısıyla köpeğin sahibinin; insanların geçmekte olduğu yerlerde hayvana ağızlık takmama, tasmaşını çözüp salma vb. kusurlu davranışları sonucunda meydana gelecek zararları tazminle sorumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Hayvan sahiplerinin bu gibi kusurlu davranışları, meydana gelen zararların “illet hükmündeki sebep”i olmaktadır. Çünkü kusurlu davranış ile zarar arasına giren illet, yani hayvanın zarar verici fiili, iradî bir fiil olmayıp hayvanın içgüdüsel olarak gerçekleştirdiği doğal bir davranıştır. Bu sebeple zarar hayvanın fiiline değil, onun bu fiiline etki eden hayvan sahibinin kusurlu davranışına izafe edilir. Hayvan sahibinin kusurlu davranışı, zararın “illet hükmündeki sebep”i olduğundan, Hanefilerin yaklaşımına göre sadece zararın bedeline ilişkin tazmin sorumluluğu doğuracaktır. Dolayısıyla bu kusurlu davranış sonucunda hayvanın ölümle sonuçlanan bir zarara yol açması halinde, hayvan sahibinin sadece tazmin/diyet sorumluluğu olduğu, bunun dışında kefaret ve mirastan mahrumiyet gibi bir cezai müeyyideye muhatap olmayacağı söylenebilir. Öte yandan hayvan sahibinin kusurlu bir davranışı bulunmadığı halde, üçüncü şahısların hayvanı kışkırtması veya zarar görenin ihmalî davranışı gibi bir sebeple hayvan bir zarar verirse, hayvan sahibinin fiili ile zarar arasında illiyet bağı kesilmiş olacağından, hayvan sahibinin zarardan dolayı bir sorumluluğu olmayacaktır.

Netice itibarıyla gerek mücbir sebep gerekse üçüncü şahsın veya zarar görenin illiyet bağını kesecek boyuttaki kusuru, İslâm hukukuna göre zararın ilk eyleme nispet edilmesinin önüne geçmekte ve zararın hukuki sorumluluğunu bu eylemin failinden düşürmektedir.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Bu yaklaşımı ifade eden bir metin örneği olarak Mevsîlî'nin (öl. 683/1284) şu sözlerini aktaralım: “Hayvanı önünden sürüp götüren kişi, onun ön ayaklarıyla çiğnediği şeyleri tazmin eder ama arka ayaklarıyla vurup teptiklerini tazmin etmez. Hayvanı arkasından sürüp götüren kişi de aynıdır... Hayvanı önünden çekip götüren kimseye gelince, tıpkı hayvana binen kimse gibi onun da hayvanın ön ayaklarıyla bir şeyleri çiğneyip telef etmesinden kaçınması mümkünken, arka ayaklarıyla tepmesinden kaçınması mümkün değildir...” (Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/470).

<sup>110</sup> Kahveci, “İlliyet Bağı'nı Kesen Sebepler”, 105-108.

## Sonuç

“İlliyet bağı” terimi, modern hukukta hem borçlar hukukunu hem de ceza hukukunu ilgilendiren önemli bir kavram olarak kullanılmaktadır. İşlenen haksız fiil neticesinde failin bu eyleminin yol açtığı zararı tazminle yükümlü tutulabilmesi veya verdiği zarara karşılık hukuk sisteminin öngördüğü cezaya muhatap olabilmesi için bulunması gereken şartlardan biri, haksız fiil ile zarar arasında “uygun illiyet bağı”nın bulunmasıdır. İslâm hukukunda da bizzat “illiyet bağı” kavramıyla yer almasa da zarara yol açan eylemin hukuki sorumluluğunun faile yüklenilebilmesi için “uygun illiyet bağı” şartının arandığı görülmektedir. Fıkıh usûlü kaynaklarında hüküm teorisi bahsinde, vaz’î hükümler içerisinde ele alınan “sebeb”, “illet” ve “şart” kavramları bu konuyla yakından ilgilidir. Çalışmada gerek Hanefî usûl eserlerinde sebep, illet ve şarta dair anlatılanlar gerekse fîrû-i fıkıh kaynaklarında konuyla ilgili örnek teşkil eden meseleler incelenmiş, netice itibarıyla Hanefî usûlü açısından haksız fiil sorumluluğunda illiyet bağının etkisine ilişkin şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1) Bir fiil ile onun sonucunda meydana gelen zarar arasında illiyet bağının oluşmuş sayılabilmesi için, bu fiilin zararın “illet”i veya “illet hükmündeki sebep”i yahut “illet hükmündeki şartı” olması gerekir. Fiilin zararın “hakiki sebebi” ya da “hakiki şartı” (şart-ı mahz) olduğu durumlarda ise fiil ile zarar arasında illiyet bağı oluşmamaktadır.

2) Zararı oluşturan ve onda doğrudan müessir olan fiil zararın “illet”i, zarara ulaştırılan bir araç olan fiil ise zararın “sebeb”idir. Zararı oluşturan illetin bu işlevini görebilmesinin kendisinin varlığına bağlı bulunduğu fiil ise zararın “şart”ıdır. Sebep; onunla zarar arasına giren illet kendi ihtiyarıyla hareket eden bir failin fiili ise “hakiki sebep”, illet böyle bir fiil olmayıp sebebin tesiriyle tabîi olarak meydana gelen bir durum ise de “illet hükmündeki sebep” olarak adlandırılır. Yine illet, iradî bir fiil olmayıp şartın gerçekleşmesi sonucunda zorunlu olarak meydana gelen tabii bir durum olursa, bu illeti meydana getiren şarta “illet hükmündeki şart” adı verilir.

3) Zararın “hakiki sebebi” olan fiilin faili, bu zararı tazminle sorumlu

tutulmasa ve zararın cezai müeyyidesine muhatap olmasa da gerçekleştirildiği eylem haksız bir fiilse bu fiile karşılık ta'zîr cezası söz konusu olur.

4) “İllet hükmündeki sebep” veya “illet hükmündeki şart” kategorisinde olan fiil, zarara konu olan şeyin bedelini tazmin yükümlülüğü doğurması hususunda “hakiki illet” olan fiil ile aynı hükme tabidir. Bu üç fiilde de fail zararı tazmin ile yükümlü olur.

5) “İllet hükmündeki sebep” veya “illet hükmündeki şart” olan fiil, faili zararın cezai müeyyidesine muhatap kılma hususunda “hakiki illet” olan fiilden ayrı tutulur. “Hakiki illet” olan fiilin faili zararı oluşturan eylemine karşılık öngörülen şer’î cezaya muhatap olurken, “illet hükmündeki sebep” veya “illet hükmündeki şart” olan fiilin failine -illeti araç olarak kullanıp kasten zarara yol açmamışsa- bu ceza uygulanmaz.

6) “İllet hükmündeki sebep” veya “illet hükmündeki şart” olan fiilin faili, ancak taaddîsi bulunduğu takdirde fiil sonucunda oluşan zararı tazminle yükümlü olur. Taaddîsinin bulunmaması halinde ise zarardan sorumlu değildir.

7) “İllet hükmündeki sebep” olan fiili gerçekleştiren kişinin, bu fiil ile zarar arasına giren “hakiki illet” olan şeyi alet olarak kullanıp kasıtlı olarak zarara yol açtığı durumlarda; İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in (öl. 189/805) yaklaşımına göre, bu “sebebe” olan fiil “hakiki illet” ile aynı hükümdedir. Dolayısıyla böyle bir durumda müte-sebbib olan şahıs, mübâşir gibi değerlendirilir ve onun için geçerli olan ceza bu şahsa da uygulanır. Aynı durum “illet hükmündeki şart” olan fiili gerçekleştiren kimse için de geçerlidir.

8) Yükümlü olunan bir eylemi yapmaktan kaçınma da tıpkı eylemi yapmak gibi bir zararın “illet hükmündeki sebebi” veya “illet hükmündeki şartı” olabilir. Bu durumda kaçınma şeklinde ortaya çıkan ihmalî tutum ile zarar arasında “illiyet bağı” oluşmuş sayılacağından, ihmal gösteren şahıs zararı tazmin ile sorumlu tutulur.

9) Modern hukukta “illiyet bağını kesen sebepler” olarak adlandırılan “mücbir sebep”, “üçüncü şahsın kusuru” ve “zarar görenin kusuru”; İslâm hukukunda da eylem ile eylem sonucunda oluşan zarar arasın-

da illiyet bağının oluşmasına engel teşkil edebilen unsurlardır. Bu unsurlardan birinin, ilk eylemin zararın “illet”i veya “illet hükmündeki sebep”i yahut “illet hükmündeki şart”ı sayılmasına engel olacak derecede zarar üzerinde tesirinin olması halinde, ilk eylemin faili -eylemle zarar arasında illiyet bağı oluşmadığından- zarara ilişkin haksız fiil sorumluluğuna muhatap olmaz.

### Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Ahmet Cevdet Paşa vd. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. 2 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Akhisârî, Hasan Kâfi. *Semtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl (şerhiyle birlikte)*. thk. Muhammed Mustafa Muhammed Ramazan. b.y.: Dârü İbni'l-Cevzî, 1431/2010.
- Akıntürk, Turgut - Ateş Karaman, Derya. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Beta Yayınları, 23. Basım, 2014.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmî el-Hüseynî. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Cîl, 1411/1991.
- Bereketî, Muhammed Amîmü'l-İhsân el-Müceddidî. *et-Târîfâtü'l-fıkhiyye*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Dindar, Mahmut. *Haksız Fiilden Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Sebep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/244-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emin b. Mahmud el-Hüseynî. *Teysrü't-tahrîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Ergün, Mehmet. “İslam Hukukunda Hukuka Aykırılık”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 271-294.

- Ergün, Mehmet. “İslam Hukukunda Mücbir Sebep”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 967-974.
- Ergün, Mehmet. *İslam Hukukunda Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu (Kusursuz Sorumluluk Teorisi)*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021.
- Eser, Ercan. *İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-münîr fî garibi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfî'i*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Heyet. *Türk Hukuk Lüğati*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 4. Basım, 1998.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *Hulâsatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-menâr*. thk. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî. b.y.: Dârü İbn Hazm, 1424/2003.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1425/2004.
- Kağit, Feyzullah. “Tazminat Hukuku Çerçevesinde Tesebbüben Sorumluluk-



- ta İlliyet Bağının Kesilmesi: Kuyu Örneği”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 711-725.
- Kahveci, Nuri. “İslam Hukukuna Göre Sorumluluğun Unsurlarından ‘İlliyet Bağı’nı Kesen Sebepler”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2007), 91-111.
- Kal’acî, Muhammed Revvâs - Kanîbî, Hâmid Sâdık. *Mu’cemü lügati’l-fukahâ*. b.y.: Dârü’n-Nefâis, 1408/1988.
- Karabayır, Mehmet Salih. *Haksız Fiilden Kaynaklanan Maddi Zararın Tazmini*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed. *Bedâ’ü’u’s-sanâ’i fî tertibi’ş-şerâ’i*. 7 Cilt. b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kudûrî, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar (el-Lübâb ile birlikte)*. 2 Cilt. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2020.
- Mergînânî, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-Muhtâr li’l-fetvâ (el-İhtiyâr ile birlikte)*. thk. Beşşâr Bekrî Arabî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Kubâ, ts.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde, *el-Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü’l-bedâ’i*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1427/2006.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Dürrerü’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü’t-tâlibîn*. thk. İvaz Kâsım Ahmed İvaz. b.y.: Dârü’l-Fıkr, 1425/2005.
- Özbek, Zeynep Uyar. *Türk Hukukundaki Kusursuz Sorumluluk ve Tehlike Sorumluluğu Halleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Pezdevî, Ebü’l-Hasen Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Ali b. Muhammed. *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*. Karaçi: Matbaatü Câvid Beris, ts.

- Rezadad, Yaser. *Türk Hukukunda Sorumluluk Kavramı ve Kusursuz Sorumluluk Hâlleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-tenkih*. thk. Zekerîya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şâşî, Nizâmüddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şeyhîzâde Abdurrahman. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- TBK, Türk Borçlar Kanunu (Kanun No. 6098). *Resmî Gazete* 27836 (4 Şubat 2011). Erişim 6 Haziran 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/02/20110204-1.htm>
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn Ömer b. Burhâneddîn Abdullah el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkih*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Toker, Aylin. *Haksız Fiilin ve Haksız Fiilden Doğan Maddi Tazminatın Unsurları*. Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Türkkan, Memet - Akış, Bilsev. *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Gendaş Yayınları, 2005.
- Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme". *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 25-51.
- Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Hukuk Düşüncesinde Hukukî Sorumluluğa Etkisi Bakımından Hükmün Şarta İzafesi Sorunu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 89-109.
- Yıldız, Kemal. "Mübâşeret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyîni'ül-hakâ'ik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895.

### Summary

Acts and behaviors that are not permitted or condoned by the legal system, which cause harm, are referred to as torts in legal language. The perpetrator of a tort is obliged to compensate for the damages resulting from their actions. This obligation in law is termed tort liability. For tort liability to arise because of any act, certain elements must be present. One of these elements is the existence of a causal relationship called causation between the tort and the harm caused by it. The presence of causation, considered one of the elements of tort liability in modern law, is also seen in Islamic law, albeit not explicitly labelled as such.

The concepts of “sabab”, “illat” and “condition” examined in Islamic legal methodology (uşûl al-fiqh) works, are directly related to the concept of causation in modern law. Especially in Hanafî legal methodology sources, these concepts are extensively and systematically discussed. Therefore, in this article, the concepts of “sabab”, “illat” and “condition” examined within the framework of the causation element are discussed based on Hanafî legal methodology.

“Illat” refers to “something that directly leads to the establishment of a judgment/result and is directly influential on its existence”. “Sabab” is used to mean “something that does not constitute the effective element that forms a judgment/result but acts as a means to reach it”. The concept of condition is defined as “the condition upon which the function of the cause, which forms a judgment/result, depends for its existence”. When these concepts are considered from the perspective of causation, the following situation arises: for causation to be deemed to exist between an act and the harm resulting from that act, the act in question must be the “illat” of the harm. If the act is not the “illat” but rather the reason or condition for the harm, there is no causation between the act and the harm, and therefore, the perpetrator of the act is not held responsible for the harm. Hence, Islamic jurists have attributed the re-

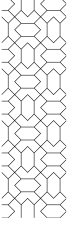
sponsibility for the damage caused by theft of stolen property resulting from someone showing the thief the location of the property not to the one showing the location but rather to the one committing the act of theft. Because in the given example, while the action of showing the location constitutes the reason for the damage, the action of theft is the “illat” of this situation. In other words, while there is no causation between the action of showing the location and the harm, there is causation between the action of theft and the harm.

In Islamic legal methodology works, “sabab”, “illat”, and “condition” are divided into different sections based on their conceptual content. Primarily, although causation is not occurred between the act in the case of reason and condition and the harm resulting from that act, in some cases, “sabab” and “condition” are accepted as “illat”. In the “sabab” deemed “illat”, the action causing a situation directly affects the formation of the “illat” between itself and that situation, in a sense becoming the “illat” of the “illat”. In other words, in this type of “sabab”, there is a necessary relationship between the existence of the “sabab” and the existence of the “illat”. Therefore, the result that occurs due to the effect of the “illat” is attributed to the “sabab”, not the “illat”. For example, this action of a person driving an animal is the “sabab” deemed “illat”, of the destruction for is things that the animal steps on with its feet. Because this act of driving does not directly affect the damage. The “illat” that is effective in causing harm is the animal stepping on it with its feet. However, the action of driving the animal leads to the action of trampling. Therefore, this action is considered the “sabab” deemed “illat” for the damage, and as a result, the damage is attributed to this action, and the perpetrator of this action is held responsible for the damage. Likewise, in the case of “condition” deemed “illat”, the thing that is a condition for the realization of a situation directly affects the functioning of the “illat” that creates it. For example, tearing the oil-filled overalls is a “condition” deemed “illat” for the oil inside to disappear. Because fundamentally, the “illat” of the oil leaking and being damaged is its property of fluidity. However, since the sack prevents

the oil from leaking, the tearing of the sack is a necessary condition for the occurrence of this situation. Therefore, this action is considered the “condition” deemed “illat” of the oil leaking and being damaged, and consequently, the perpetrator of this action is held responsible for the damage.

On the other hand, if the tort is the “illat” of the damage, there is a direct causal link between the act and the damage. If the tort is the “sabab” deemed “illat” or “condition” deemed “illat” of the damage, there is an indirect causal link between the act and the damage. In terms of the conditions and framework of the perpetrator’s liability for the harm caused by their act, there are some differences between the presence of a direct causal relationship and an indirect causal relationship. The article examines various situations where there is a direct or indirect causal relationship between tort and harm, situations where there is no causal relationship, and the legal consequences arising from all these situations within the context of the concepts of “illat”, “sabab” and “condition”. Thus, the importance and effect of the causation element in tort liability from the perspective of Islamic law have been discussed in detail.





# FIKİH-KIRAAT İLMİ BAĞLAMINDA TEKLİFİ HÜKÜMLERDEN "VÂCİP" KAVRAMININ ANALİZİ

An Analysis of the Concept of "Wājib" among Taklifi Ahkām in the Context of Fiqh-Qirā'ah Science

**Yunus YALÇIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kiraat Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye.

*Assistant Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of the Holy Qur'an Reading and Qirā'ah Science, Tokat, Türkiye.*

[yunus.yalcin@gop.edu.tr](mailto:yunus.yalcin@gop.edu.tr), ORCID: 0000-0001-9140-0170

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

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Mart / March 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Haziran / June 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume:** 25 **Sayfa / Pages:** 247-282

**Atıf / Citation:** Yalçın, Yunus. "Fıkıh-Kiraat İlmî Bağlamında Teklifi Hükümlerden "Vâcip" Kavramının Analizi [An Analysis of the Concept of "Wājib" among Taklifi Ahkām in the Context of Fiqh-Qirā'ah Science]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 25 (Haziran / June 2024): 247-282.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1446045>

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

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

**Öz**

Bu çalışma, fıkıh ve kıraat ilimleri arasında ortak bir çalışmadır. Kıraat ilmi Kur'an âyetlerindeki kelimelerin farklı okunuş keyfiyetlerini bildiren bir ilimdir. Âyetlerdeki okunuş farklılıkları olan kıraat vecihleri ise Kur'an'ın kendisini oluşturan cüzler olması açısından şer'î delillerdendir. Fıkıh usulü şer'î delillerden nasıl hüküm çıkarılacağını bildiren bir ilim dalı olup fıkıh ise bu usul ile çıkarılan hükümlerin sistematik olarak ele alınmasından ibarettir. Şer'î delillerden çıkarılan şer'î hükümler iki kısma ayrılır. Bunlar teklîfî ve vaz'î hükümlerdir. Bu çalışmanın genel konusu, teklîfî hükümlerdir. Çalışmanın özel konusu ise teklîfî hükümlerden vâcîp kavramının mâhiyeti hakkındadır. Bu çalışmada teklîfî hükümlerin tamamının ele alınması, konunun derinlemesine incelenmesine mâni olacağından, çalışma vâcîp kavramının mâhiyeti ile sınırlandırılmıştır. Bu çalışmanın, teklîfî hükümlerin mezheplere göre sayısını, mâhiyetini ve diğer ilimlere yansımaları göstermesi açısından önem arz ettiği düşünülmektedir. Bu çalışma, teklîfî hükümlerden vâcîp kavramının, kıraat ilminin en önemli meselelerindeki mâhiyetini tespiti yöneliktir. Bu meseleler, kıraat ilmi, tevcid ilmi ile vakf ve ibtidâ ilminin öğrenilip öğretilmesinin vâcîp olmasıdır. Çünkü vâcîp kavramının, şer'î ve istilâhî kısmı olduğu gibi mükellefler itibara alınarak aynî ve kifâî kısmı da bulunmaktadır. Kıraat alanında bazı meseleler hakkında aynî vâcîp, bazısı hakkında kifâî vâcîp, bazısı hakkında şer'î vâcîp ve bazısı hakkında da istilâhî vâcîp hükmü verilmiştir. Bu çalışmada şer'î vâcibin farz ile eşit olduğu tespit edilmiş; istilâhî vâcibin ise sünnet ile eşit olduğu ortaya konmuştur. Çünkü istilâhî vâcîp kapsamında tespit edilen hükümler ya Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözüne ya da fiiline dayanmaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* Kıraat İlmi, Fıkıh İlmi, Teklîfî Hükümler, Şer'î Vâcîp, İstilâhî Vâcîp.

**Abstract**

This study is a collaborative effort between the fields of qirā'ah (Qur'ānic recitation) and fiqh (Islamic jurisprudence). The science of qirā'ah deals with the different ways of reciting the words of the Qur'ān. The different recitation styles (wujūh al-qirā'ah) of the verses are considered shar'ī evidences from the Qur'ān itself, as they constitute parts of the Qur'ān. Usūl al-fiqh (principles of jurisprudence) is the science that deals with how to derive rulings from shar'ī evidences while fiqh is the systematic study of the rulings derived through this methodology. Shar'ī ahkām derived from shar'ī evidences are divided into two categories. These are taklîfî ahkām and waḍ'î ahkām. The general topic of this joint study between qirā'ah and fiqh is taklîfî ahkām. The specific subject of the study is the nature of the concept of wājib within taklîfî ahkām. Since dealing with all taklîfî ahkām in this study would prevent a thorough examination of the subject, this study is limited to the nature of the concept of wājib. It is believed that this study is important in terms of the number, nature and reflection of taklîfî ahkām in different denominations of Islamic jurisprudence. This study aims to determine the nature of the concept of wājib derived from taklîfî ahkām in the most critical issues of the science of qirā'ah. These issues include the obligation to learn and teach the sciences of qirā'ah, tajwīd with waqf and ibtidā because; the concept of wājib is divided into shar'ī and terminological parts, and further into 'aynî-individual and kifāyî-collective parts based on the mukallaf. In the field of qirā'ah, some issues have been ruled as 'aynî wājib, some as kifāyî wājib, some as wājib, and some as terminological wājib. In this study, it is determined that shar'ī wājib is equivalent to farḍ-obligatory, while demonstrating the equivalence terminological wājib with sunnah-recommended practice. This is because the rulings within the scope of terminological wājib are based on either the words or actions of the Prophet Muhammad (peace be upon him).

*Keywords:* Science of Qirā'ah, Science of Fiqh, Taklîfî Ahkām, Shar'î Wājib, Terminological Wājib.



## Giriş

Hüküm, lügatte “ح ك م” kökünden gelen bir kelimedir. Temel anlamı “men etmek” demektir. Bu kökten gelen “hikmet” kavramı, cehalete mâni olmak anlamında;<sup>1</sup> “hukûmet” ise otoritenin zâlimin zulmüne mâni olması anlamında bu mana ile alakalıdır. Daha özel anlamda “adaletle yargılamak” manasında olan bu kelime,<sup>2</sup> genel anlamda “devlet otoritesinin kazâ/karar ve yargısı” anlamına da gelir.<sup>3</sup> Bunun dışında “bir şeyi muhkemleştirmek ve bir şeye kural koymak” anlamına geldiği de söylenmiştir.<sup>4</sup>

Hüküm, mantık, fıkıh ve kelam ilimlerinde ortak olarak kullanılan bir kavram olup genel anlamda aklî ve şer’î olarak iki kısma ayrılır.<sup>5</sup> Mantık ilminde hüküm sadece aklî olup, “iki düşünce arasında menfi veya müspet olan aklî bir bağlantı sağlamak” demektir. Kelam ilminde şer’î hüküm, “inanç, ibadet, muâmelât ve ahlâka dair bütün ilkeler” anlamında iken aklî hüküm ise “aklın bir şeyin varlığına olumlu veya olumsuz anlamda verdiği yargı” anlamındadır.<sup>6</sup> Fıkıh ilminde şer’î hüküm, usulcülerden cumhurun/mütekelliminin metoduna göre “kulların fiillerine yönelik şâriin hitâbı”, fukahâ/Hanefî metoduna göre ise “şâriin hitabının eseri” olarak tanımlanır.<sup>7</sup> Fıkıh ilminde aklî hüküm ise, “şer’î deliller vasıtası ile değil de aklî deliller vasıtası ile ulaşılan yargı” şeklinde tarif edilebilir.<sup>8</sup> Aklî hükümlere çoğul sığada “ahkâm-ı akliyye” denir.

<sup>1</sup> Ebû'l-Hüseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvîni, *Mu'cemu meḳâyisi'l-luġa*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/91.

<sup>2</sup> Cemâleddin Muḥammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, ts.), 12/141.

<sup>3</sup> Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Ebi Bekr b. 'Abdulkâdir el-Ḥanefî er-Râzî, *Muḥtârü's-Şihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyḫ Muḥammed (Beyrut, Şayda: ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1999), 78; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/141.

<sup>4</sup> Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâġa*, thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/206.

<sup>5</sup> Ebû Bekr Muḥammed b. eṭ-Ṭayyib el-Bâḳillânî, *Kitabü't-Taḳrib ve'l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/270.

<sup>6</sup> İlyas Üzüm, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464-466.

<sup>7</sup> Heyet, “Hüküm”, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuweytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, ts.) 18/65.

<sup>8</sup> Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Ömer b. İsâ ed-Debbûsî, *Taḳvîmu'l-edille fi usûli'l-fikḫ*, thk. Ḥalîl Muḫyiddîn el-Meyyis (b.y.: y.y., 2001), 311.

İslâmî ilimlerden kelim ve fıkıh ilminde dînî hükümlerin tamamına “ahkâm-ı şer‘iyye” denir.<sup>9</sup> Şer‘î hüküm terkindeki hüküm kelimesinin “ح ك م” kökünün anlamlarından “men”, “ihkâm” ve “hikmet” anlamları ile ilişkili olduğu söylenmiştir.<sup>10</sup> Dînî ve ilâhî sıfatları ile de anılan şer‘î hüküm,<sup>11</sup> ilgili olduğu inanç, amel ve ahlâk yönünden farklı isimler alır. Bu hükümlerden inanç ile ilgili olanlara “ahkâm-ı i‘tikâdiyye” veya diğerlerine göre asıl olduğu için “ahkâm-ı asliyye”; amel ile ilgili olanlara “ahkâm-ı ameliyye” veya i‘tikâdî hükümlerden sonra ikinci sırada geldiği için “ahkâm-ı fer‘iyye”; ahlâk ile ilgili olanlara “ahkâm-ı ahlâkiyye” denilir.<sup>12</sup> Şer‘î amelî hükümler ise ikiye ayrılır. Bunlar teklîfî ve vaz‘î hükümlerdir.<sup>13</sup> Âmidî (öl. 631/1233) gibi bazı usulcüler teklîfî hükümlerden mübahı ayrı bir kısım saydığı için “tahyîrî” isminde üçüncü bir bölüm ihdas etmişlerdir. Bunun anlamı fiili ve terki serbest olan hüküm demektir.<sup>14</sup>

Teklîfî hükümlere “ahkâm-ı teklîfiyye” ifadesi kullanıldığı gibi “ef‘âl-i mükellefin” de denilmiştir.<sup>15</sup> Vaz‘î hükümler ise “sebepe, şart, mâni vb. bir şeyin başka bir şey karşısındaki konumu” anlamındaki hükümlerdir. Vaz‘î hükümler usulcüler tarafından farklı sınıflandırmalara tâbi tutulduğundan sayıları hakkında farklı görüşler vardır. Bunların

<sup>9</sup> Ahmet Özel, “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/550-551.

<sup>10</sup> Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed ‘Alâ’uddîn es-Semerqandî, *Mizânu’l-uşûl fi netâ’ici’l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî ‘Abdilberr (Doha: Matba’atü’l-Dûhati’l-Ĥadîse, 1984), 17.

<sup>11</sup> Üzüm, “Hüküm”, 18/464-466.

<sup>12</sup> Ahmet Özel, “Ahkâm”, 1/550-551.

<sup>13</sup> İbrâhîm b. Mûsâ el-Laĥmî el-Gırnâfî eş-Şâtıbbî, *el-Muwâfakât*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Ĥasen es-Selmân (Kâhire: Dâru İbn ‘Affân, 1997), 1/169; Ebû’l-Ĥasen ‘Alî b. Ebî ‘Alî Seyyidüddîn eş-Şalebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli’l-ahkâm*, thk. ‘Abdurrezzâk el-‘Afîfî (Beirut; Dımaşk: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.), 1/96; Ebu’l-Beĥâ Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdul‘azîz b. ‘Alî el-Fetûhî el-Ĥanbelî Takıyyüddîn İbn Neccâr, *Muĥtaşaru’l-Tahrîr Şerĥu’l-Kevkebi’l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuĥayli-Nezih Ĥammâd (b.y.: Mektebetü’l-‘Abikân, 1997), 1/342.

<sup>14</sup> Heyet, *el-Mevsû‘atü’l-fıkhiyye*, 18/65-66.

<sup>15</sup> Salim Ögüt, “Ef‘âl-i Mükellefin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/452.

toplama; sebep, şart, mâni, sıhhat, butlan, fesat, azîmet, ruhsat,<sup>16</sup> edâ, kazâ,<sup>17</sup> ibadet,<sup>18</sup> vb. hükümlerdir.

Temeli teklîfî hükümlere dayanan bu çalışma iki bölümden ibarettir. Birinci bölümde fıkıh ve fıkıh usûlü açısından teklîfî hükümlerin tanımı ve kıraat alanında da kullanılan bu hükümlerden vâcip kavramının mâhiyet ve keyfiyeti izah edilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde ise kıraat meselelerinde vâcip kavramının fıkıh ve fıkıh usûlünde beyan edilen teklîfî hükümlerden hangisine tekabül ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 1. Teklîfî Hükümün Fıkıh Usûlündeki Tanımı ve Vâcip Kavramının Mâhiyeti

Teklîfî hükümler, şer'î hükümlerin birinci kısmını teşkil etmektedir. Şer'î hüküm genelde fıkıh ilminde, "mükellef kulların fiilleri ile ilgili şâriin hitâbı" şeklinde tarif edildiğinden bu tarif, şer'î hüküm ile teklîfî hüküm kavramlarının girift bir kavram olduğu algısını oluşturmaktadır. Bu durumda vaz'î hüküm şer'î hükümün bir kısmı değilmiş gibi veya vaz'î hüküm diye ayrı bir kısım olmayıp teklîfî hüküm içerisindeymiş gibi anlaşılmaktadır. Nitekim Bâkılânî (öl. 403/1013), şer'î hükümü, "mükellef kulların fiillerine mahsus hükümler" şeklinde tarif ettikten sonra hükümler arasında hem teklîfî hem de vaz'î hükümleri saymıştır.<sup>19</sup> Vaz'î hükümler, şer'î hüküm tarifine "vaz'an" kaydı eklenerek teklîfî hükümlerden ayrılmıştır.

### 1.1. Teklîfî Hükümün Fıkıh Usûlündeki Tanımı

Usulcülerin geneline göre teklîfî hüküm, şer'î hükümün tarifine "iktizâen ve tahyîren" kaydı ekleyerek "iktizâ/zorunluluk ve tahyîr/serbestlik yönünden kulların fiillerine müteallik şâriin hitâbı veya bu hitâbın eseri" şeklinde tarif edilmiştir. Yani şâriin îcâp ve tahrim gibi hükümünü bildirmesi/hitabı veya bu hitabın sonucu olan vücûb veya

<sup>16</sup> Şâṭibî, *el-Muvâfakât*, 1/297-550.

<sup>17</sup> İbnü'n-Neccâr, *Muhtaşaru't-Tahrîr*, 1/342.

<sup>18</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1/96.

<sup>19</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/271.

hurmet eseri gibi hükümler teklîfî hüküm demektir.<sup>20</sup> Şâfiîlerin geneli “mükellef kulların fiillerine müteallik şâriin hitâbı” şeklinde daha muhtasar tarif etmiş;<sup>21</sup> Hanbelîler ise buna, “iktizâ ve tahyîr” kayıtlarını eklemiştir.<sup>22</sup> Şâfiîlerden Âmidî, birinci tarifi fâsit görmüş; ikinci tarifi ise “efrâdını câmi” bir tarif olarak görmemiştir. Ona göre şer’î hüküm, “Şer’î bir fayda ifade eden şâriin hitabıdır.” Ancak bu tariften sonra tahyîr ve iktizâ yönlerinden beş teklîfî hükmü diğer Şâfiîler gibi îzah etmiştir.<sup>23</sup> Şâfiîler ve Hanbelîler, hükmü “şâriin hitâbı” şeklinde tarif ettiği için şâriin hitabı olmadan aklın bir şeyi güzel veya çirkin göremeyeceğini söylemiştir.<sup>24</sup> Mu’tezile ise fiilleri hasen ve kabih şeklinde ikiye ayırıp hüsn ve kubh sıfatlarını fiillerin zâtî sıfatı saymaktadır.<sup>25</sup>

### 1.1.1. Teklîfî Hükümlerin Kısımları

Teklîfî hüküm, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Zâhirî ve Mu’tezile usulcülerine göre farklı şekilde taksim edilmiştir. En azdan en çoğa doğru sıralamak gerekirse; Mu’tezile, fiilleri önce hasen ve kabîh şeklinde, haseni de vâcip ve mübah şeklinde ikiye ayırırken; kabîhi harama tekabül ettirmektedir.<sup>26</sup> Diğer usulcüler de fiilleri, vâcip/farz, haram ve mübah şeklinde üçe taksim etmişlerdir. Buna göre bu üç hükmün varlığında ittifak olduğu söylenebilir. Sadece bu üç kısmı kabul eden ise Zâhirî İbn Hazm’dır (öl. 456/1064). Çünkü ona göre bir şey emredilmişse vâcip/farz, yasaklanmışsa haram, serbest bırakılmışsa yani yapı-

<sup>20</sup> Heyet, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyye*, 18/65.

<sup>21</sup> Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ fi ‘usûli’l-fikḥ* (b.y.: Dâru’l-Kütüb, 1994), 1/156; Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ğazzâlî, *el-Mustaşfâ*, thk. Muḥammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi (Beyrut: y.y., 1993), 45; Ebû Muḥammed ‘Abdurrahîm b. el-Ḥasen el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sül şerḥu minhâci’l-vuṣûl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 16; Faḥreddin Muḥammed b. ‘Ömer b. Ḥuseyn Râzî, *el-Maḥşûl fi ‘usûli’l-fikḥ* (Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1/93.

<sup>22</sup> Ebû Muḥammed Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ’îli el-Makdisî, *Ravḍatu’n-nâzir ve cennetü’l-munâzir fi ‘usûli’l-fikḥ ‘alâ mezhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel* (b.y.: Müessesetü’r-Reyyân, 2002), 1/97-105.

<sup>23</sup> Âmidî, *el-İḥkâm*, 1/96.

<sup>24</sup> İbn Neccâr, *Muḥtaşaru’t-Tahrîr*, 1/333.

<sup>25</sup> Ebu’l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Rüşd el-Kurtubî, *ed-Darîri fi ‘usûli’l-fikḥ = Muḥtaşaru’l-Mustaşfâ*, thk. Cemâluddîn el-‘Alevî (Beyrut: y.y., 1994), 41.

<sup>26</sup> Ebû’l-Ḥüseyn Muḥammed b. ‘Ali b. eṭ-Ṭayyib el-Mu’tezilî el-Başrî, *el-Mu’temed fi ‘usûli’l-fikḥ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1982), 2/315.

diğında veya terk edildiğinde günaha girilmiyorsa mübahtır. Ona göre günah kavramı haram ile eşit olduğundan mekruh ve mendup kısımlarını ismen kabul etmekle beraber hakikatte mübaha dâhil etmiştir.<sup>27</sup>

Şâfiîlerden Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Hanefîlerden Cessâs (öl. 370/981), şâriin hitabından sonra mükelleflerin fiillerinin vâcip, mübah ve mahzur/haram şeklinde üçe ayrılacağını söylemiştir. Gazzâlî'nin ifadesine göre vâcip, "yap denilen fiil"; haram, "yapma denilen fiil"; mübah "istersen yap istemezsen yapma denilen fiil" şeklindedir. Gazzâlî'nin şâriin hitabına göre yaptığı tarifi, Cessâs bu fiillerin sonucuna göre yapar. Ona göre vâcip, "yapıldığında sevap kazanılan, yapılmadığında azaba düşer olunan fiil"; haram "yapıldığında azaba düşer olunan, yapılmadığında sevaba nail olunan fiil"; mübah ise "yapıldığında sevaba, yapılmadığında günaha düşer olunmayan fiil"; şeklinde tarif eder.<sup>28</sup> Bu tariflerden hareketle kısaca teklîfi hüküm, "şâriin hitabı veya bu hitâbın sonucu" şeklinde ifade edilebilir.

Bu üçlü taksimi "iktizâen veya tahyîren ef'âl-i mükellefine müteallik hitap" tanımına dayandıran usulcüler, iktizâen olanı ikiye ayırmışlardır. Bunlar kesin olan ve olmayanlardır. Bu durumu ve emrin vücûp veya nedb ifade etmesini dikkate alan usulcüler, me'mûrun-bih olanları vâcip ve mendup, menhiyyün-'anh olanları ise haram ve mekruh olarak iki kısma ayırmışlardır.<sup>29</sup> Mübah ile birlikte teklîfi hükümler usulcülerin geneline göre şâriin hitap şekline nispetle temelde "vâcip, mendup, mübah, mekruh ve mahzur/haram" şeklinde beş kısma ayrılır.<sup>30</sup> Bunlardan vâcip kavramı yerine vâcip ile müterâdif sayılan farzı sayanlar da olmuştur.<sup>31</sup>

Şâfiîler, me'mûrun-bih olan fiilleri sıralarken "farz ve vâcip"i müterâdif sayarak birinci; "sünnet, mendup, nâfile ve müstehap" kav-

<sup>27</sup> Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hâzım el-'Endelüsî, *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm* (Beirut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1983), 8/2.

<sup>28</sup> Ebû Bekir Ahmed b. 'Ali er-Râzî el-Ceşşâs, *Uşûlü'l-fikh el-müsemmâ bi'l-fuşûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1994), 3/247; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 45.

<sup>29</sup> İsnêvî, *Nihâyetü's-sül*, 16-17.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 52; Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/89; İbn Neccâr, *Muḥtaşaru't-Tahrîr*, 1/342.

<sup>31</sup> Şâribî, *el-Muvâfâkât*, 1/171-295.

ramlarını müterâdif sayarak ikinci sıraya koyarlar.<sup>32</sup> Menhiyyün-‘anh olan fiilleri ise mahzur/haram ve mekruh olarak ikiye ayırıp bu iki kınadın arasına mübahı ekleyerek teklîfî hükümleri beş ile sınırlandırmaktadırlar.<sup>33</sup>

Mâlikîlerin teklîfî hükümleri hüsn-kubh yönünden ele aldıkları da görülmekle birlikte<sup>34</sup> Bâkillânî'nin “vâcip, mendup, müstehap, mübah, mekruh ve haram” şeklinde beşli sistemde sayıp başka yerde mendup ve müstehabı müterâdif saydığını söylemesinden<sup>35</sup> ve İbn Hâcib'in (öl. 646/1249) de bu hükümleri müstehabı zikretmeden saymasından dolayı onların beşli taksimi kabul ettiği söylenebilir.<sup>36</sup>

Hanbelîlerden İbn Kudâme (öl. 909/1503), beşli taksimi kabul etmiş, me'mûrun-bih olan fiillerden farz ve vâcibi müterâdif saymayarak kat'î ve zannî ayırımı yaparak iki kısma ayırmakta bir sıkıntı görmediğini belirtmiştir.<sup>37</sup> Ebû Ya'la (öl. 458/1066) ise vâcibi, farz ve vâcip şeklinde ikiye ayırdığından teklîfî hükümler ona göre altıdır.<sup>38</sup> İbn Neccâr (öl. 972/1564), Şâfiîlerin, Hanbelîlerin ve ekseriyetin farz ve vâcibi birbirinden ayırmadığını söylemiş; İbn Şâkilâ (öl. ?), Halvânî (öl. ?) ve İbn 'Akîl'in (öl. 513/1119) Ahmed b. Hanbel'den nakline dayanarak Ahmed b. Hanbel'in, Hanefîler gibi farz ve vâcibi birbirinden ayırdığını söylemiştir.<sup>39</sup> Tûfî (öl. 716/1316), bu ayırımın lafzî bir niza/ihtilaf olduğunu söylemiş ve bu şekildeki isimlendirmenin bir zararının olmadığını da eklemiştir.<sup>40</sup>

Hanefîler, mükellefin fiiline nispetle vâcibi ikiye ayırıp farz ve vâcip; mekruhu tenzihen mekruh ve tahrîmen mekruh şeklinde ikiye ayırıp

<sup>32</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi uşûli'l-fıkḥ* (b.y.: y.y., 2003), 23.

<sup>33</sup> Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/93.

<sup>34</sup> Ebu's-Senâ Maḥmûd b. 'Abdurrahman el-İşbehânî, *Beyânü'l-muḥtaşar şerḥu Muḥtaşar-i İbni'l-Hâcib*, thk. Muḥammed Mazhar Bekâ (b.y.: Dâru'l-Medenî, 1986), 1/286.

<sup>35</sup> Bâkillânî, *et-Takrîb*, 271, 276.

<sup>36</sup> 'Osman b. Hâcib vd., *Şerḥu Muḥtaşari'l-Müntehâ'l-uşûli* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/132.

<sup>37</sup> İbn Kudâme, *Ravḍatu'n-nâzir*, 1/97-105.

<sup>38</sup> Muḥammed b. el-Hüseyn Ebû Ya'la el-Ferrâ', *el-'Udde fi uşûli'l-fıkḥ*, thk. Aḥmed b. 'Alî b. Seyr el-Mübâreki vd. (b.y.: y.y., 1990), 2/374.

<sup>39</sup> İbn Neccâr, *Muḥtaşaru't-Tahrîr*, 1/352.

<sup>40</sup> Ebû'r-Rebi' Suleymân b. 'Abdulkavî b. el-Kerîm es-Şarşarî et-Tûfî, *Şerḥu Muḥtaşari'r-Ravḍa*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Türki (b.y.: Müessesetür-Risâle, 1987), 1/265.

mendup kısmını da vâcipten sonraki sıraya ekledikleri için sayı yediye çıkmıştır.<sup>41</sup> Mendup ise ya sünnet ile eşit ya da sünnetten sonra meşhur sünnetler dışında isteğe bağlı fazladan yapılan ibadetler için kullanılmıştır. Buna müterâdif olarak ise "nâfile" ve "tatavvu" kavramları kullanılmıştır.<sup>42</sup> Pezdevî (öl. 482/1089), farz, vâcip, sünnet ve nâfileyi azimetin kısımları olarak sayarken Abdülaziz el-Buhârî (öl. 730/1330) ise mendubun nâfile ve tatavvu'un müterâdif olduğunu söylemiştir.<sup>43</sup> Sadruşşerî'a (öl. 747/1346), azîmet ile ef'âl-i mükellefîni ayrı ayrı tasnif etmiş; ef'âl-i mükellefînin "farz, vâcip, sünnet, mendup-nâfile, mübah, mekruh ve haram" şeklinde yedili taksimi olduğunu; azimetin kısımlarının ise "farz, vâcip, sünnet ve nâfile"den başka olmayacağını söylemiştir.<sup>44</sup> Semerkandî (öl. 539/1144) ise me'mûrun-bih olan kısmı "farz, vâcip, sünnet, nâfile ve tatavvu" şeklinde saymış, "sünnet, nâfile ve tatavvu"u birbirinden ayırmıştır.<sup>45</sup> Semerkandî'yi itibara aldığımızda mekruhun da ikiye ayrılması ile birlikte ef'âl-i mükellefîni sekize çıkarmak mümkündür.

Bu bilgilerden sonra Tûfî gibi bazı usulcüler, farz ve vâcip ayrımının lafzî olduğunu söylemişlerse de furû-i fikihtaki yansımalarına bakıldığında farz ve vâcibin ayrılmasının sadece lafzî bir ayrım olmadığını da eklemişlerdir. Mesela namazın, farz, vâcip ve sünnetleri vardır. Farz terk edildiğinde sehiv secdesi yeterli gelmez iken vâcip terk edildiğinde sehiv secdesi ile telafi mümkündür.<sup>46</sup> Bu vb. açıklamalar, farz ve vâcibin usul ilminde cumhura göre bir sayılması ile beraber furû-i fikihta ayrılabilirliğini göstermektedir.

Teklifî hükmün tanımı ve kısımları izah edildikten sonra usul ilminin geneline itibarla vâcip daha genel, farz daha özel olsa da farz ve

<sup>41</sup> Mes'ûd b. 'Omer b. 'Abdullâh et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavdiḥ* (Kâhire: Mektebetü Şabiḥ, ts.), 2/252-253.

<sup>42</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muḥammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Seraḥsî, *Uşûlü's-Seraḥsî* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/110-115.

<sup>43</sup> 'Abdul'aziz b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥanefî 'Alâ'uddîn el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Uşûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/300-301.

<sup>44</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ*, 2/253.

<sup>45</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 28.

<sup>46</sup> Tûfî, *Şerhu Muḥtaşari'r-Ravḍa*, 1/277.

vâcip mütedâhil/iç içe kavramlardan sayıldığından bir sonraki bölümde ikisinin tanımı birlikte yapılacaktır.

## 1.2. Farz ve Vâcip Kavramlarının Mâhiyeti

Vâcip, lügatte “lâzım ve sâkıt/düşen” demektir. Usulcülerden bazıları bu iki anlamın birbiri ile ilişkili olduğunu ifade bağlamında vâcibi “insan üzerine düşüp lâzım olan şey” şeklinde anlamlandırmışlardır.<sup>47</sup> Farz ise lügatteki temel anlamı, “takdir etmek”, “kat’îlik”, “etki etmek”, “büyüklük” ve “yaşlılık” demektir. Vâcip kelimesinin Kur’ân âyetlerinde ve hadislerde de kullanıldığı anlamlar dikkate alınarak lügatlerde, “vâcip kılmak”, “kat’î bir şekilde emretmek”, “beyan etmek”, “Hz. Peygamber’in bir şeyi sünnet kılması” anlamlarına geldiği de söylenmiştir.<sup>48</sup>

Farz ve vâcibin ıstılahî anlamlarına gelince; usulcülerden farzın takdir ve kat’ anlamları ile ıstılahî anlamını ilişkilendirenler olmuştur.<sup>49</sup> Hanefî usulcüler farzı genelde, “Şerîatta ziyade ve noksana ihtimali olmayacak şekilde mukadder/takdir edilen yani kendisinde şüphe olmayan bir delil ile sabit olan maktu’/kesin hükümdür.” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>50</sup> Daha mufassal halde farz, ıstılahta “mütevâtir olan âyet, hadis ve sarih icmâ gibi kat’î delil ile sabit olan hüküm” olarak tarif edilmektedir. Vâcip ise “âhâd haber, sükûtî icmâ ve kıyâs vb. zannî delil ile sabit olan hüküm” olarak tarif edilmiştir. Bu açılardan bakıldığında farz vâcipten kuvvet bakımından daha üstündür.<sup>51</sup> Farzın kısaca “kat’î delil ile sabit olan hüküm”; vâcibin ise “zannî delil ile sabit olan hüküm” şeklindeki tanımı Hanefîlere göredir.<sup>52</sup> Şâfiîlere göre farz ve vâcip eşit olduğundan müterâdiftir.<sup>53</sup> Tefâtânî (öl. 792/1390), farz ve vâcibe müterâdif denilmesinin lafzî bir niza/ihtilaf olduğunu, “farz ve vâcibin fertlerinin farklı olduğunu” ifade ederek açıklamıştır. Yoksa kitap gibi kat’î delil olan

<sup>47</sup> Ebû Ya’la, *el-Udde*, 1/160; Serahsî, *Uşûl*, 1/110; Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 26.

<sup>48</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 7/202-206.

<sup>49</sup> Serahsî, *Uşûl*, 1/110; Buḥârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/300; Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 25.

<sup>50</sup> Debbûsî, *Takvîmü’l-edille*, 77; Serahsî, *Uşûl*, 1/110; Buḥârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/300.

<sup>51</sup> Nemle, *el-Câmi’*, 24.

<sup>52</sup> Serahsî, *Uşûl*, 1/110.

<sup>53</sup> Şîrâzî, *el-Luma’*, 23.



delillerle sabit olan hükümler ile zannî deliller ile sabit olan hükümler aynı mertebede sayılmış olur.<sup>54</sup>

### 1.2.1. Vâcip Kavramının Kısımları

Vâcip kavramının şer'î ve ıstilahî olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Şer'î vâcip, "terk edenin günaha gireceği" vâcip olarak tarif edilirken; ıstilahî vâcip ise "nazariyatçıların/teorisyenlerin ıstılâhında terk edenin zemm-edildiği şey" şeklinde tarif edilmektedir.<sup>55</sup> Buna göre terk edenin zemm-edilmesinde şer'î ve ıstilahî anlamda farz ve vâcip ortak demektir. Tûfî, bu tarif üzerinden giderek, Hanefîlerin farz ve vâcibi birbirinden ayırmasını lafzî bir niza/ihtilaf olarak görmektedir.<sup>56</sup> Ancak şer'î anlamdaki vâcipde zem yeterli olmayıp terk eden günaha girdiği için ikâba/azaba düçar olur. Nitekim Cessâs, farz ve vâcibi birlikte kastederek "yapıldığında sevap, terk edildiğinde ikâba müstahak olunan hüküm" şeklinde tarif etmiştir. Cessâs, bunun yanında farzın îcâp/ge-rekli kılma anlamında vâcibin en 'lâ mertebesinde olup vâcibin onun bir aşağı mertebesinde olduğunu söylemiştir.<sup>57</sup>

Hanefîlere göre vâcip farzdan daha umûmî olduğundan farz olan hükümler için "Sabah namazı, vâciptir." ifadesinde olduğu gibi vâcip kavramı kullanılabilir.<sup>58</sup> Yani farz ve vâcipten her birinin yapılmasına farz denilebilir.<sup>59</sup> Ayrıldığı nokta inanç yönündendir. Şöyle ki farz, "mütevâtir haber ile sabit olan hüküm" olduğu için farzı inkâr eden kâfir olur. Vâcip ise "zannî delil ile sabit olan hüküm" olduğu için vâcibi inkâr eden sadece fâsık olur.<sup>60</sup> Farzı hafife alarak terk eden ise fâsık olur.<sup>61</sup> Farz ve vâcip fiiller, namaz ve hac gibi ibadetler içerisinde bulunduğunda bu fiillerden farz terk edilirse ibadeti yeniden ifa etmedikçe ibadet edâ edilmiş sayılmaz. Vâcibi terk etmek ise iadeyi vâcip kılsa bile

<sup>54</sup> İbn Hâcib vd., *Şerhu muhtaşari'l-müntehâ*, 2/136.

<sup>55</sup> Ebû Bekr b. Zeyd el-Mağdisî el-Cerrâ'î, *Şerhu Muhtaşari uşûli'l-fıkh*, thk. 'Abdul'aziz Muhammed (Kuveyt: Letâ'if li-Neşri'l-Kütüb, 2012), 3/363.

<sup>56</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravda*, 1/265.

<sup>57</sup> Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/236, 247.

<sup>58</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih*, 2/249.

<sup>59</sup> Serahsî, *Uşûl*, 1/111.

<sup>60</sup> Buḥârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/300.

<sup>61</sup> Serahsî, *Uşûl*, 1/111.

iade etmeyeninin ibadeti eksik olmakla birlikte sahih sayılacağı için zimmetten düşer.<sup>62</sup> Çünkü Debbûsî ve Pezdevî'nin ifadelerine göre vâcip, beden ile amel yönünden farza; ilmen/kalben tasdik/i'tikâden sünnete benzer. Yani vâcip sabit olduğu deliller açısından ilm-i yakîni gerektiren deliller ile sabit değildir. Bundan dolayı inkâr eden tekfir edilmez; terk eden tefsîk edilmez. Ancak vâcibin delili olan haber-i vâhidi hafife alan kişi fâsık ve günahkâr sayılır. Çünkü haber-i vâhidin kabulü icmâ ile sabit olup inkârı ise bid'attir.<sup>63</sup>

Vâcip, fâilleri itibarıyla ikiye ayrılır. Bunlardan biri vâcip-i aynî, diğeri ise vâcip-i kifâîdir. Vâcip-i aynî, “Beş vakit namaz gibi şâriin edâsını bizzat mükellef her bir ferdin kendisinden talep ettiği fiillerdir.” Vâcip-i kifâî ise, “Allah yolunda cihat gibi şâriin edâsını her bir fertten değil de mükellef topluluğundan talep ettiği fiillerdir.” Kifâye isminin verilmesi yeteri kadar ferdin yapması ile diğer mükelleflerden mesuliyetin düşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu vâcip kısmında yeteri kadar kişiye hüküm terettüp etse de hiç kimse yapmadığında herkes günahkâr olacak demektir. Bu gerekçelere bakıldığında farz-ı aynın daha meşakkatli olması ve her bir ferdin kendisine mesuliyetin yüklenmesi açısından farz-ı kifâyeden daha faziletli olduğu söylenebilir. Bundan dolayı farz-ı aynı yapmayı farz-ı kifâye ile meşgul olanları ulemâdan yalancı olarak tavsif edenler olmuştur.<sup>64</sup>

### 1.2.2. Vâcip Kavramı İle İlişkili Kavramlar

Vâcip ile farz kavramları, görüldüğü üzere Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülere göre müterâdif olduğu gibi bunlarla “lâzım”, “hatm” ve “mektûbe” kavramları da müterâdiftir.<sup>65</sup> Hatmin türevleri olan “tahtîm”,<sup>66</sup> “mahtûm” ve “muhattem” de vâcip ile eş anlamlı olarak kullanılır. Vâcibin müterâdifî olan “lâzım” ile melzûmün-bih” de birbiri

<sup>62</sup> Nemle, *el-Câmi'*, 25.

<sup>63</sup> Debbûsî, *Taḫvîmü'l-edille*, 78; Buḫârî, *Keşfü'l-'esrâr*, 2/303.

<sup>64</sup> Nemle, *el-Câmi'*, 33-34.

<sup>65</sup> Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 2/378.

<sup>66</sup> Ebü'l-Muzaffar Maṣṣur b. Muḫammed b. Abdülcebbar es-Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille fi'l-uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/56; 'Alâ'uddîn es-Semerḫandî, *Mizânü'l-uşûl*, 27.

ile eş anlamlıdır.<sup>67</sup> Bazı usulcüler farz ve vâcibin ortak tanımını "hatm ve îcâp yolu ile kendisine çağırılan" şeklinde yapmaktadırlar.<sup>68</sup> Hatm kelimesi, İbn Fâris'in (öl. 395/1004) ifadesine göre lügatte aslı olmayıp "hakm" kelimesinin kêf'inin tâ'ye ibdâl edilmiş halidir.<sup>69</sup> Anlamı da zaten "bir şeyi muhkemleştirmek" demektir. Hatm kelimesinin ism-i fâili "hâtim" kelimesi ise "bir şeye kazâ/hüküm eden" anlamında olduğuna göre ikinci anlamı "bir şeye hüküm/karar vermek" anlamında demektir.<sup>70</sup> "حَتَّمَ عَلَيْهِ الشَّيْءَ" veya "حَتَّمَ اللَّهُ الْأَمْرَ" cümlesinin anlamını, "Onu vâcip kıldı." demek olup<sup>71</sup> "الْوَيْتْرُ لَيْسَ بِحَتْمٍ كَصَلَاةِ الْمُكْتَوِبَةِ"<sup>72</sup> hadisinde hatm kelimesi, bu anlamda kullanılmıştır.<sup>73</sup> Bu durumda hatm, "yapılması vâcip ve lâzım olan şey" şeklinde tarif edilebilir.<sup>74</sup> Hadiste bildirilen hatm, farz anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bu hadisten sonra hatmin "vâcip" ve "lâzım" kelimeleri ile tarif edilmesi lâzım kelimesinin de vâcip ile eş anlamlı olduğunu gösterir.

Ayrıca "عزم/azm" kavramı da kıraat eserlerinin bazısında vâcip ile müterâdif sayılmaktadır. Buna örnek olarak "İki hemze bir kelimedede ictimâ edip ikincisi sâkin olursa hemzenin ibdâli 'azm'dir". Yani "Bütün kurrâ için ibdâli vâciptir" demektir.<sup>75</sup> Bu kökten gelen "azîmet" kavramının bazı usulcüler tarafından ef'âl-i mükellefinin üst başlığı kabul edilmesi ve me'mûrun-bih olan farz ve vâcibin bulunması azimetin kısımları olarak sayılması bu kelimenin vâcip anlamına gelebileceğini gösterir.<sup>76</sup>

<sup>67</sup> İbn Neccâr, *Muhtaşaru't-Tahrîr*, 1/355.

<sup>68</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 27.

<sup>69</sup> İbn Fâris, *Mu'cem*, 2/134.

<sup>70</sup> Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*, 66.

<sup>71</sup> Zemaşşeri, *Esâsü'l-belâğa*, 1/167.

<sup>72</sup> Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî, *el-Kitâbü'l-Muşannef fi'l-eĥâdis ve'l-'âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 2/91 (No. 6848).

<sup>73</sup> Bu hadis, "Vitr namazı, beş vakit namaz gibi farz değildir." şeklinde çevrilebilir.

<sup>74</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/115.

<sup>75</sup> Ebû'l-Kâsım 'Alî b. 'Osmân b. Muhammed b. Aĥmed b. el-Ĥasan İbnü'l-Kâşîh, *Sirâcü'l-kâri il-mübtedi ve tizkâru'l-muĥri il-müntehi* (Mısır: y.y., 1954), 78.

<sup>76</sup> Tefâtânî, *Şerĥu't-Telvîh*, 2/253.

## 2. Farz ve Vâcip Kavramlarının Kıraat İlminin Bazı Meselelerindeki Mâhiyeti

Bu bölümde kıraat ilmini ilgilendiren meselelerin bazılarında bulunan teklîfî hüküm kavramlarının mâhiyeti hakkında tespit yapılmaya çalışılacaktır. Bu meseleler başta kıraat ilmini öğrenmenin hükmü, kıraatin alt dalı olan ve daha ziyade seslendirme vecihleri ile ilgili olan tecvid ilmini öğrenmenin hükmü, kıraat vecihlerinin, özellikle manaya yönelik kurallarını içeren vakf ve ibtidâya uymanın hükmü başlıklarında âlimlerin görüşleri ele alınacaktır. Bunun için kıraat ve fıkıh âlimlerinin bu meseleler hakkındaki görüşleri mukâyeseli bir şekilde izah edilecektir.

### 2.1. Kıraat İlmini Öğrenmenin Hükmü

Kur'ân-ı Kerîm'i muhafaza etmek farz-ı kifâye olduğu için onu muhafaza yolu olan Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmek ve öğretmek ile Kur'ân harflerinin ihtilaf keyfiyyetini bilmek anlamındaki kıraat ilmini öğrenmek ve öğretmenin hükmü de farz-ı kifâye olarak belirtilmiştir. Eğer kıraat öğrenimine uygun sadece bir kişi varsa ona bu ilmi öğrenmesi farz-ı ayn olur.<sup>77</sup> Eğer kıraat öğrenimine uygun birçok kişi olursa o gruptan bazılarının yapması ile maksat hâsıl olur ve sorumluluk herkesten düşer. Herkes geri durursa tamamı günahkâr olur. Eğer bir kişiden bu işi yapması istendiğinde o kişi mazeretsiz olarak bundan imtina ederse en zahir olan görüş, bu kişinin günahkâr olmasa da mekruh işlediğidir.<sup>78</sup>

Öğrenilmesi farz olan kıraatler, sahihliği ile meşhur olan kurrânın kıraatleridir. Çünkü söz konusu kurrânın kıraatleri, sahih kıraatler tespit edilirken ortaya konulan üç sıhhat şartı; senedin muttasıl olması, resm-i Osmânî'ye ihtimâlen de olsa uyması ve Arap diline uygun olma muvafakatini kendilerinde bulundurmalıdır. Bu üç şarta uyan kıraatler hadis-

<sup>77</sup> Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî ed-Dımeşki eş-Şâfi'i, *Müncidü'l-mukrî'in ve mürsidü't-tâlibin* (Kâhire: el-Âfâku'l-'Arabiyye, 2010) 16; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdu'l-Ganî ed-Dimyâî Şihâbüddîn el-Bennâ', *İthâfu fuḍalâi'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: y.y., 2006), 7.

<sup>78</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrî'in*, 16.

te<sup>79</sup> bildirilen yedi harfe dâhildir. Bu kıraatlerin belirtilen şartları taşınması kaydıyla yedi, on veya diğer kıraatler arasında zikredilmesi eşittir. Kıraatlerin sıhhat şartlarından senedin muttasıl olmasında tevâtürü şart koşanlar da olmuştur.<sup>80</sup> Ancak usulcülerin genel kabulüne göre on kıraatin dışındaki kıraatler sahih değildir. Bu bağlamda Tâceddin es-Sübkî (öl. 771/1370) gibi usulcüler,<sup>81</sup> on kıraatin dışındaki kıraatlerin gerekli sıhhat şartlarını taşımadığını, dolayısıyla şâz olduğunu söylemişlerdir.<sup>82</sup>

Kıraat öğrenimi ile ilgili âlimlerin ifadesine bakıldığında yerine göre farz-ı kifâye yerine göre farz-ı ayn hükmü verdikleri görülmektedir. Yani vâcibin a'lâ mertebesi olan farz hükmü kıraat ilmini öğrenmek ve öğretmek hakkında şer'î bir hüküm olup ıstilahî bir vâciplik değildir. Çünkü terk edenlerin günahkâr olacağı ifade edilmektedir.

## 2.2. Tecvid İlminin Teorik Yönünü Öğrenmenin ve Tecvidi Uygulamanın Hükümü

Tecvid ilmi, lügatte tahsîn/güzelleştirmek demektir. Redâet/kalitesizlik kelimesinin zıddı olan cevdet/iyi ve kalitelilik kelimesinden türeyen tecvid kelimesi, "tashihi/düzgünlükte ve tahsin/güzelleştirmede sona ulaşmak" olarak tarif edilmiştir.<sup>83</sup> İstilahta ise "harflere hakkı olan "mahâric-i hurûf" ve "sıfatı lâzîmeler" ile müstahakkı olan "sıfatı ârizaları" vermekten bahs eden ilim"dir. Bu ilim, amelî yönden Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından vaz'edilmiştir.<sup>84</sup> Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) tecvidli okuyuşu kendisine indirildiği şekli ile uygulayan ilk ki-

<sup>79</sup> Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Muşṭafa Dîb el-Buḡâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1993), 6/194 "Fezâilü'l-Kur'ân", 27.

<sup>80</sup> Bennâ', *İthâfî fî fuḍalâi'l-beşer*, 7-8.

<sup>81</sup> Tâceddin Abdülvehhâb b. 'Alî es-Sübkî, *Men'ul-mevânî 'an Cem'îl-cevâmî' fî uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999), 351-353; Ebü'l-Ḳâsım Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed en-Nüveyrî, *Şerḥu Ṭayyibeti'n-neşr fi'l-ḳurâti'l-aşr*, thk. 'Alî Muḥammed eḍ-Ḍabbâ' (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/127-128.

<sup>82</sup> en-Nüveyrî, *Şerḥu Ṭayyibeti'n-neşr fi'l-ḳurâti'l-aşr*, 1/127-128. Ayrıca bk. Mehmet Maşuk Acar, "Kıraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kıraatler Üzerindeki Etkisi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2023), 328-338.

<sup>83</sup> Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ali ed-Dimeşkî eş-Şâfi' İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳurâti'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.), 1/115.

<sup>84</sup> Mahmud b. Ali Besse el-Mısrî, *el-Amîd fî 'ilmi't-tecvîd* (İskenderiye: Dâru'l-Aḳîde, 2004), 7.

şidir.<sup>85</sup> Tecvid ile müterâdif sayılan bir tabir vardır. O da hüsn-i edâ tabiridir.<sup>86</sup>

Tecvid, Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sabittir. Tecvidin lüzumu hakkında Kur'ân'dan “*Kur'ân-ı Kerîm'i tertil et.*”<sup>87</sup> âyeti; sünnetten ise “Kur'ân-ı Kerîm'i Arap lahinleri ile okuyun.”<sup>88</sup> hadisi delil gösterilmiştir.<sup>89</sup> Nitekim tertil, Hz. Ali tarafından, “harflerin tecvidini ve vakf yapılacak yerleri bilmek” şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca bu emirden başka Allah Teâlâ, “*Biz Kur'ân'ı tertil üzere indirdik.*”<sup>90</sup> buyurmuştur. Mücâhid (öl. 103/721) ve Dahhâk'ın (öl. 105/723) tefsirlerinde de tertil, “yavaş yavaş okumak ve harf harf/tane tane okuma” şeklinde tevil edilmiştir.<sup>91</sup>

Tecvidin lüzumu hakkında icmâ deliline gelince; Mersafî (öl. 1409/1989), her asırda ümmetin tecvidin vâcipliği ve hezreme<sup>92</sup> okuyuşun haramlığında icmâ ettiğini söylemiştir. Çünkü hezreme okuyuşta harfler tam anlaşılmadığı gibi vâcip olan düzgünlük ve yetkinlik yerine gelmez.<sup>93</sup> Tecvidin vâcip olmasının sebebi de zaten Kur'ân-ı Kerîm okurken dildeki hataların düzeltilebilmesinin tecvidi bilmek ve uygulamakla mümkün olmasıdır.<sup>94</sup> Mersafî'ye göre tecvidin vâcipliğinde en

<sup>85</sup> Buḥârî, *Saḥîḥu'l-Buḥârî*, 6/194, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 28, 29; Osman Bostan, “Mukeddîmetü'l-Cezerî'nin Muhtevâsı ve Metodu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (Haziran 2023), 199.

<sup>86</sup> Naşr b. Ali b. Muhammed Ebû 'Abdullah eş-Şirâzî, *el-Kitâbü'l-Mûdah fi vücûhi'l-kırâât ve 'ilelîhâ* (Cidde: el-Cemâ'atü'l-Ḥayriyye, 1993), 153.

<sup>87</sup> el-Müzzemmil 73/4.

<sup>88</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Aḥmed eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf* (Sûdân, Kâhîre: Dâru'l-Ḥaremeyn, 1995), 7/183 (No. 7223); Ebû Bekr Aḥmed b. Hüseyin b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî el-Beyhâkî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. 'Abdul'alî 'Abdulḥamîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/208 (No. 2406).

<sup>89</sup> Besse el-Mısırî, *el-'Amîd*, 8.

<sup>90</sup> el-Furḳân 25/32.

<sup>91</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/208, 209.

<sup>92</sup> Lüggatte, “saçma konuşma” anlamına gelen hezreme, “hadr” usulünden daha hızlı olup harflerin zatını değiştirecek şekildeki bir okuyuştur. Lahn-i celîye yol açacağı için böylesi bir okuma haram sayılmıştır. Bk. Nihat, Temel, *Kırâât ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 77.

<sup>93</sup> Abdülfetaḥ b. es-Seyyid 'Acemî el-Merşafî, *Hidâyetü'l-ḳârî ilâ tecvidi kelâmi'l-Bârî* (Medîne-i Münevvere: Mektebetü Ṭayyibe, ts.), 1/48.

<sup>94</sup> Muhammed Sâlim Muḥaysin, *el-Hâdî Şerḥu Ṭayyibeti'n-neşr fi'l-kırââti'l-'aşr* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1997), 1/104.

büyük delillerden birisi de Hz. Peygamber'den zamanımıza kadar ümmetin bu konuda icmâ halinde olmasıdır.<sup>95</sup>

Tecvidin hükmü hakkında vâcib, "hatm-i lâzım", "farz-ı ayn" ve "farz-ı kifâye" hükümleri zikredilmiştir. Bu kavramların müterâdif olarak kullanıldığı daha önce zikredilmiştir. Bunun yanında vâcib ve farzın derece olarak farklı olduğu ve vâcibin ıstılahî anlamda da kullanılabildiği zikredilmiştir. Şimdi kıraat ve fıkıh ulemâsının bu husustaki görüşleri ve fetvaları incelenerek bu kavramların neye tekabül ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 2.2.1. Kurrânın Tecvidin Hükmüne Dair Görüşleri

Tecvid ve kıraat ilminde otorite kabul edilen İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime* isimli eserinde "Tecvidi almak hatm-i lâzımdır. Kim Kur'ân-ı Kerîm'i tecvidli okumaz veya tashih etmezse günahkârdır." demiştir. Bu cümlenin şerhi mesabesinde "Tecvidli okumaya gücü yetenin Kur'ân-ı Kerîm okurken ve okuturken tecvidi icra etmesi vâciptir. Gücü yettiği halde tecvidli okumayan günahkâr olur." demiştir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm bize tecvidli olarak mütevâtiren gelmiştir.<sup>96</sup> Hafeyân'a göre İbnü'l-Cezerî'nin sözünde geçen hatm, vâcib anlamındadır. Ancak buradaki "hatm" ile maksat vücûb-i ıstılahî'dir." Yani şer'î vâcibin bazı fertlerine şamil olan ıstılahî vâciptir.<sup>97</sup>

Yine Hafeyân, İbnü'l-Cezerî'nin "Bu eser, Kur'ân okuyucusunun bilmesi gereken şeyler hakkında bir mukaddimedir. Kur'ân okumaya başlamadan önce ona vâcib olan, en fasih lügat ile telaffuz edebilmek için mahârici harf ve sıfâtı harufu bilmesi vâciptir." beytindeki vücûp ile maksadın bazıları tarafından vücûb-i şer'î olduğunu söylemiştir. Vücûb-i şer'îyi "yapıldığında sevap kazanılan, terk edildiğinde azaba düşürülen hüküm" olarak tarif eden Hafeyân, örfî vâcibi "yapılması gereken ve terk edilmesi güzel görülmeyen" şeklinde tarif etmiştir.

<sup>95</sup> Merşafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/48.

<sup>96</sup> Ahmed b. Muhammed b. el-Cezerî İbnü'Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beirut: y.y., 2000), 35.

<sup>97</sup> Ahmed Mahmud Abdüssemî el-Hafeyân, *el-Vâfi fi keyfiyyeti tertîli'l-Kur'ân'î'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 91.

Burada musannifin sözünün ıstilahî manaya haml edilmesi gerektiğini; bunun da şer'î vâcibe münâfî olmadığını ifade eder. O'na göre burada anlaşılan şey, *Mukaddime* de anlatılanların hepsi vücûb-i kifâiye hamle-dilmediği müddetçe şer'î vâcip kabilinden olamaz. Vâcib-i kifâi olarak düşünülüğünde zaten farz hükmü olacak demektir.<sup>98</sup>

Nüveyrî (öl. 857/1453) de “Tecvidli Kur'ân-ı Kerîm okunması farz ve vâciptir.” demiştir.<sup>99</sup> Bu tabir ile vâcibin farz anlamında olduğunu kastetmiş veya tekitli olarak vurgulamak istemiş olabilir. Mersafî de “Tecvid kurallarını almak Kur'ân-ı Kerîm okuma hususunda şer'î vâcip olduğu için okuyan bu fiilinden dolayı sevap alırken terk eden günahkâr olur. Kişiyte tecvidi sadece kitaptan öğrenmesi yeterli olmayıp onun Hz. Peygamber'e muttasıl sened ile bağlı olan mutkin hocalardan/fem-i muhsinden öğrenmesi gerekir.” demiştir.<sup>100</sup>

İbn Hâleveyh (öl. 370/980), İbnü'l-Cezerî'nin tecvidin hükmü hakkında “Bütün imamlar arasında tecvidin gerekliliği, müttefakun aleyh olduğu için her mükellefe farz-ı ayndır, vâcip değildir. Çünkü vâcip, muhtelefün fihi olduğu için farz gibi değildir. Tecvidin farz olduğunun delili, “*Kur'ân'ı tertil et.*” (Müzzemmil 73/4) âyetidir.” dediğini aktarır. İbn Hâleveyh, İbnü'l-Cezerî'nin bu ifadesinden yola çıkarak tecvidin hükmü hakkında vâcip kavramının şer'î farz anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>101</sup>

Nasr b. Ali eş-Şîrâzî (öl. 565/1170), “Kur'ân'ın lafzının tecvidi” başlığında tecvidli okumanın tertil ve hadr şeklinde iki kısım olduğunu bildirdikten sonra şöyle demiştir:

“Hüsn-i edâ kıraatte farzdır. Okuyucuya Kur'ân'ı Kerîm'i lahn ve tagayyüre düşürmeyecek şekilde hakkı ile tilavet etmesi vâciptir. Ulemâ hüsn-i edânın vâcipliğinde ihtilaf etmiş olup bazıları vâcipliği, mükellefe kıraati farz olan şeylerde lâzım olması ile sınırlandırarak lafzın güzelleştirilmesi, harflerin düzgün okunması ve tecvidin/güzel bir icra-

<sup>98</sup> Hafeyân, *el-Vâfî*, 68, 69.

<sup>99</sup> Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, 1/103.

<sup>100</sup> Merşafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/51.

<sup>101</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Naşr b. Hâleveyh, *İrâbü'l-kirââtî's-seb' ve 'ilelühé* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 35.



nın sadece buralarda gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer grup ise Kur'ân'dan ne okunacaksa ve nasıl okunacaksa hüsn-i edânın okuduğu yerde vâcib olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in lafzının değiştirilmesi ve zaruret olmadıkça lahin yapılmasına 'Hiçbir eğriliği olmayan Arapça Kur'ân' (Zümer 39/28) âyeti ruhsat vermemektedir."<sup>102</sup>

Bu bilgiler çerçevesinde tecvid ilminin şer'î hükmünün müslümanların geneline nispetle farz-ı kifâye; kendini kıraat ilminin uzmanlığına adanmış ve mesuliyeti üzerine almış olan âlimlere ve kurrâya nispetle farz-ı ayn olduğu söylenebilir. Bu kişilerden biri bunu terk ederse günahkâr olur.

İbn Âbidîn (öl. 1252/1836), namazda okunması gereken miktarın ezberlenmesinin farz-ı ayn olduğu, Kur'ân'ın tamamının ezberlenmesinin farz-ı kifâye olduğunu belirtmektedir.<sup>103</sup> O'nun bu fetvası da başta söylenen hükmü teyit etmektedir. Bu meselenin daha detaylı açıklanması bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân okuyucularını şartlarına göre taksimine yer vermekte fayda vardır.

İbnü'l-Cezerî, ümmetin Kur'ân'ın hem manası ve hudûdu ile hem de lafızlarını tashih/sağlıklı bir şekilde söyleme, harflerini Hz. Peygamber'e dayanan kıraat imamlarından alınan sıfatlar üzere ikâme/yerine getirerek ibadet etmekle mükellef olduklarını açıklar. Hz. Peygamber'e dayanan bu okuyuş şekillerinin dışına çıkmanın caiz olamayacağını söyleyerek insanları üç kısma ayırır. Bunlar; muhsin-i me'cûr, müsî-i âsim ve ma'zûr olanlardır.

1. Muhsin-i me'cûr: Harfleri en güzel şekilde söyleyerek sevabına nail olanlardır.

2. Müsî-i âsim: Harfleri fasih Arapçaya uygun bir şekilde güzel okuma imkânı olduğu halde güzel okumayarak günaha girenlerdir. Tecvide olan ilgisizlik sebepleri ise ya kendisini tecvidden müstağni görmek, ya hıfzındaki ile iktifa etmek ya da onu düzeltecek bir bilene gitmeyi hakir görmek olabilir. Bu kısım insanlar, şüphesiz günahkâr olurlar.

<sup>102</sup> Şîrâzî, *el-Mûdah*, 153-157. Şîrâzî, caiz olan okuyuş şekillerini sadece tertil ve hadr ile sınırladırsa da orta okuyuş olan tedvirin de caiz olduğu evleviyyet tariki ile anlaşılır.

<sup>103</sup> Muḥammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdül'aziz el-Ḥüseynî ed-Dımeşķî İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/538.

Çünkü Hz. Peygamber, “Din, Allah’a, Kitâbına, Rasûlüne, Müslümanların ümerâsına ve bütün müslümanlara karşı samimiyet demektir.”<sup>104</sup> buyurmuştur.

3. Ma’zûr: Harfleri olması gerektiği gibi okumaya imkân bulamayanlardır. İbnü’l-Cezerî, dili dönmeyen veya kendisine doğruyu gösterecek birini bulamayan kişilere zorlanma yapılamayacağını söyler. Çünkü Allah kimseye gücünün dışında mükellefiyet yüklemeyeceğini ifade eder. Bundan dolayı okumayı bilen ümmînin/düzgün okuyamayanın arkasında namaz kılamayacağına icmâ edildiğini söyler. Ancak hâ-‘ayn veya zâd-zâ gibi mütecânis veya mütekârib harf ile değiştiren kişi hakkında âlimlerin ihtilafı vardır. Ancak en sahih olan görüş bu kişinin namazının sahih olmamasıdır. Buradaki ihtilaf lahn-i celî ve lahn-i hafî şeklinde olan lahinlerdedir. Okuyuşta kıraat âlimi olan veya olmayan herkesin anlayabileceği lahn-i celîlerden kurtulmak vâciptir. Çünkü Kur’ân bu şekilde tahriften korunur. Bazıları kıraattaki hüsn-i edânın sadece Kur’ân okumanın farz olduğu yerlerde olmasını gerektirdiğini söylese de Allah Teâlâ’nın “hiçbir yamukluğu olmayan Kur’ân”<sup>105</sup> ifadesine göre Kur’ân’dan neresi okunursa orada hüsn-i edânın farz olmasıdır. Yani lahn-i celî veya hafî olsun lafızları bozan hallerden kurtulmak için tecvide riayet farzdır.<sup>106</sup>

Hafeyân, *Mukaddime* şerhinde şunları söylemektedir: “Lahn-i celî olanların ortak özelliği lafzı ihlâl ettiği için i’râbı ve manayı bozmasıdır. Mecruru mansûb okumak vb. bunlara örnek verilebilir. Hafî olan ise ihfâyı terk etmek vb. gibi harfi ihlâl etmeyen hatalardır. Bu çeşit hata, farz-ı ayn grubundan değildir. Bundan dolayı vücûb ifadesini Kur’ân kıraatinin bütün bölümlerine tahsis etmek uygun değildir. Buradaki günahkâr olmaya sebep olan hata, manayı ve i’râbı bozan hatalardır. Manayı bozmayan kıraat değişikliklerine en güzel örneklerden biri İbn Kesîr kıraatinde “Kur’ân” kelimesinin “Kurân” şeklinde hemzesinin hafzedilerek okunduğu halde manayı bozmaması gösterilebilir. Bundan dolayı lahn-i celî irtikâbının hükmü haramdır. Lahn-i hafînin hükmü

<sup>104</sup> Buḥârî, *Şaḥîḥu’l-Buḥârî*, 1/30, “İmân”, 40.

<sup>105</sup> ez-Zümer 39/28.

<sup>106</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/210-212.

râcih görüşe göre haram olmakla beraber mekruh da denilmiştir.<sup>107</sup> Sonuç olarak "Tecvid ilmini öğrenmek, farz-ı kifâye iken onunla amel etmek yani kuralını bilmeden müşâfehe yolu ile de olsa düzgün okunması farz-ı ayndır."<sup>108</sup> denilebilir.

İbnü'l-Cezerî de bunu izah mâhiyetinde, "Başta namazın sahih olacağı kadar âyetin ezberlenmesi farz-ı ayn, Kur'ân'ın tamamını ezberlemek ise farz-ı kifâyedir. Âlimlerin icmâi üzere kıraati düzgün olmayan ümmînin okuyuşu düzgün olana imamlığının caiz olmaması tecvidin vâcipliğine birinci delildir."<sup>109</sup> demiştir. Kurrânın tecvidli okumanın hükmü hakkında ifadelerinden sonra fukahânın bu husustaki görüşlerine yer vermek gerekir.

### 2.2.2. Fukahânın Tecvidin Hükmü Hakkındaki Görüşleri

İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre okuyucu manayı bozmadan Kur'ân-ı Kerîm'den başka bir kelimeye denk gelecek şekilde yanlış okursa namazı bozulur. İmam Ebû Yûsuf'a göre umûm-i belvâdan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de olmayan bir kelime ile değiştirip mana bozulmadığı müddetçe namaz bozulmaz. Mütেকaddimîn ulemâsının görüşleri bu şekilde iken müteahhirîn ulemâya göre insanların çoğu i'râb vecihlerini temyiz edemediklerinden dolayı i'râpta yapılan hata namazı bozmadı. Eğer hata bir harfi diğer bir harf ile değiştirmek ise; şâd ve tâ gibi birbirinden ayrılması külfetsiz ise ittifakla namazı bozarken zâd ve zâ ile şâd ve sin arası gibi arasını temyizi zor ise umûm-i belvadan dolayı çoğu ulemâ, namazı bozmayacağını söylemiştir. Ancak mütেকaddimîn ulemânın fetvaları daha ihtiyatlı olduğu için ve ibadetlerde de ihtiyat ile amel esas olduğu için onlara uymak daha doğrudur.<sup>110</sup>

Şâfiîlerden Heytemî (öl. 974/1567), *Minhâc*'da okuyuşu düzgün olmayanı ümmî olarak isimlendirerek okuyuşu ondan düzgün olanın ona uyamayacağını söylemiştir. Bunu daha da açarak imam ola-

<sup>107</sup> Hafeyân, *el-Vâfi*, 15, 91.

<sup>108</sup> Feryâl Zekerîya el-'Abd, *el-Mizânü'l-uşûl fi ahkâmi tecvidi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Îmân, ts.), 30.

<sup>109</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/211.

<sup>110</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/631.

nın Fâtiha'dan bir harfi bile düzgün söylemediğinde cemaat olandan bu harfi doğru okuyan kişinin ona uyamayacağını söyler. Aynı hataları eşit derecede yapanlar ise birbirine uyabilir. İmamın kendisinden daha az doğru okuduğunu bilen kişi o anda namazdan ayrılır. Eğer bu şekilde okuduğunu namazdan ayrıldıktan sonra öğrenirse namazı iade eder. Eğer imam olan kişi, bir harfi birden çok tekrar edip manayı bozmuyorsa buna uymak kerahetle caiz olup bu kişi manayı bozmayan bir hata yapmıştır. Harfin ibdâline sebep olan bir tekrar ise veya ziyade ve noksanı bulunan şâz kıraat ile okuyorsa veya manayı bozuyorsa bu durumda bakılır. Eğer bu tekrar Fâtiha'da olsa veya Fâtiha'da değişiklik yapıyorsa veya onu telaffuzdan aciz ise o imam ümmî gibi olduğundan bu kişiye uyması caiz değildir. Fâtiha dışında bir yer olup okumaktan aciz ise veya bilmiyorsa veya unutmuş ise ona uyanın namazı sahihtir.<sup>111</sup>

Şâfiîlerin bu hükümlerine daha bariz örnek vermek gerekir ise “Heytemî, “Fâtiha'da zâd yerine zâ okunursa namaz sahih olmaz.” demiştir. Şirbînî (öl. 977/1570), bunu gerekçeleri ile detaylandırmıştır. O, zâd ile okunduğunda “dalâlet” anlamına gelirken zâ ile okunduğunda “gündüz çalışma” anlamına geldiğinden nazmı ve manayı bozduğunu söylemiştir. İkinci bir görüş ise bu ikisinin arasını ayırmak insanların çoğuna zor geldiği için namaz sahih olur. Âlimlerin ihtilafı, kasten yanlış yapmasa da düzeltmeye gücü yeten ile öğrenme imkânı olup öğrenmeye çalışmadığı halde doğru söylemekten aciz olan kişi ile alakalıdır. Öğrenmekten aciz olan “ümmî” kişiye kesin olarak bu okuyuş yeterli iken öğrenmeye gücü yettiği halde bilerek yanlış yapana da kesinlikle yeterli olmaz. Okuyucu, zâd zâ dışında bir harf ile değiştirirse bunun kıraati kesinlikle sahih değildir. “Ellezîne/الَّذِينَ” kelimesinin zâl harfini dâl ile değiştirenin kıraati sahih değildir. Râfiî (öl. 623/1226) ve birçok âlim bu hükmün kesin olduğunu söylerken Zerkeşî (öl. 794/1392) ve tâbileri ise bu hükmün hilâfını söylemiştir. Kâf harfini Arapların telaffuz ettiği gibi kâf ve kâf arasında okumak ise Rûyânî (öl. 502/1108) ve

<sup>111</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muḥammed b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Heytemî, *el-Minhâcî'l-kavim Şerḥu'l-Muḥaddimetî'l-ḥadramiyye* (b.y.: y.y., 2000), 151.

birçok âlime göre kerahetle sahihtir. *Mecmû'*da ise "Bunda nazar/ihtilaf vardır." denilmiştir.<sup>112</sup>

Safâkusî (öl. 1118/1706), Şâfiîlerin görüşlerini kısaca zikrettikten sonra kendi mezhebi olan Mâlikîlerin fikhî görüşlerini özetleyerek detaylarının bilinmesi gerektiğini söyler. Bu bağlamda zâd harfini zâ okuyanın önce bu hatayı sehven veya kasten yapıp yapmamasına bakılması gerekir. Buna bağlı olarak kasten yanlış okuyan zâd harfini telaffuza gücünün yetip yetmeyeceğine bakılır. Gücü yetmeyenlerin dilinin telaffuza uygun olmamasından dolayı mı, yoksa öğretenin bulunmaması veya öğretene olsa bile vakit darlığının olup olmamasına göre hükümler farklılaşır. Sehven olanın namazı batıl olmaz.<sup>113</sup>

Doğrusunu yapmaya gücü yettiği halde zâd harfini bilerek zâ okuyanın namazı ise batıl olur. Çünkü bilerek namazın içinde Allah'ın kelamını Kur'an-ı Kerîm, zikir ve dua dışında bir şey ile değiştirmiş olur. Ancak öğrenmeyi beceremeyen kişi ise mazurdur. O, râ harfini gayn okuyan mesabesindedir. Öğrenmeyi becerabilen ama öğretici bulamayan veya bulsa da vakit darlığından öğrenemeyen kişi ise okuyuşu düzgün birisini bulursa namazını ona uyararak kılması vâciptir. Uyacacak birisi olduğu halde münferid olarak kılanın namazı en sahih kavle göre batıl olur. Uyacacak kişi bulamazsa namazı sahih olur. Mâlikî fakihi Ru'aynî'nin (öl. 954/1547) zâdın zâ ile değiştirilmesinin lahn-i hafî olduğu yönündeki söylemlerinde ise nazar/ihtilaf vardır. Çünkü lahn-i hafî manayı ve i'râbı bozmaz iken bu hata her ikisini de bozmaktadır. Öte yandan bu hatanın lahn-i celî olmasında şüphe yoktur.<sup>114</sup>

Bu fikhî bilgiler ve daha önce âlimlerin tecvidin hükmü hakkında bildirilen bilgilere göre tecvid ilmini öğrenmenin hükmü hakkında okuyucunun yaptığı lahin çeşidine göre farklılık gösterdiği söylenebilir. Başta okuyucuların nelerin lahin olup olmadığını bilmesi ve lahnin kısımlarından hangisine girdiğini bilmesi de gerekir. Çünkü hüküm

<sup>112</sup>Şemsüddin Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi'î el-Haţib eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/355.

<sup>113</sup>'Alî b. Muhammed b. Sâlim en-Nürî Ebu'l-Hasen eş-Şafâkusî, *Tenbihu'l-gâfilin ve irşâdü'l-câhilin*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (b.y.: y.y., ts.), 85.

<sup>114</sup>Şafâkusî, *Tenbihu'l-gâfilin*, 86.

ona göre terettüp edecektir. Nitekim on kiraat imamından Ebû Ca'fer (öl. 130/747-48), “Kişinin lahni bilmesi, fakihliğindedir.” demiştir.<sup>115</sup>

### 2.2.3. Diğer Tecvid Kurallarındaki Vâciplik Hükümü

Tecvid kitaplarında idğam, medd-i muttasılın meddi, medd-i munfasılın kasrı, izhâr,<sup>116</sup> meddin işbâi,<sup>117</sup> hemze-i vaslın ibdâli,<sup>118</sup> râ'nın terkiki, yâ harfinin hazfi, İsmâm,<sup>119</sup> zamirin kasrı, elif-i işbân hazfi,<sup>120</sup> terkîk,<sup>121</sup> imâlenin<sup>122</sup> zıddı olan feth<sup>123</sup> vb.<sup>124</sup> tecvidin alt meselelerinde vâciplik hükümü belirtilmiştir. Bunun yanında ferş-i hurûftaki farklılıklarda bir rivâyetin tek vecih okuyuşundaki vâcipliği<sup>125</sup> de zikredilenler arasındadır. Tecvidin sıfât-ı ârıza bölümünü daha çok ilgilendiren bu kısmın mâhiyeti hakkında en güzel açıklama Nâsıruddin et-Tablâvî'den (öl. 1067/1657) gelmiştir.

Nâsıruddin et-Tablâvî'ye şu şekilde bir soru sorulmuştur: “Tenvin

<sup>115</sup> Muḥammed b. Sîdî Muḥammed Emin, *el-Vecîz fi hükmi tecvidi'l-Kitâbi'l-Azîz* (Medîne-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 61.

<sup>116</sup> Mansûr b. Ebi'n-Naşr b. Muḥammed et-Ṭablâvî, *Kitâbü's-Şem'ati'l-mudîyye bi neşri kırâati's-seb'ati'l-merḍiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/148, 384, 513, 514, 516, 518.

<sup>117</sup> Bennâ', *İthâfû fuḍalâ'i'l-beşer*, 1/454.

<sup>118</sup> Lügatte “Değiştirmek, bir şeyi bir başkasının yerine koymak” gibi anlamlara gelen ibdâl, istilahta sakın bir hemzeyi mâ kablinin harekesinin cinsinden bir harf-i medde çevirmektir. Mâ kablinin harekesi damme ise hemze vâv'a, kesre ise yâ'ya, fetha ise elif'e tebdil edilir. Bk. Recep, Koyuncu, *Aşere Kaideleri* (İstanbul: Haciveyizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023) 123-124.

<sup>119</sup> Lügatte “koklamak ve anımsatmak” anlamına gelen işmâm, istilahta aslen zamme hareketli bir harfi sâkin okurken zammeyi andıracak şekilde hiçbir ses çıkarmadan dudakları yummayaya denir. Bk. 'Alî Muḥammed eḍ-Ḍabbâ', *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kırâe* (Mısır: y.y., ts.) 60.

<sup>120</sup> Besse, *el-Amîd*, 91, 92, 95, 97.

<sup>121</sup> Abdülfetâh b. Abdülğani b. Muḥammed el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi't-Tayyibe* (b.y.: Mektebetü's-Sevâdî, 1992), 165. Lügatte “inceltme ve yumuşatma” gibi anlamlara gelen terkîk, istilahta harfi ince okumaktır. Ra harfinin hareketli olup da kendisinden önceki harf de kesre veya harf-i lîn olması durumunda ince okunmasına denir. (عَفَّ) ve (عَفَّ) gibi. Bk. Koyuncu, *Aşere Kaideleri*, 147.

<sup>122</sup> Lügatte “Bir şeye yönelme, bir tarafa çekme, uzatma” gibi anlamlara gelen imâle, istilahta fethayi kesreye; elif harfini de yâ harfine meylettirerek okumaktır. İmâle-i suğrâ ve imâle-i kübrâ olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bk. Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kiraat İlimi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveyizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018) 52; Koyuncu, *Aşere Kaideleri*, 127.

<sup>123</sup> Abdülfetâh b. Abdülğani b. Muḥammed el-Kâdî, *Şerhu'n-Nazîmi'l-câmi' li kırâeti'l-İmâm Nâfi'* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 55.

<sup>124</sup> Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevşîli el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fi tebyini vucihî şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îdâhi 'anhâ* (b.y.: Vezâratu'l-Evkâf, 1999), 1/58.

<sup>125</sup> Mersâfî, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/290-293.

ve nûn-i sakinin idğam edilecek harflere idğamı, izhar edileceklere izharı veya ihfa edileceklere ihfası vb. vâcip midir değil midir? Vâcip ise çocuklara tecvid öğrenenlerin bunları öğretmesi vâcip midir? Medd-i lâzım ve medd-i muttasılın da aynı şekilde hükmü nedir? Hepsinde vâcip diyorsanız, yapıldığında sevap kazanılan, terk edildiğinde azaba düşer olunan şer'î vâcip midir yoksa yapana sevap, terk edene günahın olmayıp terkinin lahin olmadığı sînâ'î vâcip midir? Terk edene terettüp eden nedir? Bir kişi bunun vücûbunu inkâr ederse isabet mi hata mı etmiştir? İnkâr edene terettüp eden şey nedir?" Onun bu soruların tamamına cevabı şöyle olmuştur:

"Tenvin ve nûn-i sâkin ile medd-i vâcip sayılan medd-i lâzım ile medd-i muttasıl gibi bütün tecvid ahkâmında vâcip olduğunu söylüyoruz. Bunun muhâlifî olan bir söz imamların hiçbirinden vârid olmamıştır. Sadece medd-i muttasılın kasrının caiz olmamasında ittifak etmekle beraber med mertebelerinde farklılık vardır. Fukahâ ve usulcüler de şâz kıraatlerin okunmasını caiz görmemişlerdir. Asla vârid olmayan bir okuyuşu zaten caiz görmezler. Fukahânın Fâtiha'da 'er-Rahmân/الرَّحْمٰن' kelimesindeki şedde gibi şeddeyi terk edenin namazının sahih olmayacağını bildirmişlerdir. Namazın sahih olmaması haramlık gerektirir. Çünkü namazı her batıl kılan şeyin yapılması haramdır. Bunun aksini söyleyen yoktur. İbnü'l-Cezerî'nin *Temhid*'de 'Mütevatir olarak okunan vecihler caiz iken lafzı muhtelif olup şâz olanı okumak haramdır. Kasten bunu okuyan kâfir olur.' demiştir. Bu durum tam kararlaşmış ise tecvidin terki de şer'an yasak demektir. Burada kıyasa mahal de yoktur. Sadece itibâ gerekir."<sup>126</sup>

Bu açıklamalardan anlaşılan şey, fukahânın manayı bozan hataların namazı bozacağı yönündeki görüşlerinde olduğu gibi bu vecihlerde vâciplik/farzluk hükmünün olabilmesi için anlamı bozan bir hatanın ortaya çıkmasıdır.

### 2.3. Vakf ve İbtidâ İlmini Öğrenmenin ve Uygulamanın Hükümü

Kur'ân ilimleri içerisinde önemli bir yere sahip olan vakf ve ibtidâ,

<sup>126</sup> Merşafî, *Hidâyetü'l-ğârî*, 1/56.

Kur'ân-ı Kerîm'in hem metnine hem de manaya yansıyan yönüyle okunması bağlamında önem arzeden bir husustur. Okumayı keserek nefes almayı ifade eden “vakf” ile uygun düşen yerden başlayarak okumaya devam etmeyi ifade eden “ibtidâ”, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri yanında mana ve maksatlarının ortaya çıkarılmasında önemli role sahiptir. Tecvidin bir alt başlığı olarak vakf ve ibtidâ ilmini her iki kavramı da kuşatacak şekilde; “Kur'ân tilavetinde kurrânın tespit ettiği lafız ve mananın uygun olduğu yerlerde durmayı/vakf, keza mananın uygun olduğu yerlerden başlamayı/ibtidâ sağlamak için gerekli bilgi ve kuralları ortaya koyan ilim dalıdır.” şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>127</sup>

İbnü'l-Cezerî, vakf ve ibtidâ hususunda şunları söylemektedir: “Bir kişinin bir âyeti veya bir sûreyi tek nefeste okuması mümkün olmadığı için gerekli yerlerde durup nefes alarak ileriye doğru devam etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu duruşun ve başlangıcın manayı ve anlamı bozarak Kur'ân'ın i'câzına zarar vermemesi gerekir. Bunun için bütün kıraat imamları vakf ve ibtidâ ilmini öğrenmeye teşvik etmişlerdir. Hz. Ali'den (r.a) rivâyet edilen “Tertil, harflerin tecvidi ve vakf yerlerinin bilinmesidir.” şeklindeki tefsiri, vakf ve ibtidânın bilinmesinin vâcip olduğunun delilidir.<sup>128</sup> Hz. Ali'nin (r.a) terzil tarifinin vakf ilmini öğrenmenin vücûbuna en büyük delil olduğu söylenmiştir.<sup>129</sup>

İbn Ömer'den gelen “...Bize Kur'ân öğretilmeden önce iman öğretilirdi. Hz. Peygamber'e bir sûre indiğinde O, önce onun helalini, haramını, emrini ve yasağını ve nerede durulması gerektiğini öğretirdi.”<sup>130</sup> şeklindeki rivâyet, vakf ve ibtidâ ilmini öğrenme üzerinde sahâbenin icmânının olduğuna delildir.<sup>131</sup>

Safâkusî, “Vakf ve ibtidâ ilmini öğrenmek vâciptir. Vakf ve ibtidâ

<sup>127</sup> Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023) 61.

<sup>128</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/224-225; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, 1/261.

<sup>129</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225; Ahmed b. 'Abdülkerîm el-Mısrî el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Şerîf Ebu'l-'Alâ el-'Adevî (Beyrut: y.y., 2002), 13.

<sup>130</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbüri el-Hâkim, *el-Mustedrek âle's-Sahîhayn*, thk. Muşafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990), 1/91 (No. 101). Şeyhaynin şartlarına göre bu hadis sahih görülmüştür.

<sup>131</sup> Ebû 'Amr 'Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn 'Abdurrahman Ramağân (b.y.: y.y., 2001), 4.



kurallarına uyulmadığında mananın fesadına sebep olur. Hangi fesat bundan daha büyük olabilir.” demiştir.<sup>132</sup> Dâni (öl. 444/1053) de bu delillerin “Vakf-ı râm olan yerde kat’ın/vakfın; vakf-ı kabîh olan yerde kat’ edilmemesinin vâcipliğine delalet etmektedir.”<sup>133</sup> demiştir.

İbnü'l-Cezerî, “*وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مَنْ وَقَفَ يَجِبُ وَلَا حَرَامٌ غَيْرُ مَالِهِ سَبَبٌ*” Kur’ân’da ne vâcip ne de sebepsiz yere haram vakf vardır.” demiştir.<sup>134</sup> Bunun anlamı, Kur’ân’da durulması kesinkes gerekli/vâcip olan hiçbir yer olmadığı gibi; herhangi bir sebep ve maksat olmaksızın da yasaklanan/haram olan bir vakf söz konusu değildir. Vâciplik veya haramlığa râci olan bir vakf çeşidi, okuyucunun kasıt ve niyetine bağlı olabilir. Bu, okuyucunun kastedilen mananın dışında bir manayı kastetmesi için vakfetmesi olabilir.<sup>135</sup> Şer’î anlamda bir vakf çeşidi var ise o da âyet başlarında vakfın sünnet olmasıdır.<sup>136</sup>

“Kur’ân’da vâcip olan vakf yoktur.” cümlesindeki vâcip kelimesi, fukahâ tarafından “İşlenildiğinde sevap alınan, terk edildiğinde ikâba düşürülen fiildir.” şeklinde tarif edilen şey değildir. Buradaki maksat, bir nükteden dolayı, okuyucunun durması gerektiğidir. Secâvendî’nin (öl. 560/1165) “Burada durmak vâciptir. Yoksa sonraki âyet ile bağlantı tevehhümü oluşur.” sözü de bu mâhiyettedir.<sup>137</sup>

Vakf ve ibtidânın vâcipliği hakkında ileri sürülen deliller ve sünnet-i müttebea olduğuna yönelik sözlerin her birisinden anlaşılan şeyin, vücüb-i ıstılahî olduğu söylenebilir. Çünkü şer’î vâcip olduğunda bütün inananlara eşit seviyede teklîf oluşturması gerekir. Vakf ve ibtidâ konusunun herkes tarafından tam bir şekilde bilinmesi mümkün değildir. Vakf yerleri ile ilgili icmâ oluşmuş da değildir. Zikredilen deliller ideal olanı yakalamak adına teşvik olabilir. Bu bilgiler çerçevesinde son tahlilde vakf ve ibtidâ ile ilgili şer’î anlamda herkesi kapsayan bir şer’î

<sup>132</sup> Ali b. Muhammed b. Sâlim Şafâkusî, *Ğaysü'n-nef fi'l-kurâti's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 27.

<sup>133</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, 5.

<sup>134</sup> Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Manzûmetü'l-mukaddime* (b.y.: y.y., 2001), 18.

<sup>135</sup> Besse el-Mısrî, *el-Amîd*, 150.

<sup>136</sup> Ahmed b. Abdülkerim el-Mısrî el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Abdurrahîm eṭ-Ṭarhûnî (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2008), 2/60; Besse el-Mısrî, *el-Amîd*, 150. Hüküm açısından vakf ve ibtidâ meselesi için bk. Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 68

<sup>137</sup> İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Ṭayyibeti'n-neşr*, 42.

vâcipten söz edilemese de alanın uzmanlarının bu hususu bilmesinin kifâî vâcip olduğu söylenebilir.

### Sonuç

Fıkıh usûlünün temel meselelerinden olan hüküm kavramı, şer'î ve aklî olarak iki kısma ayrılmaktadır. Fıkıh alanında hem şer'î hem de aklî olan kısmı, kıraat alanında ise sadece şer'î kısmı bulunmaktadır. Şer'î hüküm, teklîfî ve vaz'î olarak iki kısma ayrılmaktadır. Fıkıh alanında bu hükümlerin her ikisi de kullanılırken kıraat alanında sadece teklîfî hüküm kullanılmaktadır. Teklîfî hükümlerden vâcip kavramı, fıkıh usûlünde Hanefîler dışında farz ile müterâdif sayılmakta olup Hanefîlere göre ise kat'î delil ile sabit olanlar farz; zannî delil ile sabit olanlar ise vâcip olarak isimlendirilmektedir. Kıraat ilminin meselelerinde ise “farz”, “vâcip”, “hatm” ve “lâzım” kelimeleri ile “azm” kelimesinin kıraat âlimleri tarafından müterâdif olarak kullanıldığı görülmektedir.

Fıkıh usûlünde mükellefler itibara alınarak vâcip, aynî ve kifâî olarak iki kısma ayrılmakta olup kıraat ilminin öğrenilip öğretilmesinde ve tecvid ilminin öğrenilip öğretilmesinde de aynî ve kifâî vâcip kavramları mevcuttur. Kıraat ilminin ayakta kalması için yeteri kadar kişinin uzmanlık alanı olarak kıraatleri bilmesi, tecvid ilminin nazarî bilgilerini yeterli sayıda kişinin uzmanlık düzeyinde bilmesi, Kur'ân'ın muhafazası için yeteri kadar kişinin Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemesi kifâî vâcip/farz olduğu sonucuna varılmıştır. Bunun yanında Kur'ân'ın lafzını ve manasını bozmayacak ve namazın sahih olabileceği derecede tecvidi uygulamanın ise her müslüma farz-ı ayn olduğu ortaya çıkmaktadır. Farz-ı ayn mükellefiyeti ile ilgili olarak fıkıh âlimleri tarafından öğrenme imkânı ve kâbiliyeti olmayandan olana doğru derecelendirme yapılmıştır. İmkân ve kâbiliyeti olmayanlara tecvid ilmini bilmenin ve uygulama mükellefiyetinin sâkıt olduğunda ittifak halindedirler.

Vâcip kavramının fıkıh usûlünde şer'î ve ıstılahî olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Kur'ân tilavetinin meselelerinden vakf ve ibtidâ ile tecvid konularının sîfât-ı ârıza bölümünde geçen vâciplik kavramının

ıstılâhî olduğu tespit edilmiştir. Bu vaciplik hükmünün şer'î karşılığı ise sünnet olarak açıklanabilir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v), vakf ve ibtidâ kurallarına uygun bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm'i okumuş ve okuduğu şekli ile okunmasını ümmetine tavsiye etmiştir.

### Kaynakça

- Âmidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyidüddîn es-Şa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrezâk el-'Afîfî. 4 Cilt. Beyrut, Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- 'Abd, Feryâl Zekeriya. *el-Mizân fi ahkâmi tecvîd'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-İmân, ts.
- Acar, Mehmet Maşuk, "Kıraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kıraatler Üzerindeki Etkisi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2023), 323-343.
- 'Alâ'uddîn el-Buhârî, 'Abdul'azîz b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥanefî. *Keşfu'l-esrâr şerḥu 'Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bâḳillânî, Ebû Bekr Muḥammed b. eṭ-Ṭayyib. *Kitabü't-Taḳrîb ve'l-irşâd*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Başrî, Ebû'l-Hüseyn Muḥammed b. 'Alî b. eṭ-Ṭayyib el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Bennâ', Aḥmed b. Muḥammed. *İthâfî fuḳdalâi'l-beşer fi'l-ḳirââti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: y.y., 2006.
- Besse el-Mısrî, Maḥmud b. 'Alî. *el-'Amîd fi 'ilmi't-tecvîd*. İskenderiye: Dâru'l-'Aḳîde, 2004.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulḥamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bostan, Osman. "Mukeddîmetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (Haziran 2023), 185-212. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1274261>.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî. *Şaḥîḥu'l-Buhârî*. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buġâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr, Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.
- Cerrâ'î, Ebû Bekr b. Zeyd el-Maḳdisî. *Şerḥu Muḥtaşari usûli'l-fıkḥ*. thk. 'Abdul'azîz Muḥammed. 3 Cilt. Kuveyt: Leṭâ'if li-Neşri'l-Kütüb, 2012.

- Ceşşâs, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Uşûlü'l-fıkh el-müsemmâ bi'l-Fuşûl fi'l-uşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evḳâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Ḍabbâ', 'Ali Muḥammed. *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kırâe*. Mısır: y.y., ts.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd. *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muḥyiddîn 'Abdurrahman Ramaḍân. b.y.: y.y., 2001.
- Debbûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Ömer b. 'Îsâ. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. b.y.: y.y., 2001.
- Ebû Ya'la el-Ferrâ', Muḥammed b. Ḥüseyn. *el-'Udde fi usûli'l-fıkh*. thk. Aḥmed b. 'Alî b. Seyr el-Mübârekî vd. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1990.
- Ebü'l-Ḥasen eş-Şafâkusî, 'Alî b. Muḥammed b. Sâlim en-Nûrî. *Tenbihü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn*. thk. Muḥammed eş-Şâzelî en-Neyfer. b.y.: y.y., ts.
- Ebü's-Senâ el-İşbehânî, Maḥmûd b. 'Abdurrahman. *Beyânü'l-muḥtaşar şerḥu Muḥtaşari İbni'l-Ḥâcib*. thk. Muḥammed Maḫzar Bekâ. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Medenî, 1986.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Ġazzâlî, Ḥüccetü'l-İslâm Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustaşfâ*. thk. Muḥammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: y.y., 1993.
- Ḥâkim, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nisâbü'rî. *el-Mustedrek âle's-Şahîḫayn*. thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Aḫâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Ḥaḫîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâfi'î. *Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fıkhîyyetü'l-Kuweytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evḳâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, ts.
- Ḥafeyân, Aḥmed Maḫmud Abdüsseмі'. *el-Vâfi fi keyfiyyeti tertili'l-Kur'an'ın'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Fetḫ 'Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Muḫteseb fi tebyîni vucûhi şevâzẓi'l-kırâ'ât ve'l-idâḫi 'anhâ*. 2 Cilt. b.y.: Vizâratü'l-Evḳâf, 1999.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Eḫâdîs ve'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Ḥacer el-Heytemî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Muḥammed. *el-Minhâcü'l-ḳavîm şerḥu'l-Muḳaddîmeti'l-ḥaḍramiyye*. b.y.: y.y., 2000.
- İbn Ḥâcib, Ebû 'Ömer 'Osman vd. *Şerḥu muḥtaşari'l-Müntehê'l-uşûli*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
- İbn Hâleveyh, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Aḥmed b. Naşr. *İrâbü'l-ḳurâati's-seb' ve 'ilelühê*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006.
- İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed 'Ali b. Aḥmed b. Sa'id el-'Endelüsî. *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâḳı'l-Cedîde, 1983.
- İbn Ḳudâme el-Maḳdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Ḳudâme el-Cemmâ'ilî. *Ravdatu'n-nâzır ve cennetü'l-munâzır fi uşûli'l-fıḳḥ alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Ḥanbel*. 2 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurtubî. *ed-Darûri fi 'uşûli'l-fıḳḥ = Muḥtaşaru'l-Mustaşfâ*. thk. Cemâlüddîn el-'Alevî. Beyrut: y.y., 1994.
- İbn Âbidîn, Muḥammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdül'azîz el-Hüseynî ed-Dimeşķî. *Reddül-muḥtâr 'alâ'd-Dürri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebü'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Alî ed-Dimeşķî eş-Şâfi'î. *en-Neşr fi'l-ḳurâati'l-'aşr*. thk. 'Ali Muḥammed eḍ-Ḍabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebü'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Alî ed-Dimeşķî eş-Şâfi'î. *Muncidü'l-muḳri'in ve müşşidü't-tâlibîn*. Ḳâhire: el-Âfâḳu'l-'Arabiyye, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebü'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Alî ed-Dimeşķî eş-Şâfi'î. *Manzûmetu'l-Muḳaddime fimâ yecibu 'alâ'l-ḳâri' en ya'meleh*. b.y.: y.y., 2001.
- İbnü'n-Nâzım, Aḥmed b. Muḥammed b. el-Cezerî. *Şerḥu Ṭayyibeti'n-neşr fi'l-ḳurâati'l-'aşr* Beyrut: y.y., 2000.

- İbnü'l-Kâşih, Ebü'l-Kâsım 'Alî b. 'Osmân b. Muḥammed b. Aḥmed b. el-Ḥasan. *Sirâcü'l-kârî i'l-mübtedi ve tizkâru'l-muḥri i'l-müntehî*. Mısır: y.y., 1954.
- İsnevî, Ebû Muḥammed 'Abdurrahîm b. el-Ḥasen. *Nihâyetü's-sûl şerḥu Minhâci'l-vuṣûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Ḳâdî, Abdülfettâḥ b. Abdülġani b. Muḥammed. *el-Vâfi fi şerḥi't-Ṭayyibe*. Mektebetü's-Sevâdî, 1992.
- Ḳâdî, Abdülfettâḥ b. Abdülġani b. Muḥammed. *Şerḥu'n-Nazmi'l-câmi' li kırâeti'l-İmâm Nâfi'*. Ḳâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Koyuncu, Recep. *Aşere Kaideleri*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023.
- Merşafî, Abdülfettâḥ b. es-Seyyid el-'Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî*. 2 Cilt. Medîne-i Münevvere: Mektebetü Ṭayyibe, ts.
- Muḥammed Emîn, Muhammed b. Sîdî. *el-Vecîz fi hükmi tecvîdi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Medîne-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 2002.
- Muḥaysin, Muḥammed Sâlim. *el-Hâdî Şerḥu Ṭayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.
- Nemle, Abdülkerim b. 'Ali b. Muḥammed. *el-Câmi' li-mesâili usûli'l-fihh ve taṭbîkâtihâ 'ale'l-mezhebi'r-râciḥ*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed. *Şerḥu Ṭayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Öġüt, Sâlim. "Ef'âl-i Mükellefin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/452. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet. "Aḥkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Râzî, Faḥreddin Muḥammed b. 'Ömer b. Ḥüseyn. *el-Maḥşûl fi uşûli'l-fikḥ*. 6 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Şafâkusî, 'Ali b. Muḥammed b. Sâlim. *Ġaysü'n-nef fi'l-kırâati's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Maṣṣur b. Muḥammed b. 'Abdülcebbâr. *Ḳavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkandî, Alâ'eddin Şemsünazar Ebû Bekir Muḥammed b. Aḥmed.

- Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl el-muhtasar.* thk. Muhammed Zekî 'Abdîberr. Doha: Meţâbi'u'd-Dûhati'l-Ĥadîşe, 1984.
- Seraĥsî, Ebû Bekr Şemsü'leimme Muhammed b. Ebî Sehl Aĥmed. *Usûlü's-Seraĥsî.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şâţibî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laĥmî el-Ġirnâţî. *el-Muvâfaĥât.* thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ĥasen es-Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshâĥ İbrâhîm b. 'Alî. *el-Luma' fi usûli'l-fıkĥ.* b.y.: y.y., 2003.
- Şîrâzî, Naşr b. 'Ali b. Muhammed Ebû 'Abdullah. *el-Kitâbü'l-mûdah fi vücûhi'l-kirâât ve 'ilelihâ.* 3 Cilt. Cidde: el-Cemâ'tü'l-Ĥayriyye, 1993.
- Taberânî, Ebû'l-Ĥâsım Süleymân b. Aĥmed. *el-Mu'cemü'l-evsat.* 5 Cilt. Sûdân, Ĥâhire: Dâru'l-Ĥaremeyn, 1995.
- Tablâvî, Ebu's-Sa'd Zeyneddin Maşur b. Ebi'n-Naşr b. Muhammed. *Kitâbü'ş-Şem'ati'l-muğıyye bi neşri kirâati's-seb'ati'l-merđıyye.* 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Taĥıyyüddîn İbnü'n-Neccâr, Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Aĥmed b. 'Abdul'azîz b. 'Alî el-Fetûĥî el-Ĥanbelî. *Muĥtaşaru't-Taĥrîr şerĥu'l-Kevkebi'l-münîr.* thk. Muhammed ez-Zuĥaylî - Nezîh Ĥammâd. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-'Abîkân, 1997.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. 'Omer b. 'Abdullâh. *Şerĥu't-Telvîĥ 'ale't-Tavđîĥ.* 2 Cilt. Ĥâhire: Mektebetü Şabîĥ, ts.
- Temel, Nihat. *Kirâat ve Tecvid İstilahları.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Ťûfî, Ebü'r-Rebi' Süleymân b. 'Abdulĥavî b. el-Kerîm es-Şarşarî. *Şerĥu Muĥtaşari'r-Ravđa.* thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuşsin et-Türkî. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- 'Uşmûnî, Aĥmed b. 'Abdü'lkerîm el-Mışrî. *Menâru'l-Hüdüâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ.* thk. 'Abdurrahîm eĥ-Ťarĥûnî. 2 Cilt. Ĥâhire: Dâru'l-Ĥadîş, 2008.
- 'Uşmûnî, Aĥmed b. 'Abdü'lkerîm el-Mışrî. *Menâru'l-Hüdüâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ.* thk. Şerîf Ebü'l-'Alâ el-'Adevî. Beyrut: y.y., 2002.
- Üzüm, İlyas. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Ĥâsım Maĥmûd b. 'Amr. *Esâsü'l-belâġa.* thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î. *el-Baĥru'l-muĥîţ fi 'usûli'l-fıkĥ.* 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütüb, 1994.

Zeynüddîn er-Râzî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdulkâdir el-Ḥanefî. *Muḥtârû’s-Şihâḥ*. thk. Yûsuf eṣ-Şeyḥ Muḥammed. Beyrut, Sayda: ed-Dâru’n-Nemûzeciyye, 1999.

### Summary

This study is a collaborative effort between the fields of qirā’ah (Qur’ānic recitation) and fiqh (Islamic jurisprudence). The science of qirā’ah is the study of the different permissible ways of reciting the words of the Qur’ān. The different recitation styles (wujūh al-qirā’ah) of the verses are considered shar’ī evidences from the Qur’ān itself, as they constitute parts of the Qur’ān. Uṣūl al-fiqh (principles of jurisprudence) is the science that deals with how to derive rulings from shar’ī evidences while fiqh is the systematic study of the rulings derived through this methodology. Shar’ī ahkām derived from shar’ī evidences are divided into two categories. These are taklīfī ahkām (prescriptive rulings in Islamic jurisprudence) and waḍ’ī ahkām (declarative rulings in Islamic jurisprudence). While both taklīfī ahkām and waḍ’ī ahkām are used in the field of fiqh, only taklīfī ahkām are used in the field of qirā’ah.

Since the general subject of this study is taklīfī ahkām, it is of great importance to present the number, nature, and reflection of taklīfī ahkām in different denominations (schools of Islamic jurisprudence). Given that examining all taklīfī ahkām in this study would hinder a thorough investigation of the topic, the study is confined to the nature of the concept of wājib (obligatory judgment). The specific focus of this study is to determine the nature of the concept of wājib (obligatory rulings) among taklīfī ahkām and its significance in the most crucial issues of the science of qirā’ah. These issues pertain to the obligation to learn and teach the sciences of qirā’ah, tajwīd (rules of Qur’ānic recitation), and waqf and ibtidā (pausing and restarting in Qur’ānic recitation).

The concept of wājib is considered synonymous with farḍ (mandatory rulings) in uṣūl al-fiqh by all denominations of thought except the Hanafī denomination. According to the Hanafī denomination, rulings established with definitive evidence are classified as farḍ, while those



established with probable evidence are classified as wājib. In matters of the science of qirā'ah, it is seen that the words "farḍ", "wājib", "ḥatm" and "lāzim" and the word "azm" are used interchangeably by qirā'ah scholars.

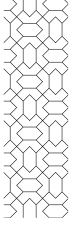
In the uṣūl al-fiqh, considering the taxpayers, wājib is divided into two parts as 'aynī-individual and kifāyī-collective parts, and the concepts of 'aynī and kifāyī wājib are also present in learning and teaching the science of qirā'ah and in learning and teaching the science of tajwīd. It has been concluded that for the science of qirā'ah to survive, it is wājib for enough people to know qirā'ahs as their field of expertise, for a sufficient number of people to know the theoretical knowledge of the science of tajwīd at an expert level, and for the preservation of the Qur'ān, for enough people to memorize the Holy Qur'ān.

In addition, it has been revealed that it is 'aynī farḍ for every Muslim to perform wājib while reciting the Holy Qur'ān to the extent that it does not distort the wording and meaning of the Qur'ān and to the extent that the prayer is valid. The obligation of 'aynī farḍ has been graded by fiqh scholars, from those who do not have the opportunity or ability to learn, to those who do not have the ability to learn. Scholars agree that those who do not have the opportunity and ability to learn the science of tajwīd from the readers of the Holy Qur'ān do not have the obligation to know and apply the science of tajwīd. They made it necessary for those who do not have the opportunity and ability to read the Holy Qur'ān correctly and with tajwīd to follow those who read better than them while praying. They state that their prayers will not be valid if they perform their prayers alone when it is possible to follow the imam.

It is seen that the concept of wājib is divided into two as shar'ī and terminological in the uṣūl al-fiqh. It has been determined that the concept of obligatory, which is mentioned in the ṣifah 'arīḍah (temporary adjective) of the subjects of waqf, ibtidā and tajwīd, which are the issues of the Holy Qur'ān qirā'ah, is terminological. The shar'ī equivalent of this obligatory provision can be explained as sunnah. The Prophet (pe-

ace be upon him) read the Holy Qur'ān in accordance with the rules of waqf and ibtidā and recommended his ummah to read it the way he read it.

In the final analysis, it was determined in this study that sharī wājib is equal to farḍ; It has been revealed that the terminological wājib is equal to the sunnah, because the rulings determined within the scope of terminologically wājib are either it is based on the words or practicals of the Prophet (peace be upon him).



# ARAP DİLİNDE İKTİBAS, TAZMİN VE İRSÂL-İ MESEL KAVRAMLARININ SÖZ AKTARIM KAYNAKLARI BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

A Comparative Analysis of the Concepts of İqtibās, Tađmīn and İrsāl-i Mathal in  
Arabic Language in Terms of Sources of Word Transfer

**Yunus ÇAKIR**

Öğr. Gör. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve  
Belagati Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye.

*Ph.D. Lecturer, Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department  
of Arabic Language and Rhetoric, Yozgat, Türkiye.*

[tr.yunuscakir@gmail.com](mailto:tr.yunuscakir@gmail.com), ORCID: 0000-0003-0172-242X

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

**Geliş Tarihi / Received:** 31 Mart / March 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Haziran / May 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages: 283-306**

**Atrf / Citation:** Çakır, Yunus. "Arap Dilinde İktibas, Tazmin ve İrsâl-i Mesel Kavramlarının Söz Aktarım Kaynakları Bakımından Karşılaştırmalı Analizi [A Comparative Analysis of the Concepts of İqtibās, Tađmīn and İrsāl-i Mathal in Arabic Language in Terms of Sources of Word Transfer]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 25 (Haziran / June 2024): 283-306.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1462134>

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

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

## Öz

Arap dilindeki bed'î ifade biçimleri arasında zikredilen iktibas, tazmin ve irsâl-i mesel kavramları, temel olarak daha önceden söylenmiş bir sözün başka bir söz içinde aktarılması esasına dayanmaktadır. Bu kavramların sözcük ve terim anlamlarına dair bilgiler incelendiğinde, onların bazı durumlarda farklı tanımlarla ifade edildikleri ve bunun sonucunda da bazı karışıklıkların meydana geldiği görülmektedir. Bu konudaki karışıklıkların önüne geçilmesi için onların sahip oldukları birleştirici ve ayırıcı özelliklerin bilinmesi gerekmektedir. Nitekim söylenen bir sözün muhatap tarafından doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi, ancak o sözün ihtiva ettiği özelliklerden haberdar olunması ile mümkündür. Araştırmada dokümantasyon, tahlil ve karşılaştırma metodları kullanılmıştır. Bu çerçevede kaynaklar dokümantasyon metodu ile elde edilmiş, elde edilen kaynaklardaki iktibas, tazmin ve irsâl-i mesel kavramlarının sözcük ve terim anlamları tahlil metodu ile irdelenmiş ve karşılaştırma metodu kullanılarak uygulama örnekleri analiz edilmiştir. Bu sayede mezkûr kavramların söz aktarım kaynakları bakımından sahip oldukları mevcut özellikler ve aralarındaki farklar tespit edilmiştir. Bu tespit ile söz aktarım kaynakları bakımından bu kavramlar arasındaki karışıklığın önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Arap Dili ve Belagati, İktibas, Tazmin, İrsâl-i Mesel, Söz Aktarım Kaynakları.

## Abstract

The concepts of iqtibās, taḍmīn and irsāl-i mathal, which are mentioned among the badī' expression forms in the Arabic language, are basically based on the principle of transferring a previously spoken word into another word. When the information on the lexical and terminological meanings of these concepts is examined, it is seen that in some cases they are expressed with different definitions and as a result, some confusion arises. In order to avoid these confusions, it is necessary to know their unifying and distinguishing features. Because the correct and healthy understanding of a spoken word by the addressee is only possible by being aware of the features it contains. In the research, documentation, analysis, and comparison methods were used. In this framework, the sources were obtained through the documentation method, the lexical and terminological meanings of the concepts of iqtibās, taḍmīn and irsāl-i mathal in the obtained sources were examined within the framework of language rules through the analysis method, and examples of iqtibās, taḍmīn and irsāl-i mathal were analyzed using the comparison method. In this way, the existing features of the aforementioned concepts in terms of their sources of word transfer sources and the differences between them were determined. With this determination, it is aimed to prevent confusion between these concepts in terms of sources of word transfer.

*Keywords:* Arabic Language and Rhetoric, Iqtibās, Taḍmīn, İrsāl-i Mathal, Word Transfer Sources.

## Giriş\*

Çok yönlü ve hâlâ bilinmeyen özelliklere sahip bir olgu<sup>1</sup> olan dil hem bireysel hem de toplumsal bir etki alanına sahiptir.<sup>2</sup> Ayrıca onun özellikleri arasında yer alan belâğî yön, tarih boyunca onunla ilgilenen bilim adamlarının dikkatini çekmiştir. Bu noktada dilin farklı belâğî yönlerini ifade etmek için çeşitli kavramlar zikredilmiştir. Bu kavramlar arasında bulunan iktibas, tazmin ve irsâl-i mesel terimlerinin kaynakları bakımından ortak ya da benzer özellikler ihtiva etmeleri, bu kavramlar arasındaki farklılıkların anlaşılmasını zorlaştırmakta ve bunun sonucunda zaman zaman kavramların birbiri ile karıştırılma riskini ortaya çıkarmaktadır. Çalışmamız ile bu ayrımların daha belirgin bir şekilde ortaya konulması ve hayatın birçok alanında kendisine sıkça başvuru olan bu ifade biçimlerinin sağlıklı ve doğru bir şekilde anlaşılmasının önündeki engellerin minimize edilmesi hedeflenmektedir. Böylece oluşturulan sözle kastedilen mananın, muhataplar arasında sağlıklı ve doğru bir şekilde iletilmesine katkı sağlanması beklenmektedir.

Çalışmamızda, sosyal bilimlerin dilbilim alanıyla ilgili bir yöntem olan “nitel araştırma yöntemi” esas alınacaktır. Konu ile ilgili literatüre “doküman analizi” yöntemi<sup>3</sup> ile müracaat edilecek<sup>4</sup> ve bunun akabinde elde edilen veriler, “içerik analizi” yöntemiyle değerlendirilecektir. Sonrasında ise veriler arasındaki bağlantılı durumlar incelenecektir.<sup>5</sup> Sonuç olarak ulaşılan veriler kuramsal bilginin elde edilmesinde birer yapı parçası olarak kullanılacak olup tümevarımsal bir yaklaşım ile bilimsel sonuçlara ulaşılabilecektir.

\* Bu çalışma Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK danışmanlığında Öğr. Gör. Dr. Yunus Çakır tarafından hazırlanan *Arap Dilinde Söz Aktarım Yolları ve Problemleri* başlıklı doktora tezi (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mart 2024) esas alınarak hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009), 1/11.

<sup>2</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3/216.

<sup>3</sup> “Doküman analizi, yazılı belgelerin içeriğini titizlikle ve sistematik olarak analiz etmek için kullanılan bir nitel araştırma yöntemidir.” (Wach, 2013) (akt. Bilgen Kıral, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 173.)

<sup>4</sup> Kıral, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, 173,182.

<sup>5</sup> Kıral, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, 182-183.

## 1. Arap Dilinde Söz Aktarım Kaynakları

Söz aktarımı, konuşma zamanından önce zikredilmiş bir sözün başka bir söz içinde tekrar kullanılmasıdır.<sup>6</sup> Bu aktarımın, sözü söyleyen kişi tarafından yapılabilmesi mümkün olduğu gibi sözün sahibi dışında bir kimse tarafından da yapılabilmesi mümkündür.<sup>7</sup> Dolayısıyla bu özelliklerden hareketle konuşma zamanından önce farklı amaçlarla gerçekleşmiş olan sözün kendisine “söylenen söz”, bu sözün aktarılmış hâline “aktarılan söz”, aktarma işlemini sağlayan lafza da “aktarıcı lafız” ismi verilerek söz aktarımı olgusunun ögeleri belirlenmektedir.<sup>8</sup>

Arap dilinde söz aktarım kaynakları başta Kur’ân ayetleri ve hadis metinleri olmak üzere şiirler, meseller vb. geniş bir alanı ihtiva etmektedir. Bu geniş alandan yararlanarak yapılan söz aktarımları farklı kavramlarla ifade edilmektedir. Çalışmamızda ise söz aktarımının ögeleri için yukarıda zikredilen ifadeler kullanılarak Arap dilinde söz aktarımının gerçekleştirildiği bedî’î kavramlardan olan iktibas, tazmin ve irsâl-i mesel kavramları, söylenen söz yani aktarılan sözün kaynağı bakımından irdelenecektir.

## 2. İktibas, Tazmin ve İrsâl-i Mesel Kavramları

Arap dilinin belâgat maddesi kapsamındaki bedî’ ilminin kavramlarından olan iktibas, tazmin ve irsâl-i mesel, söz aktarımında kullandıkları kaynak metinler bakımından bir kesişme alanı oluşturmaktadır. Bu kavramların sözcük ve terim anlamları uygulama örnekleri ile birlikte aşağıda ele alınacaktır.

### 2.1. İktibas (الإقتباس)

Dilde de sıkça başvurulan bir olgu olan ve söz aktarımını içeren iktibasın, sözcük olarak *ateş* anlamındaki “k-b-s” (ق-ب-س) kökünden geldiği ve ifti’âl babından bir mastar olarak sözlükte, “ateşin alevi” (وَالْقَبْسُ):

<sup>6</sup> Soner Akşehirli, “Söz Edimleri Kuramı Açısından Kurgusal Anlatı Metinlerinde Söz Aktarımı”, *Journal of Turkish Studies* 6 (2011), 144.

<sup>7</sup> Akşehirli, “Söz Edimleri Kuramı Açısından Kurgusal Anlatı Metinlerinde Söz Aktarımı”, 144.

<sup>8</sup> Yunus Çakır, *Arap Dilinde Söz Aktarım Yolları ve Problemleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 11.

(الشُّعْلَةُ مِنَ النَّارِ) anlamını ifade ettiği belirtilmiştir. Ayrıca bir kimseden “ateş almak” قَبَسْتُ مِنْهُ نَارًا “Ondan ateş aldım.” anlamında da kullanılmaktadır. Bir kimseden ilim almak ile ateş almak anlamlarında kullanılmasının Alî b. Hamza el-Kisâî’ye (öl. 189/805) göre müsavi olduğu ve bu konuda onun “Ondan ha ilim almışım ha ateş almışım değişmez.” dediği zikredilmiştir.<sup>9</sup> İktibasın terim anlamının ise, temel özellikleri yönüyle Kur’ân ayetlerinden veya Hz. Peygamber’in hadisinden söz aktarımı yapılması üzerine kurulu olduğu görülmektedir.<sup>10</sup> Nitekim iktibas kavramının terim anlamıyla ilk olarak Fahreddin er-Râzî’nin (öl. 606/1210) *Nihâyetü’l-icâz fi dirâyeti’l-îcâz* isimli eserinde kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>11</sup> Râzî, bu terimi “el-İktibâs mine’l-Ḳur’ân” şeklinde kullanmış, “Kur’ân’dan bir kelime veya bir ayetin, yüceleştirme ve dizimini süsleme amacıyla kelâma katılmasıdır.” şeklinde tanımlamıştır.<sup>12</sup> Kavramın isimlendirilme ve tanımlanma şekillerinden görüleceği üzere Râzî, sadece Kur’ân’dan yapılan söz aktarımlarını bu kavram içine dâhil etmekte, bir başka deyişle iktibas kavramını Kur’ân’dan yapılan aktarımlarla sınırlamış olmaktadır. Ayrıca o, Kur’ân’dan yapılan iktibasa örnek olarak Kur’ân ayetinin bazı kısımlarının iktibas edildiği şu sözü zikretmektedir:

كَمَا قَالَ بَعْضُهُمْ: «يَا قَوْمِ اصْبِرُوا عَنِ الْمُحَرَّمَاتِ، وَصَابِرُوا عَلَى الْمَفْرُوضَاتِ، وَرَابِطُوا بِالْمُرَاقِبَاتِ، وَأَتَّقُوا الْخَلَوَاتِ، تَرْفَعْ لَكُمْ حَيْثُ الدَّرَجَاتِ»<sup>13</sup>

“Bazılarının dediği gibi: ‘Ey kavim! Haramlardan kaçınmada sabırlı olun,

<sup>9</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlî’ d-dîn Muḥammed b. Mükerrrem b. ‘Alî b. Aḥmed el-Enşârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “k-b-s”, 6/167; Aḥmed Maṭlûb, *Mu‘cemu’l-muştalahâti’l-belâğiyye ve teṭavvuruḥâ* (Beyrut: ed-Dâru’l-‘Arabîyyetu li’l-Mevsû‘ât, 2006), “k-b-s”, 1/270; İsmail Durmuş, “İktibas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

<sup>10</sup> Mehmet Şirin Aladağ, *Arap Edebiyatında İktibâs Sanatı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 19; ‘Abdulhâdi el-Fekîkî, *el-İktibâs mine’l-Ḳur’âni’l-Kerîm fi’ş-şîri’l-‘Arabî* (Dımaşk: Dâru’n-Nemîr, 1996), 14; Ebu’l-Meḥâsin Taḳıyyuddîn Ebû Bekr b. ‘Alî b. ‘Abdullah el-Ḥamevî İbn Hicce, *Ḥizânetu’l-‘edeb ve ğâyetu’l-‘ereb*, thk. Kevkeb Deyâb (Beyrut: Dâru Şâdır, 2005), 2/455.

<sup>11</sup> Aladağ, *Arap Edebiyatında İktibâs Sanatı*, 21.

<sup>12</sup> Ebû ‘Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Faḥreddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin eṭ-Ṭaberistânî er-Râzî, *Nihâyetü’l-icâz fi dirâyeti’l-îcâz*, thk. Nasrullah Hacı Müftî Eroğlu (Beyrut: Dâru Şâdır, 2004), 173.

<sup>13</sup> Râzî, *Nihâyetü’l-icâz fi dirâyeti’l-îcâz*, 173.

farzlarda sebat edin, murakabeye devam edin, yalnızlıktan uzak durun, o zaman derecelerinizi artırılabilecektir.”

Bu sözün bünyesine iktibas yöntemiyle bazı kısımları dâhil edilen ayet metni ile meali ise şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ<sup>14</sup>

“Ey iman edenler! Sabredin; sebat gösterin, savaşa hazırlıklı olun ve Allah’tan korkun ki başarıya erişebilesiniz.”

Dolayısıyla yukarıda verilen sözde ayetin sadece bazı lafızlarının iktibas edildiği, diğer lafızlarının ise zikredilmediği görülmektedir. Ayrıca Râzî’nin ifadesi ile ayet metni karşılaştırıldığında, sözün dizilişi ve bazı lafızlar bakımından aralarında benzerlik bulunduğu, lafızların bir kısmında değişiklik ve ekleme-çıkarmaların olduğu fark edilmektedir. Râzî’nin sunduğu bu örnek incelendiğinde iktibas edilen ayet metninin tamamı alınmaksızın yani ayetin yalnızca bazı lafızlarının alınmasının da iktibas kavramı kapsamında kabul edildiği anlaşılmaktadır.

El-Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338) iktibas terimini serika ile ilgili kavramlar arasında ifade etmiş olup onu “Söz içinde Kur’ân veya hadis ifadesi bulunmayacak şekilde söze Kur’ân veya hadisten bir şey eklenmesidir.” biçiminde tanımlamıştır. Kazvînî’nin yaptığı bu tanımında iktibas edilen sözün Kur’ân veya hadis metninden olduğunun belirtilmemesi gerektiğini ifade etmesi ve bunu iktibasın bir şartı olarak zikretmesi, onun tanımına ayrı bir özellik sağlamaktadır. Kazvînî, iktibasa Ebû Muhammed el-Harîrî’nin (ö. 516/1122) şu sözünü örnek vermiştir:<sup>15</sup> “Sadece göz açıp kapayıncaya ya da daha az sürede şiir inşâd etti ve sınırı aştı.” Harîrî’nin bu sözü,<sup>16</sup> “Kıyametin kopması ise, göz açıp kapama gibi veya daha az bir zamandan ibarettir.” ayetinden söz aktarımı içermektedir.

<sup>14</sup> Âl-i İmrân 3/200.

<sup>15</sup> Ebu'l-Me'âli Celâluddin el-Hâfîb Muhammed b. 'Abdurrahmân b. 'Umer b. Aḥmed eṣ-Şâfi'i el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 312.

<sup>16</sup> en-Nahl 16/77.



Kazvînî hadis metninden yapılan iktibasa örnek olarak ise Sâhib b. Abbâd'ın (öl. 385/995) şu sözünü paylaşmıştır:<sup>17</sup>

قَالَ لِي: إِنَّ رَقِيبِي سَيِّئُ الْخُلُقِ فَدَارِهِ قُلْتُ: دَعْنِي، وَجَهَكَ الْجَنَّةُ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ<sup>18</sup>

“Bana, ‘Beni gözeten kötü huyludur o yüzden onu idare et!’ dedi, ‘Bırak beni, senin yüzün meşakkatlerle sarılmış bir cennettir.’ dedim.”<sup>19</sup>

Kazvînî, bu sözde<sup>20</sup> “حُفَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ” “Cennet meşakkatlerle çevrelenmiş, cehennem ise şehvetlerle sarılmıştır.” hadisinin lafzından iktibas yapıldığını, bir başka ifadeyle söz aktarımı olduğunu belirtmektedir.<sup>21</sup>

Modern kaynaklarda ise iktibasın kendi sözü dâhilinde başkalarının sözünü dipnotta gösterme, tırnak içine alma, italik yazı biçimiyle belirtme gibi farklı yollarla aktarmak olduğu, bunun da sözü tezyin etme veya delillendirme kastıyla yapıldığı ifade edilmiştir.<sup>22</sup> Modern kaynaklarda yapılan tanımın iktibas yapılan kaynaklar bakımından en fazla çeşitliliğe sahip iktibas tanımı olduğu görülmektedir. Nitekim bu tanım da iktibasın kaynağına sınırlama getirilmemektedir.

İktibas yapılmasının amacının Kur’ân’ın gücünden yararlanmak olduğu zikredilmiştir.<sup>23</sup> Bu meyanda İmrân b. Hıttân’ın (öl. 84/703) oluşturduğu hutbenin içerisinde Kur’ân’dan bir iktibas bulunmaması sebebiyle “betra” (eksik, güdük) olarak nitelendirilmesi, iktibasın ifadeye katkısına dair yerleşik anlayışa örnek olarak verilmiştir.<sup>24</sup>

Emîl Bedî’ Ya’kûb, iktibas, “Bedî’ ilminde Kur’ân, hadis, esfâr gibi kutsal sözlerden aktarım/ tazmin (أَنْ يُضَمَّنَ) yapılmasıdır.” şeklinde açıkla-

<sup>17</sup> Kazvînî, *el-İdâh*, 314.

<sup>18</sup> İbrahim Şemsuddîn beytin bir remel parçası olduğunu ancak kaynağını bulamadığını not etmektedir. Bk. Kazvînî, *el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, 314.

<sup>19</sup> Sâhib b. Abbâd, *Divânu Şâhib b. ‘Abbâd*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Müessesetu’l-A’lemî li’l-Ma’bû’ât, 2001), 153.

<sup>20</sup> Ebü’l-Hüseyn b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim b. el-Haccâc, *Şahîh-i Müslim* (Riyad: Dâru Taybe, 2006), 1298 (No: 2822).

<sup>21</sup> Kazvînî, *el-İdâh*, 315.

<sup>22</sup> Mecdî Vehbe - Kâmil el-Muhendis, *Mu’cemu’l-mustalahâtîl-‘Arabiyye fi’l-luğa ve’l-edeb* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1984), 56.

<sup>23</sup> Fekîkî, *el-İktibâs mine’l-Kur’ânîl-Kerîm*, 15.

<sup>24</sup> Durmuş, “İktibas”, 22/52.

mıştır.<sup>25</sup> Emîl Bedî' Ya'kûb'un iktibas yapılan kaynaklar arasına Esfârî<sup>26</sup> da katması onun, Kur'ân haricindeki kutsal kitaplardan yapılan söz aktarımlarını da iktibas kavramı dâhilinde düşündüğü anlamına gelmektedir.

Emîl Bedî' bir iktibas kavramı türü olarak “el-ıktibâsu'l-istihlâlî” terimini “Müellifin iktibas edilmiş bir sözü ve kısa bir şiiri kitabının başında veya bölümlerinden her bir bölümün başına koymasındır.” şeklinde tanımlamıştır. Bunu, bir kitabına *Fıkhul-luġa'l-'Arabiyye ve haşâişuhâ* adını vererek kendisinin de uyguladığını belirtmiştir.<sup>27</sup> Emîl Bedî'in bu kavramı iktibas kavramından farklı bir tür olarak tanımladığı görülmektedir. Ayrıca netice itibarıyla iktibas ve el-ıktibâsu'l-istihlâlî kavramlarının aktarım işlevleri yönüyle ortak özelliğe sahip oldukları, ancak aktarım yaptıkları kaynaklar bakımından farklı nitelik içerdikleri anlaşılmaktadır.

Bazı güncel araştırmalarda ise iktibasın tanımına dair, Kur'ân'ın şiir olmaktan tenzih edilmesi sebebiyle âlimler tarafından net bir tanımının konulmadığı sonucuna ulaşıldığı belirtilmiştir.<sup>28</sup> Ancak bahsi geçen tanımlar dikkate alındığında mevcut tanımların Kur'ân'dan aktarımı iktibas olarak isimlendirdikleri görülmektedir.

Bu bilgilerden hareketle iktibas sözcüğünün sahip olduğu “ilim almak” manası ve terimle ilgili tanımlamalarda geçtiği üzere Kur'ân ve hadisten bazı kısımların başka sözler içinde kullanılması, kavramın söz aktarımı ile yakın bir ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kur'ân ve hadisten aktarımın yapılma şekilleri hakkında farklı uygulamaların ve görüşlerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Söz aktarımı ile yakın ilgisi olan diğer bir terim ise tazmin terimidir.

<sup>25</sup> Emîl Bedî' Ya'kûb, *Mevsû'atu 'ulûmi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2006), 2/373.

<sup>26</sup> Sıfır-Esfâr: Eski Ahit içindeki kitapların ismi olduğu belirtilmektedir. J. M. Gaudeul – R. Caspar, çev. Ali Erbaş, “Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusuna Klasik İslâmî Kaynakların Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 131-167, s. 166.

<sup>27</sup> Ya'kûb, *Mevsû'atu 'ulûmi'l-'Arabiyye*, 2/374.

<sup>28</sup> Zafer Akyüz, “Beyân ve Bedî' İlminde Tazmin Üslûbu”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (Haziran 2022), 353.

Bu terimlerin her ikisi de birer belâgat terimi olmakla birlikte işlev olarak benzerlikler taşıdıkları görülmektedir.

## 2.2. Tazmin (التَّضْمِينُ)

Nahiv, arûz, belâgat gibi ilimlerde kullanılan bir terim olarak öne çıkan tazmin kavramının tanımı ve örnekleri incelendiğinde onun, söz aktarımı yapılmasını sağlayan özellikler taşıdığı görülmektedir. Tazmin kelimesi, “đ-m-n” (ض-م-ن) kök harflerinden müteşekkil olup tef’îl babında bir mastardır. Sülâsî biçimi, dördüncü babda ضَمَّنَ - يَضْمُنُ - ضَمًّا şeklinde gelmekte ve sözlükte “güvence vermek, kefil olmak, ihtiva etmek” anlamlarını ifade etmektedir.<sup>29</sup> Bu kök anlamından hareketle söz aktarımının içinde kullanıldığı ifadeye katkısı ve söz aktarımını kullanan kişinin amacı arasında bağlantı kurulmak istendiğinde ifadenin şekil ve anlam bakımından gücünün, zenginliğinin artacağı sonucuna varmanın mümkün olduğu görülmektedir. Tef’îl babında çekimi ise ضَمَّنَ - يَضْمُنُ - ضَمًّا şeklinde yapılmakta ve sözlükte “ödetmek, tazmin ettirmek, bir şeyi başka bir şeyin içine koymak” gibi anlamlara gelmekte<sup>30</sup> olup söz aktarımı ile doğrudan ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz aktarımı esnasında, konuşanın kendi sözü içerisinde başka bir söz aktarılmış olmaktadır. Dil ilimleri içerisinde nahiv, arûz, bed’î gibi farklı disiplinlerde kullanımı olan tazmin teriminin bed’î ilmi kapsamındaki tanımının konumuzla ilgili olduğu görülmektedir. Bu tanıma göre tazmin, “başka birisinden yapılan bir alıntı ile sözü tezyin ve manayı tekit etmek”<sup>31</sup> biçiminde ifade edilmektedir. Dolayısıyla bir kimsenin sözü içerisinde başka birinin sözünün kullanılmasından, bu tür tazminin söz aktarımı ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilgi sebebiyle tazmin teriminin bed’î ilmindeki tarihsel sürecinin incelenmesinin, söz aktarımıyla ilişkisini daha açık ve anlaşılır hâle getireceği düşünülmektedir. Tazmin

<sup>29</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “đ-m-n”, 13/257; Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali el-Muqrî el-Feyyûmî, *el-Mişbalu'l-munîr fi ğaribi’ş-Şerhi'l-kebir*, thk. ‘Abdulazîm eş-Şenâvî (Kahire: Dâru'l-Ma’ârif, ts.), “đ-m-n”, 364; Mes’ûd Cubrân, *er-Râid* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1992), “đ-m-n”, 512.

<sup>30</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “đ-m-n”, 13/257; el-Feyyûmî, *el-Mişbalu'l-munîr fi ğaribi’ş-Şerhi'l-kebir*, “đ-m-n”, 364; Cubrân, *er-Râid*, “đ-m-n”, 512.

<sup>31</sup> Süleyman Koçak, *Kur'an'da Tazmin Üslubu* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2014), 57.

kavramının yukarıda bahsi geçen diğer ilimlerdeki tanımlarına ise çalışmamız kapsamıyla ilgili olmayan özellikler taşımaları sebebiyle ayrıntılı olarak yer verilmeyecektir.<sup>32</sup>

Tazmin terimini bedî' ilminde ilk olarak "Hüsnü't-tağmîn" ismiyle *Kitâbü'l-Bedî'* isimli eserinde İbnü'l-Mu'tez el-Abbâsî'nin (öl. 296/908) kullandığı görülmektedir.<sup>33</sup> İbnü'l-Mu'tez, hüsnü't-tazmin ismini başlık olarak kullanarak başlık altında doğrudan örneklerini paylaşmış ve herhangi bir tanımlama ya da açıklamada bulunmamıştır.

Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in (öl. 637/1239), tazmin terimini hasen ve ma'ib olarak iki türe ayırdığı görülmektedir. Ona göre et-tağmînü'l-hâsen, ayet ve hadislerle yapılan ve söze güzellik katan bir tazmin türüdür. O, bu türü kendi içinde küllî ve cüzî olarak iki kısma ayırmaktadır. Küllî kısmında ayet veya hadisler bütünüyle aktarılmakta; cüzî olanda ise ayet veya hadislerin bir kısmı söze dâhil edilmektedir.<sup>34</sup> Diğer tür olan et-tağmînü'l-ma'ibin ise et-tağmînü'l-isnâd olduğu belirtilerek onun iki şiir beyti veya kelâmın iki bölümü arasında gerçekleştiği, burada birinci kısımdan ikinciye yapılan isnadın bulunduğu, ilk kısmın ikinci kısım olmaksızın anlamının oluşmadığı ve bunun şiirin ayıplarından kabul edildiği açıklanmaktadır. Ancak İbnü'l-Esîr'in kendisi Kur'ân'da da bu kapsamda ayetlerin (örnek olarak Sâffât sûresi 51/53) bulunduğunu belirtmiş ve bu türü bir ayıp olarak kabul etmemiştir.<sup>35</sup>

Kazvînî tazmin kavramını, serika ile ilgili sanatlar kapsamında dile getirmiş ve onu "Başkasının şiirinden -belâgat âlimleri arasında meşhur değilse- sahibine dikkat çekilmesi yoluyla bir miktar şiirin tazmin edil-

<sup>32</sup> Nahiv ilminde "bir kelimenin başka kelimenin anlamını daha ifade etmesi" bakımından değerlendirilirken, beyan ilminde ise "uygun bir hâl takdir edilerek bir lafzın başka bir anlamı daha tazmin etmesi" şeklinde tanımlanmıştır. Arüz ilminde tazmin, "Bir beytin anlamının kendisinden sonra gelen beyitle tamamlanması" ve "kafiyenin veya kafiyeden önceki bir lafzın sonrasıyla ilişkili olması" şekillerinde tanımlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Koçak, *Kur'an'da Tazmîn Üslubu*, 52-58.

<sup>33</sup> Ebu'l-'Abbâs 'Abdullâh b. Muḥammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mutevekkil-'Alellah el-'Abbâsî İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, thk. 'İrfân Maṭracî (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Şekâfiyye, 2012), 81; Aladağ, *Arap Edebiyatında İktibâs Sanatı*, 29.

<sup>34</sup> Ebû'l-Feth Dîyâuddîn Naşrullâh b. Muḥammed b. Muḥammed eş-Şeybânî el-Çezeri İbnü'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâ'ir*, thk. Aḥmed el-Ḥûfî vd. (Kahire: Dâru'n-Nehda, ts.), 3/200.

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, 3/201.

mesidir.” şeklinde ifade etmiştir.<sup>36</sup> Kazvînî sunduğu örneklerde tazmin yapılan kısmı belirtmiş, ancak kendisinden aktarım yapılan kaynak şiirin aslını zikretmemiştir.<sup>37</sup> Meselâ aşağıdaki şiirde **فَبِاللَّهِ أَبْلُغُ مَا أُرْتَجِي \*\*\* وَبِاللَّهِ** kısmının tazmin olduğunu ifade etmiştir:

إِذَا ضَاقَ صَدْرِي وَخَفَّتْ الْعِدَى نَمَثَلْتُ بَيْتًا بِحَالِي يَلِيقُ

فَبِاللَّهِ أَبْلُغُ مَا أُرْتَجِي وَبِاللَّهِ أَدْفَعُ مَا لَا أُطِيقُ

*Düşmanlardan korkmuş bir hâlde göğsüm daraldığında, hâlimi uygun bir beyitle ifade ederim.*

*Allah'ın yardımı ile umduğuma ulaşıyorum, Allah'ın yardımı ile güç yetiremediğimi defederim/uzaklaştırırım.*

Bu noktada onun kimden tazmin yapıldığına dair bir bilgi vermediği görülmektedir. ‘Abdülmüteâl es-Saîdî (öl. 1966) ise bahsi geçen aynı şiirin ilk beytinin Abdülkâhir el-Bağdâdî’ye (öl. 429/1037-38) ait olduğunu ancak tazmin yapılan ikinci beytin sahibinin bilinmediğini zikretmiştir.<sup>38</sup> Kazvînî’nin tazmin kavramını meşruiyet sorunu içeren serika kavramı ile bağlantılı olarak zikretmesi, tazmin ve serika arasında benzer özellikler ya da yakınlıklar bulunduğu dair bir kanaatin zuhûr etmesine zemin oluşturmaktadır. Ayrıca yaptığı tanımdan hareketle Kazvînî’nin tazmini şiir ile sınırlı tuttuğu ve şiirinden aktarım yapılan şaire de dikkat çekilmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Ahmed Mustafa el-Merâgî (öl. 1371/1952), ‘*Ulûmü’l-belâğa* isimli eserinde tazmini, “Şairin şiirine, eleştirmenlerin ve belîğ kişilerin nezdinde meşhur olmasa bile başkasının şiirinden bir kısmını şiir sahibine dikkat çekerek tazmin etmesidir.”<sup>39</sup> biçiminde tanımlamaktadır. Merâgî, Ebû Zeyd’in satılığa çıkardığı kölenin ifadesini aktaran Harîrî’nin şu beytini tazmine örnek olarak vermiştir:

أَصَاعُونِي وَأَيَّ فَيَّ أَصَاعُوا

عَلَى آتِي سَأْتِشِدُ عِنْدَ بَيْعِي

<sup>36</sup> Kazvînî, *el-İdâh*, 316.

<sup>37</sup> Kazvînî, *el-İdâh*, 316.

<sup>38</sup> ‘Abdülmüteâl b. ‘Abdilvehhâb b. Ahmed es-Saîdî, *Buğyetu’l-İdâh li-telhîşi’l-miftâh fi ‘ulûmi’l-belâğa* (Kahire: Mektebetu’l-Âdâb ve Maḥbaatuhâ, 1999), 4/135.

<sup>39</sup> Ahmed Mustafa el-Merâgî, *‘Ulûmu’l-belâğa* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 374.

*Ancak satılacağı gün şunu okuyacağım, kıymetimi bilmediler, hem de nasıl bir yiğidin kıymetini bilmediler.*

Birinci mısranın Ebû Zeyd'in sattığı köleye ait olduğu, ikinci mısranın ise el-'Arcî lakaplı şair 'Abdullah b. 'Affân'a (öl. 96/714) ait olduğu belirtilmiş,<sup>40</sup> 'Arcî lakabının ise Mekke yolu üzerinde bir yer ismi olduğu zikredilmiştir.<sup>41</sup> Merâgî'ye göre tazmin edilen beytin orijinali şu şekildedir:

أَصَاعُونِي وَأَيَّ فَتَى أَصَاعُوا      لِيَوْمٍ كَرِيهَةٍ وَسِدَادٍ تُغَرِّ

*Kıymetimi bilmediler, hem de benim gibi savaş gününde düşman karşısında zayıf taraflarım örtecek bir yiğidin kıymetini bilmediler.*

Şiirin kendisinden bir mısra alınan ve meşhurluğu sebebiyle şairine dikkat çekilmeyen tazmine ise şu beyitler örnek verilmiştir:<sup>42</sup> (Kâmil)

فَدُّ قُلْتُ لَمَّا أَطْلَعْتُ وَجَنَاتُهُ      حَوْلَ الشَّقِيقِ الْغَضِّ رَوْضَةَ آسِ  
أَعْدَارُهُ السَّارِي الْعُجُولَ تَرَفَّقَنُ      مَا فِي وَفُوفِكَ سَاعَةً مِنْ بَأْسِ

*Onun yanakları yeni açmış gelincik etrafında mersin bahçesi (gibi tüyler) meydana gelmesini hızlandırdığında ben (o yeni yetişen tüylere) dedim ki: Ey gece yolcusu gibi acele eden şakak kılları, acele etme; senin biraz durmanda hiçbir sakınca yoktur.*

Bu şiirdeki son mısranın Ebû Temmâm et-Tâî'nin (öl. 231/846) aşağıdaki kasidesinden<sup>43</sup> tazmin edildiği ve meşhur olması sebebiyle işaret etmeye gerek duyulmadığı belirtilmiştir:<sup>44</sup> (Kâmil)

مَا فِي وَفُوفِكَ سَاعَةً مِنْ بَأْسِ      نَقْضِي حُقُوقَ الْأَرْبَعِ الْأُدْرَاسِ<sup>45</sup>

*Senin biraz durmanda hiçbir sakınca yoktur, (dur ki) izleri silinmiş evlerin hakkım ifa edelim.*

<sup>40</sup> İbrahim b. Muḥammed 'İsâmuḍḍin el-Ḥanefî İbn Arabşâh, *el-Aṭvel*, thk. 'Abdulḥamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001), 2/513.

<sup>41</sup> İbn Arabşâh, *el-Aṭvel*, 2/513.

<sup>42</sup> Merâgî, *Ulûmü'l-belâğa*, 375.

<sup>43</sup> Ḥabîb b. Evs b. Ḥâris eṭ-Ṭâî Ebû Temmâm, *Divânü Ebi Temmâm eṭ-Ṭâî*, thk. Muḥyiddîn Ḥayyât (b.y.: y.y., ts.), 172.

<sup>44</sup> Merâgî, *Ulûmü'l-belâğa*, 375.

<sup>45</sup> Divânında *نَقْضِي حُقُوقَ الْأَرْبَعِ الْأُدْرَاسِ* \*\*\* *تَقْضِي حُقُوقَ الْأَرْبَعِ الْأُدْرَاسِ* *مَا فِي وَفُوفِكَ سَاعَةً مِنْ بَأْسِ* biçiminde geçmektedir. Bk. Ebû Temmâm, *Divânü Ebi Temmâm eṭ-Ṭâî*, 172.

Tanımlar ve örnekler incelendiğinde genel yönelimin, tazminin şiirler arasında bir söz aktarımı olduğu yönünde şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu sonuçtan hareketle ıstılah sözlüklerinde yer alan tanımların birçoğunda, tazmin kavramının şiir ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Dolayısıyla tazmin teriminin günümüzde artık sadece şiir aktarımlarını ifade ettiği sonucuna varmak mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte tazmin kavramının hâlâ tedavülde olduğu ve bir bed'î terimi olarak kullanılmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu ise söz aktarımının sanatsal bakımdan bir önemi haiz olduğu ve sanat erbabı tarafından ilgi görmeye devam ettiği anlamına gelmektedir.

Çalışmamız kapsamında incelediğimiz ve söz aktarımı ihtiva eden diğer bir terim ise irsâl-i mesel terimidir.

### 2.3. İrsâl-i Mesel (إِرْسَالُ الْمَثَلِ)

Bed'î ilmi sanatlarından olan irsâl-i mesel kavramı, bir atasözü veya özlü sözün şiir veya nesirde yani bir kelâm içinde manaya uygun şekilde aktarılmasıdır. Dolayısıyla daha önceden şekillenmiş bir ifadenin söz içerisinde yeniden kullanılmasını sağlayan bu kavram, bir söz aktarımını gerçekleştirir. İrsâl-i mesel (إِرْسَالُ الْمَثَلِ) ibaresi, “r-s-l” (ر-س-ل) fiilinin if'âl babından mastarı olan ve “gönderme, sevk etme, iletme” anlamlarına<sup>46</sup> gelen irsâl sözcüğü ile “m-s-l” (م-ث-ل) fiilinin mastarı olan ve “kendisiyle darb-ı mesel verilen, atasözü, özdeyiş, özellik, benzerlik, özlü söz” anlamlarını<sup>47</sup> içeren mesel kelimesinin terkibinden meydana gelmekte ve “mesel getirmek, mesel vermek” manasını<sup>48</sup> ihtiva etmektedir. Sözcük anlamlarının da ifade ettiği üzere bu terkipten, önceden zikredilmiş bir sözün tekrar ifade edildiği anlaşılmakta ve böylece söz aktarımı gerçekleşmektedir. Terim olarak ilk defa Ebû Mansûr es-Seâlibî (öl. 429/1038) tarafından zikredildiği ancak tanımının yapılma-

<sup>46</sup> Ebû Naşr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh: Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Muḥammed Muḥammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), “r-s-l”, 4/1709; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “r-s-l”, 11/285; İbrahim Mustafa vd, *el-Mu'cemu'l-vasîf* (Kahire: Mektebetu's-Şurûki'd-Duvelîyye, 2004), “r-s-l”, 344.

<sup>47</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, “m-s-l”, 5/1617; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “m-s-l”, 11/612; İbrahim Mustafa vd, *el-Mu'cemu'l-vasîf*, “m-s-l”, 613; Maṭlûb, *Mu'cemu'l-muştalahâti'l-belâğîyye*, 3/85.

<sup>48</sup> Ahmet Bulut, “Emşâlu'l-Ḳur'ân”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 46.

diği, yalnızca örneklerin serdedildiği görülmektedir.<sup>49</sup> Terim anlamı hususunda İbn Hicce el-Hamevî (öl. 837/1434), irsâl-i mesel teriminin bedî ilminde latif bir tür olduğunu ve “şairin herhangi bir beytinde bir hikmet, bir na’t veya kendisiyle misal vermenin güzel olacağı bir şeyi mesel formunda getirmesinden ibaret” olduğunu zikretmiştir.<sup>50</sup> O, bu konuda birçok örnek zikretmiş olup Kur’ân’dan كَاشِفَةً<sup>51</sup> “Onu Allah’tan başka açığa çıkaracak yoktur.” ayetini; Hz. Peygamber’in 52 مِّنْ حُجْرٍ مَّرْتِينٍ “Mümin bir delikten iki kez sokulmaz.” ve 53 الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ “Kişi sevdiği ile beraberdir.” hadislerini ve şiirden Ebû Temmâm’ın, 54 كَرَمِ الطَّبَاعِ “Sende olana ekleme yapmaksızın kendini tasvir edersen, bu karakterin asilliğindedir.” beytini paylaşmıştır.<sup>55</sup>

Kur’ân ayetlerinin söz içinde mesel kabilinden dile getirildiği ve bu durumu açıklayan bazı müelliflerin de bu mesel ile ilgili ayeti eserinde zikrettiği görülmektedir. Buna örnek olarak yarının yakın bir zaman olduğu, şair (Kurâd b. Ecda‘) tarafından فَإِنَّ يَكُ صَدْرُ هَذَا الْيَوْمِ وَلِيَّ فَإِنَّ عَدَا لِنَاظِرِهِ<sup>56</sup> “Eğer bugün geçmişse, yarın da onu bekleyene yakındır.” şiiri ile ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Beyitteki altı çizili kısma 58 الْيَسَّ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ “Gün doğması yakın değil mi?” ayeti mana bakımından yakın bir ayet olarak verilmiştir.<sup>58</sup>

Bunun yanında kötü görülen durumların veya sıkıntıların akabinde

<sup>49</sup> Ebû Mansûr ‘Abdulmelik b. Muḥammed b. İsmâîl eš-Şeâlibî, *Yetimetu’l-dehr fi meḥâsini ehli’l-aşr*, thk. Mufid Muḥammed Kumeÿḥa (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 1/245-249; Maṭlûb, *Mu’cemu’l-muştalahâti’l-belâġiyye*, 1/92.

<sup>50</sup> İbn Hicce, *Hizânetu’l-edeb*, 2/125.

<sup>51</sup> en-Necm 53/58.

<sup>52</sup> Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Şaḥîḥu’l-Buhârî* (Dımaşq-Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 2002), 1532 (No. 6133).

<sup>53</sup> Buhârî, *Şaḥîḥu’l-Buhârî*, 1541 (No. 6169).

<sup>54</sup> Ebû Temmâm, *Divânu Ebî Temmâm et-Tâi*, 195; Ebû Muḥammed Zekiyyuddîn ‘Abdulazîm ‘Abdusselâm b. ‘Abdulvâhid b. Zâfir el-Mısrî İbn Ebû’l-İşba’, *Tahrîru’t-tahbîr fi şinâ’ati’ş-şîri ve’ne-şr ve beyâni’r-câzi’l-Kur’ân*, thk. Hıfînî Muḥammed Şeref (Kahire: Lecnetu İhyâi’t-Turaşî’l-İslâmî, 1963), 219.

<sup>55</sup> İbn Hicce, *Hizânetu’l-edeb*, 2/125; Maṭlûb, *Mu’cemu’l-muştalahâti’l-belâġiyye*, 1/96.

<sup>56</sup> Ebu’l-Faḍl Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. İbrâhîm en-Nisâbüri el-Meydânî, *Mecma’u’l-emşâl*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn Abdulḥamid (b.y.: Multekâ Ehli’l-Eşer, ts.), 1/70.

<sup>57</sup> Hûd 11/81.

<sup>58</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Ḳayrevânî el-Husrî, *Zehru’l-âdâb ve şemeru’l-elbâb*, thk. Şalahaddin el-Hevârî (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, 2001), 4/223.



iyi şeylerin olabileceğine dair aşağıdaki şiir ve bu minvaldeki manayı içeren ayet, kaynaklarda şu şekilde aktarılmıştır:<sup>59</sup>

خَارَ لَكَ اللهُ وَأَنْتَ كَارُهُ      كَمْ مَرَّةً حَفَّتْ بِكَ الْمَكَارُهُ

*Kaç kez sıkıntılar sardı etrafını, sen isteksizken Allah sana hayır verdi.*

Bu şiire ayetin şu kısmının mukabil olarak verildiği zikredilmiştir: *فَعَسَىٰ*<sup>60</sup> “Sizin hoşlanmadığımız bir şeyde Allah pek çok hayır yaratmış olabilir.”<sup>61</sup>

Emîl Bedî’ Ya’kûb, irsâl-i mesel teriminin darb-ı mesel olarak da isimlendirildiğini belirtmiş, onun “mesel veya mesel yerine geçebilecek hikmetli söz” anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>62</sup> O, bu bedî’ sanatı türünün Mütenebbî’nin şiirlerinde çokça bulunduğunu zikretmiştir.<sup>63</sup>

İbn Ma’sûm el-Medenî (öl. 1120/1708), irsâl-i mesel başlığı altında gerek Kur’ân’dan, gerek hadislerden, gerekse şiirlerden çokça örnekler paylaşmıştır.<sup>64</sup> Ayrıca o, meşhur ismi İbn Ebü’l-İsba’ olarak belirtilen<sup>65</sup> Ebû Muhammed el-Mısri’nin (öl. 654/1256) *el-Emsâl* isimli bir eseri olduğunu ve orada mesellerin kullanımını hakkında çeşitli yönlerden sayısal analizlerin yapıldığını belirtmiştir.<sup>66</sup> Bu durum ise bize mesellerin Arap dilindeki kullanım alanının genişliği ve çokluğu hakkında fikir vermektedir. Bir söz aktarım türü olması kabilinden değerlendirildiğinde ise söz aktarımının Arap dilindeki yeri ve işlevinin büyüklüğü hususunda işaretler taşımaktadır.

Nitekim sözcük anlamı “mesel vermek” manasını<sup>67</sup> içeren irsâl-i mesel kavramının, birbirinden farklı detaylara sahip terim anlamlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda zikredilen terim anlamlarından hareketle bu kavramın kapsayıcı bir tanımı “şiir veya düzyazı içerisin-

<sup>59</sup> Husrî, *Zehru’l-âdâb ve şemeru’l-elbâb*, 4/225.

<sup>60</sup> Husrî, *Zehru’l-âdâb ve şemeru’l-elbâb*, 4/225.

<sup>61</sup> en-Nisâ 4/19.

<sup>62</sup> Ya’kûb, *Mevsû’atu ‘ulûmi’l-‘Arabiyye*, 1/374.

<sup>63</sup> Ya’kûb, *Mevsû’atu ‘ulûmi’l-‘Arabiyye*, 1/374.

<sup>64</sup> Sadreddin ‘Alî Hân b. Nizâmeddin Ahmed b. Muhammed el-Huseynî İbn Ma’sûm, *Envâru’r-rebî’ fî envâ’i’l-bedî’*, thk. Hâdî Şukr (Necf: Matba’atu’n-Nu’mân, 1979), 2/59-149.

<sup>65</sup> İsmail Durmuş, “İbn Ebü’l-İsba’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/467.

<sup>66</sup> İbn Ma’sûm, *Envâru’r-rebî’*, 2/117.

<sup>67</sup> Bulut, “Emsâlul-‘Kur’ân”, 46.

de, bilinen bir sözün mesel olarak kullanılması” şeklinde oluşturulabilir. Nitekim irsâl-i mesel sanatında kullanılan söz, yeni bir ifade olmaktan ziyade daha önce zikredilmiştir ve bilinir hâle gelmiştir. Bu ise aslında mevcut bir sözün aktarıldığını göstermekte olup konumuz olan söz aktarımıyla ilgisini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu kullanımın kadim bir kullanım olmasının yanında sık kullanılan bir üslup olması, söz aktarımının farklı tezahürünü göstermekle birlikte söz aktarımının insan hayatındaki önemli ve işlevsel konumuna da işaret etmektedir.

### 3. İktibas, Tazmin ve İrsâl-i Mesel Kavramlarının Söz Aktarım Kaynakları Bakımından Karşılaştırmalı Analizi

Râzî'nin yaptığı tanımda<sup>68</sup> da görüldüğü gibi, iktibas sadece Kur'ân'dan yapılan söz aktarımlarını içermektedir.<sup>69</sup> Bununla birlikte onun Kur'ân'dan yapılan iktibasa verdiği örnekte, Kur'ân ayetinin yalnızca bazı kısımlarının iktibas edildiği dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Râzî'nin zikrettiği iktibas bulunan ifade ile ayet metni karşılaştırıldığında, ayetin tümünün birebir aktarılmadığı ancak ayet metnindeki bazı sözcüklerin dizilişi ve kullanımı bakımından bir benzerlik taşıdığı fark edilmektedir. Kazvînî'nin ise iktibasa dair paylaştığı Harîrî'nin sözünde<sup>70</sup> yer alan *إِلَّا كَلَمَحِ الْبَصْرِ أَوْ أَقْرَبُ* kısmının, Nahl Sûresi 16/77. ayetindeki *إِلَّا كَلَمَحِ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ*<sup>71</sup> ..., “...göz açıp kapama gibi veya daha az bir zamandan ibarettir” kısmı ile büyük bir benzerlik içerdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada yapılan tanımlar ve verilen örneklerden hareketle iktibasın Kur'ân ayetlerini kaynak olarak ihtiva ettiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Kazvînî bunun yanında yaptığı iktibas tanımına uygun olarak Kur'ân ayetlerinden yapılan iktibas örneklerinin haricinde hadis met-

<sup>68</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, 173.

<sup>69</sup> Râzî'nin tanımında yer almamasına rağmen konuya dair verdiği örnekler arasında hadis metninden iktibas yapılan ifadeler bulunmaktadır. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, 173.

<sup>70</sup> Kazvînî, *el-İdâh*, 312.

<sup>71</sup> en-Nahl 16/77.

ninden de bir örnek paylaşmıştır.<sup>72</sup> Sâhib b. Abbâd'ın şu sözü, onun bu konudaki paylaşımıdır.<sup>73</sup>

قَالَ لِي: إِنَّ رَقِيبِي سَيِّئُ الْخُلُقِ فَدَارِهِ  
قُلْتُ: دَعْنِي، وَجْهَكَ الْجَنَّةُ حُفَّتِ بِالْمَكَارِهِ<sup>74</sup>

“Bana, ‘Beni gözeten kötü huyludur o yüzden onu idare et’ dedi, ‘Bırak beni, senin yüzün meşakkatlerle sarılmış bir cennettir.’ dedim.”<sup>75</sup>

Kazvînî, bu sözde <sup>76</sup>حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ “Cennet meşakkatlerle çevrelenmiş, cehennem ise şehvetlerle sarılmıştır.” hadisinin lafzından iktibas yapıldığını belirtmektedir.<sup>77</sup> Dolayısıyla iktibas kavramı çerçevesinde hadis metinlerinin de bir söz aktarımı kaynağı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan bazı modern dönem kaynaklarındaki iktibas tanımının<sup>78</sup> neredeyse her tür sözün aktarılmasına imkân verecek şekilde yapılmış olması, kavramın muhtevastaki kaynağı belirsizleştirecek derecede genişletmektedir. Bu durum ise farklı kavramlar arasındaki sınırı ortadan kaldırmakla birlikte kavramın anlaşılabilirliğine de zarar verecek bir sonucu meydana getirmektedir. Nitekim tüm söz aktarım kaynaklarını ihtiva eden bir kavram gerek iktibas gerekse tazmin kavramlarını doğrudan kapsamış olmakta ve aralarındaki farkın tespitini zorlaştırmaktadır.

İbnü'l-Esîr'in tazmin kavramı ile ilgili açıklamalarında,<sup>79</sup> bu kavram kapsamında ayet ve hadislerin aktarıldığı görülürken, gerek Kazvînî'nin tanımında<sup>80</sup> gerekse Merâgî'nin tanımında<sup>81</sup> aktarılan sözün kaynağının şiiirle sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum ise kavramın kaynağı hususunda iki farklı görüş bulunduğunu göstermektedir. Bu görüşlerin ilki İbnü'l-Esîr ve Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî (öl. 733/1333)

<sup>72</sup> Kazvînî, *el-İdâh*, 312.

<sup>73</sup> Kazvînî, *el-İdâh*, 314.

<sup>74</sup> İbrahim Şemsuddîn beytin bir remel parçası olduğunu ancak kaynağını bulamadığını not etmektedir. Bk. Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, 314.

<sup>75</sup> Sâhib b. Abbâd, *Divânı Şâhib b. 'Abbâd*, 153.

<sup>76</sup> Müslim b. Haccâc, *Şahîh-i Müslim*, 1298 (No: 2822).

<sup>77</sup> Kazvînî, *el-İdâh*, 315.

<sup>78</sup> Vehbe - Kâmil el-Muhendis, *Mu'cemu'l-mustalahât-il-'Arabiyye*, 56.

<sup>79</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâir*, 3/200.

<sup>80</sup> Kazvînî, *el-İdâh*, 316.

<sup>81</sup> Merâgî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 374.

gibi kavramı Kur'ân ve hadisten iktibas yapılmasını kapsayacak şekilde tanımlayanların görüşüdür. Diğeri ise İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064), Ebû Tâhir el-Bağdâdî, Ebü'l-Abbâs eş-Şerîşî (öl. 619/1222), Muhammed 'Alî el-Cürcânî, Kazvînî gibi tazmin kavramını şiirden yapılan iktibas ile sınırlayarak tanımlayanların görüşüdür. Bu iki görüşe dair yapılan çalışmalar dikkate alındığında tazmin kavramının daha çok şiir metninden yapılan söz aktarımlarını ifade ettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu sebeple tazmine dair örneklerin azami olarak şiirlerden meydana gelmesi de doğal bir durum olarak bunu desteklemektedir. Daha önceden de zikredilen ve Ebû Zeyd'in satılığa çıkardığı kölenin ifadesini aktaran Harîrî'nin şu beyti, bu kapsamda tazmine örnek olarak verilen şiirlerden biridir.<sup>82</sup>

عَلَىٰ أَنِّي سَأُنْشِدُ عِنْدَ بَيْعِي      أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَتَىٰ أَضَاعُوا

*Ancak satılacağım gün şunu okuyacağım, kıymetimi bilmediler, hem de nasıl bir yığıdın kıymetini bilmediler.*

Birinci mısranın Ebû Zeyd'in sattığı köleye ait olduğu, ikinci mısranın ise el-'Arcî lakaplı<sup>83</sup> şair 'Abdullah b. 'Amr. 'Usman b. 'Affân'a ait olduğu belirtilmiştir.<sup>84</sup> Merâgî'ye göre tazmin edilen beytin orijinali ise şu şekildedir:

أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَتَىٰ أَضَاعُوا      لِيَوْمِ كَرْبِهَةَ وَسَدَادِ ثَعْرٍ

*Kıymetimi bilmediler, hem de benim gibi savaş gününde düşman karşısında zayıf taraflarını örtecek bir yığıdın kıymetini bilmediler.*

İrsâl-i mesel kavramına dair İbn Hicce ve İbn Ma'sûm'un yaptıkları tanımında<sup>85</sup> aktarılan sözün mesel formunda olması şartının temel alındığı, kaynak bakımından bir sınırlamaya gidilmediği anlaşılmaktadır. Bu durum, verdikleri örnekler incelendiğinde de kendini göstermektedir. Nitekim bu konuya dair Kur'ân'dan <sup>86</sup>“Onu Allah'tan

<sup>82</sup> Merâgî, 'Ulûmü'l-belâğa, 374.

<sup>83</sup> 'Arcî lakabının Mekke yolu üzerinde bir yer ismi olduğu zikredilmiştir. Bk. İbn Arabşâh, *el-Aṭvel*, 2/513.

<sup>84</sup> İbn Arabşâh, *el-Aṭvel*, 2/513.

<sup>85</sup> İbn Hicce, *Hizânetu'l-edebe*, 2/125; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rebî'*, 2/59.

<sup>86</sup> en-Necm 53/58.

*başka açığa çıkaracak yoktur*” ayeti; Hz. Peygamber’in *لَا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ حُجْرٍ* “Kişi sevdiği ile beraberdir.” hadisleri ve şiirden ise Ebû Temmâm’ın<sup>89</sup> *فَلَوْ صَوَّرَتْ* “Sende olana ekleme yapmaksızın kendini tasvir edersen, bu, karakterin asıllığındendir.” beyti örnek verilmektedir.<sup>90</sup>

Emîl Bedî’ Ya’kûb’un da irsâl-i mesel teriminin tanımını verirken onun “mesel veya mesel yerine geçebilecek hikmetli söz” anlamında kullanıldığını ifade etmesi,<sup>91</sup> bu kavramın kaynağının bir alanla sınırlanmadığını açıklayan bilgilerden bir diğeridir. Bunun dışında o, bu bedî sanatı türünün özellikle Mütenebbî’nin şiirlerinde çokça bulunduğunu zikrederek bu ifade biçiminin şair tarafından gördüğü teveccühe de işarette bulunmuştur.<sup>92</sup>

## Sonuç

Arap dilinde bedî’î bir ifade biçimi olarak zikredilen iktibas, tazmin ve irsâl-i mesel kavramlarının söz aktarımında buldukları kaynaklar bakımından benzer bir nitelik taşıdıkları görülmektedir. Gerek sözcük gerek terim anlamları gerekse bu kavramlar kapsamında verilen örnekler incelendiğinde, söz konusu kavramların her biri için söz aktarım kaynakları bakımından ayırt edici bir yaklaşımın meydana geldiği anlaşılmıştır. Bu konuda iktibas kavramının söz aktarım kaynağının Kur’ân ve hadis metinlerinden, tazmin kavramının söz aktarım kaynağının şiirlerden, irsâl-i mesel kavramının söz aktarım kaynağının ise hem Kur’ân ve hadis metinleri hem de şiirler ve diğer toplum içinde yerleşik kullanımlardan meydana geldiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu ise iktibas ve tazmin kavramlarının daha özel ve belirgin bir söz aktarım kaynağı alanına sahip olduklarını gösterirken irsâl-i mesel kavramının

<sup>87</sup> Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî*, 1532 (No. 6133).

<sup>88</sup> Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî*, 1541 (No. 6169).

<sup>89</sup> Ebû Temmâm, *Divânu Ebi Temmâm et-Ṭâi*, 195; İbn Ebû’l-İşba’, *Tahîru’l-tahîr*, 219.

<sup>90</sup> İbn Hicce, *Hiżânetu’l-edeb*, 2/125; Maçlûb, *Mu’cemu’l-muşalahâti’l-belâğiyye*, 1/96.

<sup>91</sup> Ya’kûb, *Mevsû’atu ‘ulûmi’l-‘Arabiyye*, 1/374.

<sup>92</sup> Ya’kûb, *Mevsû’atu ‘ulûmi’l-‘Arabiyye*, 1/374.

daha geniş ve kapsamlı bir söz aktarım kaynağı alanını kullanabildiğini göstermektedir.

### Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 5. Baskı., 2009.
- Akşehirli, Soner. “Söz Edimleri Kuramı Açısından Kurgusal Anlatı Metinlerinde Söz Aktarımı”. *Journal of Turkish Studies* 6 (2011), 143-162. <https://doi.org/DOI:http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.1857>
- Akyüz, Zafer. “Beyân ve Bedî’ İlminde Tazmin Üslûbu”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (Haziran 2022), 325-357.
- Aladağ, Mehmet Şirin. *Arap Edebiyatında İktibâs Sanatı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *Şâhihu’l-Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 2002.
- Bulut, Ahmet. “Emsâlu’l-‘Kur’ân”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (1991), 41-49
- Cevherî, Ebû Naşr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcu’l-luğa ve şihâhu’l-‘Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru’l-Hadis, 2009.
- Cubrân, Mes’ûd. *er-Râid*. Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 7. Baskı, 1992.
- Çakır, Yunus. *Arap Dilinde Söz Aktarım Yolları ve Problemleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Durmuş, İsmail. “İbn Ebû’l-İsba’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Durmuş, İsmail. “İktibas’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Temmâm, Hâbib b. Evs b. Hâris eṭ-Ṭâî. *Dîvânü Ebî Temmâm eṭ-Ṭâî*. thk. Muhyiddîn Hayyât. b.y.: y.y., ts.
- Fekîkî, ‘Abdulhâdi. *el-İktibâs mine’l-‘Kur’ânî’l-Kerîm fi’ş-şîri’l-‘Arabî*. Dımaşk: Dâru’n-Nemîr, 1996.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali el-Muqrî. *el-Miṣbahü’l-munîr fi*

- ğarîbi's-Şerhi'l-kebir*. thk. 'Abdulazîm eş-Şenâvî. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Baskı, ts.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Çayrevânî. *Zehru'l-âdâb ve şemeru'l-elbâb*. thk. Şalaḥaddin el-Hevârî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2001.
- İbn Arabşâh, İbrahim b. Muḥammed 'Isâmuddîn el-Ḥanefî. *el-Atvel*. thk. 'Abduḥamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn Ebü'l-'İsba', Ebû Muḥammed Zekiyyuddîn 'Abdulazîm 'Abdusselâm b. 'Abdulvâhid b. Zâfir el-Mısrî. *Tahrîru't-tahbir fi şinâ'ati's-şiri ve'n-neşir ve beyânî 'icâzi'l-Çurân*. thk. Hıfînî Muḥammed Şeref. Kahire: Lecnetu İḥyâi't-Turaşi'l-İslâmî, 1963.
- İbn Hicce, Ebu'l-Meḥâsin Taḳıyyuddîn Ebû Bekr b. 'Alî b. 'Abduḫâl el-Ḥamevî. *Hiżânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*. thk. Kevkeb Deyâb. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 2. Baskı, 2005.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlû'd-dîn Muḥammed b. Mükerrrem b. 'Ali b. Aḫmed el-Enşârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Ma'sûm, Sadreddîn 'Alî Hân b. Nizâmeddîn Aḫmed b. Muḥammed el-Ḥuseynî el-Medenî. *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*. thk. Hâdî Şukr. 7 Cilt. Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1979.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Fetḫ Diyâuddîn Naşrullâh b. Muḥammed b. Muḥammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meşelu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Aḫmed el-Ḥûfî vd. 4 Cilt. Kahire: Dâru'n-Nehḫa, t.s.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebu'l-'Abbâs 'Abduḫâl b. Muḥammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mutevekkil-'Alellah el-'Abbâsî. *Kitâbu'l-Bedî'*. thk. 'İrfân Maṭracî. Beyrut: Muessesetu Kutubi's-Şekâfiyye, 2012.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-vasîf*. Kahire: Mektebetu's-Şurûki'd-Duveliyye, 4. Baskı, 2004.
- Kazvînî, Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn el-Ḥaṭîb Muḥammed b. 'Abdurrahmân b. 'Umer b. Aḫmed eş-Şâfi'î. *el-İdâḫ fi 'ulûmi'l-belâĝa*. thk. İbrahim Şem-seddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.
- Koçak, Süleyman. *Kur'an'da Tazmîn Üslubu*. Ankara: İlahiyât Yay., 2014.

- Maṭlûb, Aḥmed. *Mu'cemu'l-muṣṭalahâti'l-belâgiyye ve teṭavvuruhâ*. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyyetu li'l-Mevsû'ât, 2006.
- Merâġî, Aḥmed Muṣṭafâ. *'Ulûmi'l-belâġa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Baskı, 1993.
- Meydânî, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *Mecma'u'l-emṣâl*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn Abdulḥamîd. b.y.: Multekâ Ehli'l-Eşer, ts.
- Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Ḥüseyn b. Müslim el-Ḳuṣeyrî en-Nîsâbûrî. *Şahîḥ-i Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Ṭaybe, 2006.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Faḥreddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin eṭ-Ṭaberistânî. *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i câz*. thk. Nasrullah Hacı Müfti Eroġlu. Beyrut: Dâru Şâdir, 2004.
- Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs eṭ-Tâlekânî. *Divânu Şâhib b. 'Abbâd*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî li'l-Maṭbû'ât, 2001.
- Saîdî, 'Abdülmüte'âl b. 'Abdilvehhâb b. Aḥmed. *Buġyetu'l-îdâḥ li-tellîṣi'l-miftâḥ fi 'ulûmi'l-belâġa*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb ve Maṭbaâtuhâ, 1999.
- Seâlibî, Ebû Mansûr 'Abdulmelik b. Muḥammed b. İsmâîl. *Yetîmetu'd-dehr fi meḥâsini ehli'l-aşr*. thk. Mufid Muḥammed Kumeyḥa. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.
- Vehbe, Mecdî - Kâmil el-Muhendis. *Mu'cemu'l-muṣṭalahâti'l-'Arabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2. Baskı, 1984.
- Ya'kûb, Emîl Bedî'. *Mevsû'atu 'ulûmi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2006.

## Summary

The fact that the terms *iqtibâs*, *taḍmîn* and *irsâl-i mathal*, which are among the rhetorical concepts of the Arabic language, contain common or similar features in terms of their sources, makes it difficult to understand the differences between these concepts, and the risk of confusing the concepts with each other arises from time to time. Our study aims to reveal these differences more clearly and to minimize the



obstacles to a healthy and accurate understanding of these forms of expression, which are frequently used in many areas of life.

Our study will be based on the “qualitative research method”, which is a method used in the field of linguistics in social sciences. The literature on the subject will be consulted with the “document analysis” method and the data obtained will subsequently be evaluated with the “content analysis” method. Afterwards, the related situations between the data will be examined.

Verbal transfer is the reuse of a word mentioned before the time of speech in another speech. *Iqtibās*, *tađmīn* and *irsāl-i mathal* are concepts that express verbal transfers made in this context and create an intersection area in terms of the source texts they contain.

One of these concepts, *iqtibās*, comes from the root “q-b-s” (ق-ب-س) meaning fire. It is stated that when used in the *ifti‘āl* pattern, it expresses the meaning of the flame of fire. When the definitions and examples given by Fakh̄r al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), al-Khatīb al-Qazwīnī (d. 739/1338) and Amīl Badī‘ Ya‘qūb are examined, it is seen that the citation is based on some parts of the Qur‘ān and hadith. The fact that they agree on its use in other words shows that the concept has a close relationship with verbal transmission.

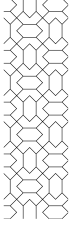
*Tađmīn*, another concept within the scope of the study, consists of the root letters “ḍ-m-n” (ض-م-ن) and is an infinitive in the *tafīl* form. In the *tafīl* pattern, it is conjugated as *صَمَّنَ-يُصَمِّنُ-تَصْمِيْنٌ* and in the dictionary it means “to make one pay, to make *tađmīn*, to put something into something else.” When the explanations of Ibn al-M‘utaz al-Abbāsī (d. 296/908), Ḍiyā‘ al-Dīn Ibn al-Athīr (d. 637/1239) and al-Qazwīnī are examined, it is understood that *tađmīn* is a verbal transfer between poems.

Another concept within the scope of the study, *irsāl-i mathal*, is the transfer of a proverb or aphorism in poetry or prose, that is, in a word, in accordance with its meaning. A comprehensive definition of this concept can be expressed as “using a known word as an *mathal* in poetry or prose” when based on the explanations of Abū Manṣūr

al-Tha'ālibī (d. 429/1038), Ibn Hıjjah al-Ḥamawī (d. 837/1434) and Amīl Badī' Ya'qūb. In addition, it is understood that the verbal transfers within the scope of the concept of irsāl-i mathal cover a wider area in terms of source than other concepts. Because the expression mentioned as a parable can sometimes be a verse or hadith text, and sometimes a proverb or idiom. This makes it difficult to detect the distinction between concepts. In other words, identifying the concepts correctly is possible by knowing from which sources the expressions in question are obtained and how they are used.

As a result, it is seen that the concepts of iqtibās, taḍmīn and irsāl-i mathal have a similar quality in terms of the sources they convey. When both the meanings of words and terms and the examples given within the scope of these concepts are examined, it is understood that a distinctive approach has emerged in terms of sources of verbal transfer for each of the concepts in question. In this regard, it has been concluded that the source of verbal transmission of the concept of iqtibās consists of the Qur'ān and hadith texts, the verbal transmission source of the concept of taḍmīn consists of poems, and the verbal transmission source of the concept of irsāl-i mathal consists of both the Qur'ān and hadith texts, poems and other established uses in society. This shows that the concepts of iqtibās and taḍmīn have a more specific and specific area of source of verbal transfer, while the concept of irsāl-i mathal can use a wider and more comprehensive area of source of verbal transfer.

Therefore, it is hoped that examining the examples of the use of these concepts in more detail and revealing the similarities and differences between them more clearly will largely eliminate the resulting conceptual confusion. In addition, planning the studies on this subject by dividing them into historical periods and then evaluating the information obtained about the periods holistically can ensure that the concepts are used within certain limits in the coming years.



# İBN RÜŞD'DE DUYUMSAMA

Averroes on Sensation

**Hatice GÖKTAŞ**

Arş. Gör. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye.

*Ph.D. Research Assistant, Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Islamic Philosophy Department, Yozgat, Türkiye.*

[hatice.goktas@yobu.edu.tr](mailto:hatice.goktas@yobu.edu.tr), ORCID: 0000-0001-7748-7134.

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

**Geliş Tarihi / Received:** 31 Mart / March 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Mayıs / May 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages: 307-332**

**Atrf / Citation:** Göktaş, Hatice. "İbn Rüşd'de Duyumsama [Averroes on Sensation]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 25 (Haziran / June 2024): 307-332.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1462220>

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

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

**Öz**

Bu çalışmada İbn Rüşd felsefesinde bilginin kaynaklarından biri olan duyular, duyumsamanın mahiyeti bağlamında incelenmiştir. İbn Rüşd'e göre duyumsama/duyusal idrak, akli bir varlık olarak tümel anlamın idrak edilme aşamasının başlangıcıdır. Kuvve halinde bulunan duyu güçleri duyusal idrak esnasında duyu nesnelere onları aktif hale getirmesiyle bilfiil hale gelirler ve duyumsama gerçekleşir. Duyular, duyu nesnelere kendilerini değil formlarını kabul ederler ve kabul ettikleri bu form ile kabul esnasında bir ve aynı şey olurlar. Çalışmada İbn Rüşd'e göre duyusal formun dış dünyadaki duyu nesnesine uygun olmama yani duyu yanılması nedenleri üzerinde durulmuştur. İbn Rüşd, duyu güçlerinin kendilerine ait nesnelere hakkında yanlışya uğramayacağını savunmaktadır. Dış dünyadaki duyu nesnesinde herhangi bir değişim söz konusu olmadığı için yanlış, nesnenin duyuda var olan formunda gerçekleşmektedir. Duyuda formun yanlış oluşturulmasının nedeni ise duyu gücünün, kendine özgü bir nesneyi değil de ortak duyu nesnesini idrak etmiş olmasıdır. Çalışmanın son kısmında modern epistemolojide duyusal bilgi olarak belirtilen duyuların kaynaklık ettiği önermelerin İbn Rüşd felsefesindeki yeri ve değerine değinilmiştir. İbn Rüşd'ün dış dünyanın gerçekliği üzerine kurduğu bir duyu teorisine sahip olduğu; bununla birlikte duyulara dayalı önermelerin gerçek anlamda bilgi seviyesinde olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* İslam Felsefesi, İbn Rüşd, Duyu Gücü, Duyusal Form, Gerçeklik, Duyu Verisi Yanılması, Duyusal/Algısal Önermeler.

**Abstract**

This study examined the senses, one of the sources of knowledge in Averroes' philosophy, in the context of the nature of sensation. According to Averroes, sensation/sensory perception is the beginning of comprehending the universal meaning that is an intellectual being. Sensory forces in potential become actual when sensory objects activate them during sensation. The senses accept the forms of the sense objects, not the objects themselves, and with this form they accept, they become the same thing during acceptance. The study focuses on the causes of sensory illusion for Averroes, that is, the lack of correspondence of the sensory form to the sensory object in the external world. Averroes argues that sensory powers cannot be mistaken about their objects. Since there is no change in the sense object in the external world, the illusion occurs in the form of the object that exists in the sense. The reason why the form in the sense is not suitable for the external world is that the sense power perceives the common-sense object, not its own sense object. In the last part of the study, the place and value of the propositions referred to as sensory knowledge in modern epistemology in the philosophy of Averroes are mentioned. Averroes has a sensory theory based on the reality of the external world, however, it has been concluded that propositions based on senses are not at the level of real knowledge.

*Keywords:* Islamic Philosophy, Averroes, Sensation, Sensational Forms, Reality, Sense-Datum Fallacy, Sensory/Perceptual Propositions.

## Giriş\*

Filozofların duyu güçleri ve akıl hakkındaki görüşleri onların sadece neyi bilgi olarak kabul ettiklerini belirlemekle kalmaz aynı zamanda aleme ve varlığa bakış açılarının, dünya görüşlerinin temelini oluşturur. Duyumsamanın niteliği her ne kadar günümüzde felsefeden ziyade nörobilimin çeşitli dalları tarafından incelense de maddesel olmayan işlevleri açısından duyu, duyum, duyumsama her zaman felsefeyi ilgilendirmeye devam edecektir. Etrafımızdaki varlıkları duyumsamamız ve algılamamız oldukça kolay, bir anda, zahmetsizce ve herhangi bir çaba gerektirmeden gerçekleşmesine rağmen bunun nasıl gerçekleştiğini açıklamamız bu kadar kolay olmamaktadır. Bunun nedenlerinden bir tanesi duyu ve algının insanın fiziksel durumlarıyla sınırlı olmaması; zihin durumlarına da işaret etmesidir. İbn Rüşd'ün duyu ve algı anlayışını ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışmamızda onun duyu ve algının nasıl gerçekleştiğinden duysal önermelerin bilgi değerinin olup olmadığına kadar temel felsefi sorulara verdiği cevaplar aranmıştır. Bunun yanı sıra duyumsama ve algılama ile ilgili duyularımızın bize her zaman doğru sonuçlar verip vermediği, duyumsamanın öznel mi nesnel mi olduğu, duyu nesnelinin zihnimizde mi yoksa dış dünyada mı oldukları gibi filozofları yüzyıllardır meşgul eden birçok probleme İbn Rüşd'ün bakış açısından yaklaşımak hedeflenmiştir. İbn Rüşd'e göre duyumsama ve algılama zihnin bilgiye ulaşmasında, aklın nesnesini kavramasında başka bir ifadeyle maddeden formun soyutlanmasında bir basamak görevi üstlenmektedir.

Duyular, İbn Rüşd'e göre bilginin kaynaklarından biridir. İbn Rüşd'e göre tümevarımsal yöntem çerçevesinde duysal algılar bizde deneysel önermeleri oluşturur; deneysel önermeler de bize tümel bilgiyi verir. Duyular, akli bir varlık olarak kavramların, maddelerinden tam soyutlanmış bir biçimde akılda oluşmasının zihinsel süreçteki başlangıç aşamasıdır. İbn Rüşd'ün bilgi felsefesinde duyular o denli öneme sahiptir ki İbn Rüşd, ilk önermeler de dahil olmak üzere bütün akledilirlerin duyular yoluyla elde edildiğini savunmaktadır.

\* Bu makale, Doç. Dr. Salih Yalın danışmanlığında Arş. Gör. Dr. Hatice Gökteş tarafından hazırlanan *İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi* başlıklı doktora tezi (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Şubat 2024) esas alınıp gözden geçirilerek hazırlanmıştır.

Çalışmamızda İbn Rüşd felsefesinde duyumsama birçok yönden tespit edilmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Duyu nesnelere nesnel gerçeklikleri, duyumsama esnasında öznedeki formel yansımaları, duyusal formdaki yanılısma ve duyusal verilerin doğruluk değeri makalenin sınırlarını oluşturmaktadır. Son olarak makalede duyumsama aracılığıyla elde edilen duyusal yargı ve önermelerin İbn Rüşd'e göre epistemik değeri belirlenmiştir.

### 1. Duyu Nesnelere İmkânı ve Gerçekliği

İbn Rüşd'e göre duyular (havâs) bilginin kaynaklarından biridir; ancak bilginin yegâne kaynağı duyular değildir. İbn Rüşd, duyumsama için "el-idrâkû'l-hissî, ihşâs, emrû hiss" ifadelerini kullanmaktadır ve ona göre duyumsama beş dış duyu gücü aracılığıyla gerçekleşmektedir. Genel olarak duyumsama beş duyudan birinin dış dünyada bulunan bir varlıkla bağ kurması demektir. Bu genel ifade İbn Rüşd'e göre kısmen doğru olmakla birlikte ona göre duyumsama bir çeşit etkilenme ve duyu nesnelere sayesinde duyularda gerçekleşen bir hareket ve bir tür değişimdir.<sup>1</sup>

Duyu güçleri, fiil halinde değil güç/kuvve halindedir ve etkin değil, etkilenime açıktır. Onları kuvveden fiile çıkaracak unsur duyu nesnelere dir.<sup>2</sup> Eğer duyu güçleri örneğin görme veya işitme etkin olsaydı duyu nesnelere olmadan kendi başlarına duyumsama fiilini gerçekleştirebilirlerdi. Dış dünyaya ihtiyaç duymadan gerçekleştirdiğimiz idrak türü duyusal idrak değil; akli idraktır. Nitekim akıl nesnesi dış dünyada değil de nefiste var olduğu için onu ne zaman düşünmek istersek o zaman dış dünyadan herhangi bir varlığa ihtiyaç duymadan düşünebiliriz.<sup>3</sup> Etkin olanın duyu nesnesi olması, duyumsanan nesnenin özne tarafından zihinde kurulmadığı aksine öznenin bağımsız bir gerçekliğinin olduğu anlamına gelmektedir ve bu durum duyu nesnelere nin, akıl nesnelere

<sup>1</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs li Aristu*, thk. İbrahim el-Garbî (Kartaca: Beytü'l-Hikme, 1997), 134.

<sup>2</sup> Ahmet Kamil Cihan, "İbni Rüşd'de Bilginin Kaynağı", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü* 17 (1994), 106-107.

<sup>3</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 140.

gibi nefiste var olan varlıklar olmadığına aksine onların dış dünyada var olduklarına işaret etmektedir. Duyumsamanın gerçekleşmesi için görme, işitme, dokunma, koklama ve tatma şeklindeki beş duyu gücünü fiil haline getiren ve kendisi de fiil halinde bulunan bir varlığın olması gerekir ki o da renk, ses, yüzey, koku ve tat olan duyu güçlerine özgü duyu nesnelere. Duyu nesnelere öznenin duyumsamasını harekete geçiren bir etkidir. Öyle ki dış dünyada herhangi bir renk olmazsa görme gerçekleşmez. Öncelikle rengin bilfiil olarak dış dünyada var olması ve onun görme gücüne etki etmesi gerekir ki görme dediğimiz duyumsama gerçekleşsün. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre duyu güçlerinin fiillerini gerçekleştirebilmeleri için etkin olan duyu nesnelere ihtiyaçları vardır. Bu durumu İbn Rüşd, tıpkı yanıcı bir maddenin yanması için yakıcı bir maddenin ona temas etmesi gerektiğine benzetir.<sup>4</sup> Bu durumu pamuk ve ateş üzerinden örneklersek pamuk duyu gücüne; ateş ise duyu nesnesine benzemektedir. Görme gücünün etkin hale gelip görebilmesi için etkin olan bir görme nesnesinin yani rengin görmeyi etkin hale getirmesi gerekir.

Duyumsamanın başlangıcında olduğu gibi nefis ilmi bağlamında "tümel anlam"ın (ma'kûlün) maddeden soyutlanması anlamında bilginin başlangıcı da yine duyu nesnelere. Tümel anlamlar duyu nesnelere içkin bir biçimde bulunur. Bu sebeple İbn Rüşd, duyu güçlerinden herhangi birine sahip olmayanın o yetiye dair tümel anlama da sahip olamayacağını ifade etmektedir. Örneğin doğuştan görmeyen bir kişinin renklerin tümel anlamını (ma'kûlünü) idrak etmesi de mümkün değildir ya da sağır birinin nağmelerin ve lafızların delalet ettiği tümel anlamı idrak edebilmesi söz konusu olamaz. Buna göre İbn Rüşd, bir duyusunu kaybeden kişinin o duyusuna dair bilgiyi de (akli bilgiyi, tümel anlamı) kaybedeceğini vurgulamaktadır.<sup>5</sup>

İbn Rüşd, dış dünyada bulunan duyusal bir varlığın onu duyumsa-

<sup>4</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 135.

<sup>5</sup> İbn Rüşd, *Nassu telhisi mantiki Aristo: Kitâbü'l-Anâlütiki's-sâni ev kitâbü'l-burhân*, thk. Gerard Ghamy (Cirâr Cihâmî) (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübânî, 1992), 5/422; İbn Rüşd, *Şerhu'l-burhân li Aristu ve telhisi'l-burhân*, thk. Abrurrahman Bedevî (Kuveyt: y.y., 1984), 414-415; İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba' de't-tabia'*, thk. Osman Emin (Kahire: Matba'atü'l-Halebi, 1958), 145.

yan kişiye göre var olduğu ve değişiklik arz ettiği düşüncesini reddetmektedir. Bunun yerine şeylerin nefsin dışında nesnel olarak var olduklarını kabul etmektedir. Onun duyuusal varlıkların dış dünyada öznenin bağımsız bir şekilde var olduğunu kanıtlama girişiminde olması onun “duyuusal varlığın gerçekliği” (hak) düşüncesini kabul ettiğini göstermektedir.<sup>6</sup> İbn Rüşd’e göre duyu nesnesi duyu gücünde bilfiil; duyu gücünden bağımsız olarak dış dünyadaki cisimde henüz duyumsanmamış biçimde bilkuvve olarak var olmaktadır. Bilkuvve duyu nesnesi demek İbn Rüşd’e göre oluş ve bozuluşu duyu gücü ile gerçekleşmeyen nesne demektir.<sup>7</sup> Buna göre İbn Rüşd’ün, gerek bilkuvve gerekse bilfiil duyu nesnelerinin varlıklarını ve gerçekliklerini kabul etmesi modern duyu teorileri bağlamında değerlendirildiğinde bir tür “gerçekçi duyu teorisine” sahip olduğu anlamına gelebilir.

Duyu nesnesi ile duyu güçleri birbirleri ile bağıntılıdır ve iki bağıntılılığın özelliklerinden biri “tam” ve “yarım”da olduğu gibi birlikte var olmalarıdır. İkisinden biri varsa diğeri de vardır; ikisinden biri ortadan kalkarsa diğeri de ortadan kalkar. Ne var ki, bazı bağıntılı şeylerde aynı anda var olma konusunda bir şüphe vardır. Aristoteles’e göre hareket ettiren duyu nesnelerinin varlığı zorunlu olarak hareket eden duyulardan önce gelir.<sup>8</sup> Bu durum bilgi nesnesinin bilgiden önce var olmasında da geçerlidir. İbn Rüşd de Aristoteles’in bu görüşüne bağlı olarak duyu nesnesinin varlığı ile onun duyumsanmasını birbirinden ayırt etmektedir. Duyu nesnesinin varlığı onu duyumsamaktan önce gelmektedir. Bu durumda herhangi bir duyu nesnesini duyumsamadığımızda o duyu nesnesinin olmadığını iddia edemeyiz. Ancak ortada herhangi bir duyu nesnesi bulunmazsa ona ilişkin bilfiil bir duyumsamadan da söz edilemez. Bilfiil duyumsama canlılığın varlığıyla birlikte bulunurken, duyu nesnesi canlılığın varlığından önce de bulunur.<sup>9</sup> İbn Rüşd duyu nesnesi-duyu gücü izafetinde birinin ilintisel (bilaraz) diğeri

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Tefsîrû mâ ba’de’t-tabîa’*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938), 1/445.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Şerhu’l-kebir li kitâbi’n-nefs*, 207.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2021), 1010b35-38.

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’l-Makûlât: Kategoriler Kitabı’nın Orta Şerhi*, çev. Salih Yahn (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 70.



özel (bizzat) olduğunu söylemektedir.<sup>10</sup> İbn Rüşd, bağıntılı şeylere ilişkin öncelik-sonralık konusundaki şüphenin onların kuvve ve fiil halleri dikkate alındığı zaman daha kolay çözülebileceğini savunmaktadır. Duyu gücü ve duyu nesnesi aynı anda bilkuvve veya aynı anda bilfiil olduğunda duyu nesnesinin önceliğinden bahsedilemez. Ancak duyu nesnesi bilfiil; duyu gücü bilkuvve olduğunda duyu nesnesinin önceliği söz konusudur.<sup>11</sup>

İbn Rüşd'e göre duyu nesnesi ile cisim birbirinden farklı şeylerdir ve aralarında bağıntılı bir ilişki vardır: Cisim tözdür; duyu nesnesi ise edilgisel bir nitelik (keyfiyyetün infi'âliyyetün).<sup>12</sup> İbn Rüşd'e göre duyu nesnelere ile cisimlerin aynı şey olduklarını zannetmemizin sebebi bazen ayırım/fasıl ile edilgisel niteliklerin birbirine karıştırılabilmesidir. O, duyu nesnesinin cisimle birlikte bulunmasından ötürü duyu nesnesi yok olduğu zaman cismin de yok olacağı düşüncesinin giderilmesi gereken bir kuşku olduğunu dile getirmektedir.<sup>13</sup> Örneğin dokunma duyusunun nesnesi olan sıcaklığın ateşin ayrımı olduğu düşünülür. Bu nitelik ortadan kalktığı zaman da ateşin ortadan kalkacağı zannedilir. Halbuki sıcaklık burada tözsel bir ayırım değildir; dolayısıyla sıcaklığın yok olmasıyla ateş ortadan kalkmaz. Ateş ancak ateş formunun yok olmasıyla yok olur.<sup>14</sup> Diğer yandan töz olan cismin zıddı, daha azı veya daha çoğundan bahsedilemezken;<sup>15</sup> bir nitelik olan duyu nesnelere siyah-beyaz, acı-tatlı, sıcak-soğuk gibi karşıtları bulunur. Bu karşıtlar aynı zamanda duyu nesnelere sınırır.<sup>16</sup> Bu sınır aralığında duyu nesnelere daha sıcak veya daha soğuk gibi daha azından ve daha çoğundan bahsedilebilir.

Aristoteles duyu verilerinin öznelliğini savunan bazı Antik Yunan filozoflarını eleştirmiştir. İbn Rüşd de duyu verilerinin nesnelliği ko-

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Tefsîrîü mâ ba' de'r-tabîa'*, 1942, 2:617-618.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*, 70.

<sup>12</sup> Edilgisel niteliğin töz ile ilişkisinde ayrıntılı bilgi için bk. Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, 210-212.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*, 68-71.

<sup>14</sup> Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, 112-113.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*, 40-42.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Parva Naturalia (Doğa Üzerine Kısa Yazılar)*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 445-b 28-29.

nusunda Aristoteles'i takip ederek onun eleştirilerine yaptığı şerhlerle duyu verilerinin nesnellğine vurgu yapmıştır: “Bazı insanlar, duyu nesnelere duyumsanmaları sonucu elde edilen şeyin o kişiye özel olduğunu iddia ettiler. Bu filozoflar, bazı insanların bazı yiyecekleri tatlı bazı insanların da aynı yiyecekleri acı olarak tatmalarından dolayı duyu nesnelere kendilerinde nesnel bir gerçekliklerinin olmadığını dile getirdiler. Ayrıca onlar duyu verilerinin öznelliğini belirtmek için bir insana eziyet veren bir şeyin başka bir insana haz vermesini ve bunun yanı sıra bir insanın bazen duyumsadığı bir şeyin zannettiği gibi olmamasını örnek vermişlerdir. Bundan dolayı duyu nesnelere nesnel bir gerçekliğinin olmadığını, söz konusu duyumsamanın duyumsayan özne sayesinde ortaya çıktığını belirtmişlerdir.”<sup>17</sup> İbn Rüşd'e göre bu çıkarımlar yanlıştır ve bizleri kesin bilginin imkânsızlığına götürmektedir.

Diğer taraftan Aristoteles kesin bilginin duyu ile elde edilmesi anlayışını savunan Demokritos, Empedokles ve Parmenides'i bu görüşleri sebebiyle eleştirmiştir. İbn Rüşd de bu filozofların aklın, duyu olduğu anlayışını eleştirmiştir. Bu görüşte olan filozoflar kesin bilginin duyumsama ile elde edileceğini zannetmişler ve gerçekliğin zorunlu olarak duyuya açık şeyler olduğunu düşünmüşlerdir. Aristoteles gibi İbn Rüşd de duyu verilerinin gerçekliğini kabul etmekle birlikte kesin bilginin duyusal/algısal önermeler değil; ancak burhani/akli önermeler olduğunu belirtmektedir.<sup>18</sup> İbn Rüşd'e göre gerçeklik, nesnellik ve kesinlik duyumsanan dış dünyadan bağımsız değildir; ama onunla da sınırlı değildir. Duyumsadığımız dünyanın değişkenlik göstermesi İbn Rüşd'e göre bizim gerçeklikten bahsetmemize engel değildir. İbn Rüşd, kavram ve önermelerin akılda oluşan birer varlık veya olgu olarak oluşumunun başlangıç noktasının duyumsama olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte önermelerin doğrulanması, haklı çıkarılması, bilgide kesinliğin elde edilmesi duyularla kazanılacak bir hadise değildir. Bilginin akılda oluşumunda psikolojik açıdan duyu güçlerine ihtiyaç duyul-

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Tefsîriü mâ ba' de't-tabîa'*, 1938, 1/414-416.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Tefsîriü mâ ba' de't-tabîa'*, 1938, 1/417.

lurken; bilginin mahiyeti ve kesinliğinde epistemolojik açıdan duylara değil akla ihtiyacı doğurmaktadır.

## 2. Duyumsamanın Mahiyeti ve Ortamın Etkisi

İbn Rüşd'e göre duyumsamanın gerçekleşmesi için duyu nesnesi ile duyu gücü arasında bulunan bir ortama/aracıya (el-mütevessit/el-'âlet) ihtiyaç vardır. Duyumsamada aracıya ihtiyaç duyulmasının nedeni dış dünyada bulunan duyu nesnesinin maddi olması; buna karşın duyu gücünün maddede bulunmasına rağmen ruhani bir güç olmasıdır. Şayet idrak edilen şey duyu nesnesi değil de akıl nesnesi olmuş olsaydı akli idrak maddeye ilişmemiş bir idrak türü olduğu için herhangi bir aracıya da ihtiyaç duyulmayacaktı.<sup>19</sup> Çünkü idrak eden de (akıl) edilen de (tümel anlam) maddi olmayan bir varlık olacaktır.

Duyu nesnelерinin bizzat kendileri değil; formları ortam aracılığıyla duyu güçlerine iletilir. Tatma ve dokunma gibi bazı duyu güçlerinde duyu nesnesi ile aralarında bir aracıya ihtiyaç yoktur. Nitekim bu duyumsama türünde duyu nesnesi ile duyu gücü birbirlerine doğrudan temas eder. Bu sebeple dokunma ve tatmada ortam ya da teması duyu gücüne iletecek aracı şey organın (deri ve dil) kendisidir. Görme, işitme ve koklamada duyu nesnesi ile aralarındaki teması iletecek hava gibi aracıya ihtiyaç vardır. Örneğin görmede renk ile görme arasındaki aracı şeffaf ve saydam olan havadır. Etkin görme nesnesi olan rengi öncelikle edilgen olan hava kabul eder; daha sonra hareket haline geçen hava rengi yine saydam olan göze iletir.<sup>20</sup>

Gerek aracı olan ortam gerekse duyu gücü İbn Rüşd'e göre mahiyet itibarıyla birbirinden farklı olan iki varlığı aynı anda kabul edebilir. Cisim ise aynı duyu nesnesine ait iki farklı formu aynı anda kabul edemez. Örneğin bir cismin aynı yüzeyi iki farklı rengi aynı anda kabul edemez. Ama hem görme gücü hem de görme ile renk arasındaki teması sağlayan hava iki farklı rengi aynı anda kabul edebilir. Bu durum

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Telhisu kitâbi'l-his ve'l-mahsûs*, thk. Henricus Blumberg (Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1972), 25.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *el-His ve'l-mahsûs*, 5,14; İbn Rüşd, *Telhisu kitâbi'n-nefs*, thk. Alfred L. Ivry (Kahire, 1994), 76.

hem ortamın hem de duyu gücünün kabul ettikleri şeyin cismani olmadığına işaret etmektedir. Her ikisinin de kabul ettikleri şey cismani olan nesnenin tekil formudur.<sup>21</sup> Burada İbn Rüşd'ün ortamları/aracıları tamamen cisim olarak kabul etmediği, cisim ile form arasında kabul ettiği görülmektedir. Nitekim formlar, buldukları varlığa göre şekil alır başka bir ifadeyle o varlığa şekil verir. Dış dünyadaki nesnelere formlar tekil varlıkların şekillerinden ibaret oldukları için sırf maddi iken; nefiste formlar sırf manevidir, ikisinin ortasında bulunan aracı veya ortamlarda ise formlar maddilik ile manevilik arasında bir niteliğe sahiptir.<sup>22</sup> İbn Rüşd burada tümelini sırf manevi bir form ve tekil varlıkların da sırf maddi bir form olmasından bahsetmemektedir. Bundan ziyade İbn Rüşd, bir duyu nesnesinin duyumsanmadan önce dış dünyadaki halinin tamamen maddi bir form olduğunu, duyumsama esnasında bu formun duyu gücündeki halinde artık dış dünyadaki maddiliğinin bulunmadığını ve sırf manevi olduğunu belirtmektedir. İki tür form arasında aracılık yapan ortamda ise formun kısmen maddi kısmen de manevi olduğunu ifade etmektedir.

### 3. Duyu Nesnesinin Formu

İbn Rüşd, duyu nesnesinin kendisi ile duyu nesnesinin duyu güçlerinde bulunan formunu birbirinden ayırt etmektedir. Duyular, duyu nesnelere örneğin renkleri ve sesleri doğrudan renk ve ses olarak kabul etmez. Eğer bu şekilde kabul etselerdi duyu güçlerinde renk ve seslerin formları/anlamları olmak yerine doğrudan kendileri renk ve ses olurdu. Duyu nesnelere dış dünyada bir cisimde madde ve form olarak birleşik bir halde bulunurken; duyu nesnesi, duyu gücünde maddesinden soyutlanmış form olarak bulunur. Bu sebeple nefiste maddesinden kısmen veya tamamen ayrıştırılmış formlar bulunurken; nefsin dışında henüz idrak edilmemiş madde ile birleşik formlar bulunur. Duyu gücünü etkileyen nesne, dış dünyada duyu güçleri tarafından duyumsanmaya hazır

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *el-His ve'l-mahsûs*, 24.

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *el-His ve'l-mahsûs*, 25.

olan bir forma sahiptir. Bu form, duylarda fiilen var olan duyulur yönelimselliğın doğruluğının ve gerçekliğinin temelini oluşturur.<sup>23</sup>

İbn Rüşd, duyu güçlerinin, duyu nesnelerinin sadece formlarını kabul etmesine, bal mumunun yüzüğün sadece şeklini kabul etmesi örneğini verir. Yüzüğün formu ile maddesi yüzükte bir arada bulunur. Ama bal mumunda yüzüğün yalnızca formu bulunur. Dolayısıyla duylar, duyu nesnelerini form olarak kabul eder. Çünkü görme yetimizde bulunan renk, dış dünyadaki rengin bizatihi kendisi değil onun formundan ibarettir.<sup>24</sup> Duyumsama eyleminde, duyu güçleri dış dünyadaki duyu nesnesinin maddesinden formu soyutlayarak alır. İbn Rüşd'e göre duylarda bulunan bu form, var oluş bakımından onun dış dünyada maddesindeki var oluşundan daha değerlidir. Çünkü formun duydaki var oluşu, maddesindeki gibi bölünebilir veya bozulabilir bir özellik taşımaz.<sup>25</sup> Bununla birlikte duyu güçlerinin, duyu nesnelerinin formlarını, maddeleriyle birlikte duyumsamaması onları aklın idrakinde olduğu gibi maddelerinden tamamen de soyutlayarak kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Duylar, duyu nesnelerinin formlarını, tekil bir varlık olmaları, maddede bulunmaları ve somut varlıklar olmalarını merkeze alarak duyumsar.<sup>26</sup>

Her bir duyu gücü, duyu nesnelerinin formlarını maddeleri olmadan kabul eder. Örneğın görme duyusu, rengin formunu rengin maddesinden soyutlayarak kabul eder.<sup>27</sup> İbn Rüşd, bir meşalenin ya da daha küçük bir ateşin doğrusal veya dairesel olarak hızlı bir biçimde hareket ettirilmesi sonucunda bize düz bir doğru veya tam bir daire şeklinde görünmesini duysal formun varlığının kanıtına örnek olarak vermektedir.<sup>28</sup> Nitekim böyle bir durumda ateşin dış dünyadaki durumu ile

<sup>23</sup> Richard C. Taylor, "Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas", *Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. Edward A. Synan*, ed. R.E. Houser, Thomistic Papers (Houston: Center for Thomistic Studies, 1999), 7/153.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 192.

<sup>25</sup> Cihan, "İbni Rüşd'de Bilginin Kaynağı", 107-108.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba'de't-tabîa'*, 57-58; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 51.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *el-His ve'l-mahsûs*, 24. Burada İbn Rüşd, "form" yerine "anlam/mana" ifadesini kullanmıştır ve bununla kastı duyu nesnesinin duyu gücünde bulunan formudur.

<sup>28</sup> Gazâlî, "Ek3: İslam ve Zındıklar Arasındaki Ayırt Edici Farklar", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe*,

duyudaki durumu birbirinden farklı olacaktır. Eğer duyu güçleri duyu nesnelere maddi olarak kabul etmiş olsaydı duyu nesnelere hem nefiste hem de nefsin dışında aynı ve tek bir şey olmuş olurdu. Halbuki duyu nesnesinin dış dünyadaki varlık kipi ile nefisteki varlık kipi birbirinden farklıdır. Birinde maddi bir varlıkları varken diğerinde manevi bir varlığa sahiptir. Duyu nesnelere, duyu güçlerini, zihnin dışında sahip oldukları varlık kipi ile hareket ettirmez, bunun yerine onları zihinsel bir kip olan anlam olarak hareket ettirir.<sup>29</sup> Duyu nesnelere duyu güçlerini hareket ettirmeleri onları duyumsamamız anlamına gelmektedir. Herhangi bir duyu nesnesini duyumsadığımızda duyu gücümüzde, dış dünyada fiil halinde bulunan, kendilerine işaret edilebilir olan, tekil haldeki duyu nesnelere duyu formu meydana gelir.<sup>30</sup> Duyu formu, örneğin gözün görme gücünde beliren form, görme gücü dışında bir varlığa sahip değildir. Bu açıdan duyumsanan form yani duyum yalnızca onu duyumsayana özgüdür ve bu duyumun bir başkasıyla paylaşılması imkânsızdır.

İbn Rüşd, duyu güçlerinin duyu nesnelere maddeleri olmaksızın sadece formlarını duyumsadığına, aşırı korku veya aşırı sevgi gibi duyguların baskın olduğu ya da hastalık durumlarında karşımızda bilfiil duran duyu nesnesinin olduğu gibi duyumsanamamasını bir başka delil olarak sunmaktadır.<sup>31</sup> Bu tür durumlarda duyular kısmen pasif hale geçip ortak duyu ve tahayyül yetisi daha fazla aktifleşmekte ve karşımızdaki nesneyi bir başka nesneye benzetmekteyiz. Bu tür durumlarda karşımızda duran nesnede herhangi bir değişikliğin olmadığını aksine değişikliğin nesnenin bizdeki formunda olduğunu biliriz.

Bu durumda bizim doğrudan duyumsadığımız şey dış dünyadaki duyu nesnesi değil duyu nesnesinin bizde etkin hale getirdiği ya da ürettiği formdur. Bu form özünde içkin olarak bulunan ve duyu nes-

*Din ve Te'vil: Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne's-Şeri'a ve'l-Hikme Mine'l-İttisal*, İbn Rüşd, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 69-70.

<sup>29</sup> Helmut Gätje, "Die 'inneren Sinne' bei Averroes", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 115/2 (1965), 280.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, "Makâle hel yettesilu bi'l-'akli'l-heyûlânî el-'akli'l-fa'âl ve hüve mültesib bi'l-cism", *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, thk. Ahmet Fuat el-Ehvânî (Kahire: Mektebetü'n-Nehda, 1950), 123.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *el-His ve'l-mahsûs*, 69-71.

nesini özneye yansıtan sanki bir aracı olarak düşünülebilir. Ancak bunun aracı olarak düşünülmesi onun ortam ile karıştırılmasına neden olmamalıdır. Ayrıca duyu nesnesinin duyu gücünde bulunan formu da tahayyül sonucu nefiste oluşan imge ile karıştırılmamalıdır. Hatta İbn Rüşd duyumsama ile tahayyülün karıştırılmaması gerektiğini ve birbirinden farklı şeyler olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.<sup>32</sup> İbn Rüşd'e göre tekil varlıklara dair duyu formu duyu güçlerinde kuvve halinde bulunur. Eğer onların fiil halinde olduklarını söylersek Platon'da olduğu gibi duyu nesnesini duyumsamak için sadece hatırlamaya ihtiyacımız kalmış olurdu. Hatta duyu nesnelere zihinde fiil halinde olması, dış dünyaya ihtiyaç duyulmadan duyumsanabilmeleri anlamına gelirdi.<sup>33</sup> Dolayısıyla İbn Rüşd'ün duyu teorisine göre biz duyu nesnelere bizzat kendilerini değil duyumsama esnasında duyu gücünde oluşturulmuş olan formlarını duyumsarız. İbn Rüşd'ün düşüncesindeki bizim dış dünyadaki nesnelere bizzat kendilerini değil onların formlarını duyumsamamız, temsili bir duyu teorisi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü İbn Rüşd'e göre duyu formu dış dünyayı özünde temsil eden unsurlar değildir.

İbn Rüşd, duyumsama esnasında duyumsayan (duyu gücü) ile duyumsananın (duyu formu) özdeşliğini savunmaktadır. Duyu gücü, duyu nesnesini kabul ettiğinde duyu nesnesi ile mündemiç olur.<sup>34</sup> Duyu gücü, örneğin görme "tümel olarak" rengin anlamını/formunu değil -ki bu aklın kabul ettiği nesnedir, o an gördüğü- tekil bir rengin formunu duyumsar ve duyumsadığı esnada o tekil varlığın rengi ile değil, rengin duyuda oluşturduğu form ile aynı şey olur.<sup>35</sup>

İbn Rüşd, duyu nesnesi ile duyunun duyumsama esnasında yani ikisinin de bilfiil olduğu esnada aynı şey olduklarına duyu nesnesindeki bir aşırılık sebebiyle duyunun bozulmasını delil olarak getirmektedir. Aşırı yüksek bir seste duyma yetisinin kaybı ya da aşırı yüksek bir koku alma yetisinin bozulması İbn Rüşd'e göre ikisinin aynı şey

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 218.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *el-His ve'l-mahsûs*, 23.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 204.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Şerhu kitâbi'n-nefs*, 192-193; İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 97-98.

olduklarına örnek olarak gösterilmektedir.<sup>36</sup> Şayet aynı duyu nesnesinin formu ile duyu gücü aynı şey olmasalardı, duyu nesnesinin formundaki bir değişiklik duyu gücünde bir değişikliğe yol açmazdı. Ancak duyu nesnesi ve duyu gücünün duyumsama esnasında aynı şey olmaları onların varlık bakımından aynı şey oldukları anlamına gelmemektedir. Nitekim İbn Rüşd, Aristoteles'in *De Anima*'daki ifadesine uygun biçimde, kabul eden ve edilenin duyumsama esnasında "varlık bakımından" iki farklı şey olduklarını vurgulamaktadır.<sup>37</sup> Aynı ifade *Kitâbü'n-nefsin* büyük şerhinde "Onlar sayı konusunda farklıdır." şeklinde geçmektedir.<sup>38</sup> Varlık veya sayı bakımından farklı olmaları duyu gücünün ve duyu nesnesinin bilkuvve ve bilfiil olduklarında farklı olmaları anlamına gelmektedir. Bilfiil bir işitme veya görme var olduğunda, bununla birlikte bilfiil bir ses veya renk var olduğunda ve aralarında bilfiil bir duyumsama gerçekleştiği anda işitme ile ses, görme ile renk aynı şey olur. Burada sesin veya rengin bizzat kendisi değil onların formu ile işitmenin ve görmenin aynı şey olduğunu unutmamamız gerekir. Duyumsama esnasında şayet bizzat dış dünyadaki renk ile görme aynı şey olsaydı gören özne renklenirdi. Duyu nesnesinin görme yetisinde bulunan formu onun dış dünyada taşıdığı özellikleri taşımamaktadır.<sup>39</sup> Örneğin ses ve işitme yetisinin duyumsama anında aynı şey olması ile ortaya duyum veya duyu verisi (işitme) dediğimiz bir olgu çıkar. Ancak bilfiil duyumsama gerçekleşmediği zaman ses ve işitme birbirinden mahiyet açısından farklı yapıda bulunur ve sahip oldukları nitelikler ile birbirinden farklılaşır.

#### 4. Duyumun Doğruluğu ve Duyu Yanılsaması

İbn Rüşd'e göre bir duyum doğru ve yanlış olabilir. Tahayyül etmenin duyumsamadan farklı bir yeti olduğunu ifade ederken İbn Rüşd, duyu verilerinin her zaman veya çoğunlukla doğru olduğunu, tahay-

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 208.

<sup>37</sup> Aristoteles, *De Anima Books II-III*, çev. D. W. Hamlyn (Oxford: Clarendon Press, 2002), 425b26; İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 97.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 193.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 204; İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 107.



yülün ise çoğunlukla yanlış olduğunu dile getirmektedir.<sup>40</sup> Kendilerine özgü duyu nesnelere hakkında duyular, çoğunlukla doğru veriler sunar. “Bu şey beyazdır veya siyahtır.” şeklinde bir şeyin hangi renk olduğu duyu gücü tarafından çoğunlukla doğru bir şekilde duyumsanır. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd’e göre görme gücü bir rengin siyah mı beyaz mı olduğu konusunda yanılmaz ya da işitme gücü, bir sesin kalın bir ses mi yoksa ince bir ses mi olduğu konusunda yanılmaz. Duyu güçlerinin yanıldıkları nokta duyu nesnelere ne oldukları veya nerede oldukları konusundadır. Mesela görme gücü gördüğü beyaz bir nesnenin kar mı yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda ya da yukarıda mı aşağıda mı olduğu konusunda yanılabilir.<sup>41</sup> Ama rengi konusunda yanılmaz. Görme gücü, karşısında bir renk olduğu konusunda yanılmamakla birlikte eğer sağlıklı değilse rengin türü konusunda bazen yanılabilir. Ancak sağlıklı ise rengin türü konusunda da yanılmaz. Bu tür yanılgılarda yanılgının nedeni duyu gücünün kendine özgü duyu nesnesini yanlış duyumsaması değildir. Duyu gücünün kendi için ilintisel ya da dolaylı olan bir durum hakkında hüküm verdiğinde yanılmasıdır. Beş dış duyunun her birinin kendine özgü bir nesnesi vardır ve duyular bu nesnelere konusunda yanılmaz. Bununla birlikte duyuların kendilerine özgü nesnelere dışında da duyumsadıkları duyu nesnelere mevcuttur. Mesela hareket, durağanlık, büyüklük, biçim, sayı gibi nicelikleri duyu güçleri, kendilerine özgü duyu nesnelere olmamalarına rağmen duyumsayabilir. Bu yüzden bunlara ortak duyu nesnelere ismi verilmiştir. Ortak duyu nesnelere ortak duyu olan iç duyu ile değil yine beş dış duyu ile duyumsanmaktadır. Bu tür duyu nesnelere duyumsamak için İbn Rüşd altıncı bir duyu gücünden bahsedemeyeceğimizi, bunların yine beş duyu gücü ile duyumsandığını söylemektedir.<sup>42</sup> Ortak duyu nesnelere bu ismin verilmesinin nedeni hem iki veya daha çok duyu tarafından duyumsanması hem de bunların duyu güçlerinin kendilerine özel nesnelere olmamasıdır. Beş duyu, ortak duyu nesnelere konusunda

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *Şerhu kitâbi'n-nefs*, 218; İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 116-117.

<sup>41</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 143.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 196.

yanılığa düşebilir. Bunun nedeni de onların beş duyunun kendilerine özgü nesnelere olmamasıdır.

Bir nesnenin ne olduğu hakkında yargıda bulunan güç ile onun rengi, sesi ya da kokusu hakkında yargıda bulunan güç birbirinden farklıdır. Bu ikisi arasındaki farkı daha iyi anlayabilmek için İbn Rüşd uzaktaki bir nesnenin küçük görünmesini örnek vermektedir. Bu örneği vermesinin sebebi zan ile duyunun aynı idrak nesnesine ait farklı yargılarda bulunan iki farklı idrak türü olduğunu göstermek içindir. Bu sebeple İbn Rüşd zan ile duyunun aynı nesne hakkında farklı hükümler vermelerini açıklarken aynı nesnede duyunun yanıldığını; zannın ise bu duyumsama sonucu elde edilen duyumun doğrusunun ne olduğuna dair bir hüküm verdiğini söylemektedir. Mesela güneş bize bir ayak boyunda görünmektedir. Güneşi bu şekilde küçük, yuvarlak bir cisim olarak görmemizle birlikte aslında onun yer-yüzünden çok daha büyük olduğuna dair bizde doğru bir inanç, isabetli bir görüş<sup>43</sup> veya doğruluk oranı yüksek olan bir zan bulunmaktadır. Güneşi küçük, yuvarlak bir nesne olarak görmemiz İbn Rüşd'e göre görme gücü hakkında verilecek bir yanılığa örneğidir. Ancak bu örnekte görme gücü, güneşin rengi hakkındaki bir yanılığa düşmez. Çünkü renk, görmenin özel konusu olan duyu nesnesidir. Görme duyusu bu örnekte güneşin rengi hakkında değil büyüklüğü ve hacmi hakkında yanılmaktadır. Büyüklük ve hacim, görmenin doğrudan nesnesi değildir. Büyüklük bir nicelik türüdür ve duyulardan birkaçının (dokunma ve görme) ortak nesnesidir. Görme gücü bir nesnenin büyüklüğü hakkında yargıda bulunabilir ama görülen nesne ile gören özne arasındaki mesafeyi görme gücü tam olarak ölçemez. Bu sebeple göz uzaktaki nesnelere büyüklüğü konusunda yanılma payına sahiptir. Bazen bir duyu gücü, başka bir duyu gücünün nesnesi hakkında hüküm verebilir. Örneğin sarı renkli bir yiyeceğin tadına bakmadan ekşi olduğunu varsayabiliriz. Görme duyusu

<sup>43</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 220; İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 118. Duyu nesnesi hakkında hüküm veren görüş, inanç veya zan müfekkire kuvvesinin fiili sonucunda oluşan anlamdır. Bu anlam tek bir nesne hakkında onun iyi, kötü, doğru veya yanlış olabileceğine dair tekil yapıda olan bir yargıdır. Şayet bu yargı tümel bir yapıda olsaydı müfekkirenin ürünü olan zan veya görüş olmaktan çıkıp bir bilgi olacaktı.

burada tat hakkında bir hüküm vermiştir ve bu, yanılığa neden olacak nedenlerden biridir. Aslında bir duyu gücünün başka bir duyunun nesnesi hakkında hüküm vermesi o duyunun kendine ait olmayan nesne hakkında tahmin ve varsayımda bulunmasıdır.

Her bir duyu gücünün, kendilerine özgü olmayan nesnelere -ortak duyu nesnelere veya her bir duyu gücünün bir başka duyu gücünün nesnesine- yaklaşımını İbn Rüşd ilintisel (arazi) yaklaşım ve bu tür nesnelere duyu gücü için özsel olmayan, ilintisel nesne olarak ifade etmektedir. Duyuların bu tür nesnelere yaklaşımı doğrudan değil, dolaylı bir biçimdedir. Bu şekildeki bir duyu yanılması İbn Rüşd'ün verdiği-bir örnek "Bu beyaz Sokrat mıdır yoksa Eflatun mudur?" örneğidir. Beyaz oluşu (örneğin kıyafetlerinin tamamen beyaz olması ya da yüzünün hastalık sebebiyle beyazlamış olması vs.) kim olduğundan daha fazla ön plana çıkmış olan bir kişi için görme gücü, ilintisel bir yaklaşım sergilemektedir. Görme gücü beyazlık konusunda hata yapmaz ama beyazlığın ne olduğu veya kime ait olduğu konusunda yargıda bulunma işini zanna bırakır. Bu şekildeki bir duyu yanılmasının nedeni bir duyunun kendine özgü olmayan (kendisi için bilaraz olan) duyu nesnesini duyumsamasıdır.<sup>44</sup>

Buna göre İbn Rüşd'ün duyu nesnelere özsel ve ilintisel olarak duyumsanan nesnelere olarak ikiye ayırdığını görmekteyiz. İlintisel olarak duyumsanan nesnelere duyu güçlerinin yanılma payları fazladır. Özsel (zati/cevheri) duyumsananlar da "duyu güçlerine özgü duyu nesnelere" ve "duyu güçleri için ortak duyu nesnelere" olarak ikiye ayrılır. Duyu güçlerine özgü duyu nesnelere hata payı neredeyse hiç yoktur.<sup>45</sup> Ortak duyu nesnelere duyu güçlerinin yanılma payı az da olsa mevcuttur.

## 5. Duyusal Önermeler

Öncelikle duyumsama eylemi sonucu ortaya çıkan duyu verisinin veya duyumun algı ya da bilgi olmadığını belirtmemiz gerekir. İbn

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, 221-222; İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 119.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 72.

Rüşd'ün bilgi bağlamında duyulara yaklaşımından duyu verisi ile duyu bilgisinin farklı şeyler olduğu sonucu çıkmaktadır. Duyu verisi, duyu güçlerimizde var olan, duyumsadığımız duyu nesnelere tekil formlardır. Örneğin pencereden dışarı baktığım zaman gördüğüm renkler ve işittiğim sesler duyu verileridir. Bu duyu nesnelere çocuklara, parka vs. ait olduğunu idrak etmem ise onları algılamış olmam demektir. Ancak duyusal önerme yahut duyu bilgisi duyu nesnelere dair yani tekil olana, zaman ve mekâna tabi olana dair bizde yani akılda var olan bir bilgidir. Duyu bilgisine duyumsadığımız nesne sebebiyet verir. Pencereden dışarı baktığımda “Şu anda parkta çocuklar var.” şeklindeki ifade, tekil ve duyusal kaynaklı bir olaya dair bendeki duyusal önermedir.

Duyusal önerme, duyusal verinin akıl seviyesinde ele alınmasıdır. Artık o isimlendirilmiş, kavram ve önerme haline gelmiş, tekil bir olaya dair akılda anlamlandırılmış ve bu açıdan varlıkça tümel yapıya sahip olmuş bir önermedir. Duyusal önermeye sadece duyularımız kaynaklık etmez. O, akli idrak seviyesine ulaştığından soyutlama aşamalarından her biri duyusal önermelerde aktif rol oynar. Duyusal önermede duyu, algı, hayal, hafıza, hatırlama, tekil ve tümel anlamın her biri aktiftir. Ayrıca bir önermeden söz ediyorsak buna duyunun yanı sıra İbn Rüşd'e göre tabiatımızda potansiyel halde var olan ilk öncüllerin de<sup>46</sup> kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Aksi takdirde bir nesneyi duyumsamadan doğrudan o nesneye dair bir önerme oluşturma aşamasına atlamamız gibi bir durum söz konusu değildir. Akli bir varlık olarak önerme oluşmuşsa İbn Rüşd'e göre bu oluşumda soyutlama/idrak aşamalarının her birinin bulunmuş olması gerekir. Dolayısıyla bir nesneyi yalnızca duyumsadığımızda ona dair bizde bir önerme oluşmaz. Örneğin karşımızda yeşil bir meşe ağacı gördüğümüzde bu yalnızca bizim yeşil bir nesne gördüğümüz anlamına gelir.

Duyusal önermenin temel özelliği kendisine işaret edilebilir olan, zamana ve mekâna tâbi tekil bir nesneye dair tümel yapıda akli bir idrak olmasıdır. Duyusal önerme gibi imgeye dayalı, hafızaya dayalı önermeler de neticede akli olduğu için kendilerinde psikoloji açısından

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *el-His ve'l-mahsûs*, 89.

soyutlama aşamalarının her birinin gerçekleştiğini ve epistemolojik açıdan onlara imgenin, hafızanın kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Burada şunu belirtmekte yarar vardır: “Bu kalem kırmızıdır.” şeklindeki önermeler modern epistemolojide duysal/algısal bilgi olarak ifade edilse de<sup>47</sup> İbn Rüşd’ün bilgi felsefesinde gerçek anlamda bilgiyi karşılamadığı için duysal önermeler olarak ifade edilmektedir.

İbn Rüşd, herhangi bir duyusunu kaybeden birinin bilgi adına o duyuya dair akıl nesnesini yani o duyu nesnesinin akıl tarafından idrak edilen tümel kavramını da kaybettiğini ifade etmektedir. Ancak İbn Rüşd’e göre bir insanın hiçbir duyuya sahip olmadan dünyaya gelmesi söz konusu olamaz. Belki bir insan görme, işitme, tatma ve koklama duyularının hiçbirine sahip olmadan dünyaya gelebilir ama özellikle insanın hayatta kalması ve yaşamını idame ettirebilmesi için zorunlu olan en genel duylardan biri olan dokunma duyusuna sahip olmaması düşünülemez. Çünkü dokunma, bir kişinin yaşamını idame ettirmesi için gerekli bir duydur. Bu sebeple İbn Rüşd, bir insan hangi duylara sahipse onlar –en azından dokunma duyusu- aracılığıyla o duyusunun tümel anlamlarına ulaşabileceğini belirtmektedir. İbn Rüşd ilk ilkeler (evveliyât) dahil her türlü bilginin başlangıç noktasının duylar olduğunu belirtmektedir. İnsan, duyları aracılığıyla yalnızca duysal önermelere değil aynı zamanda belirli ilkelere sahip olur.<sup>48</sup> Ancak bu ilkelerin, ilk öncüllerin ve tümel bilginin doğrulayıcısı duylar değil, bilginin kaynaklarından bir diğeri olan akıldır.

Aristoteles gibi İbn Rüşd de bir bilginin değerini belirleyen temel unsurun onun kesinlik ve zorunluluk ile olan ilişkisi olduğuna dikkat

<sup>47</sup> Çalışmamızda duysal bilgi ile algıyı da içine alan, kaynağını duyu ve algıdan alan bilgi türünü kastetmekteyiz. Modern epistemolojide algısal bilginin kullanımı için bk. Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (New York, London: Routledge Contemporary Introductions to Philosophy, 2010), 26-31; Robert Audi, *Seeing, Knowing, and Doing: A Perceptualist Account* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 59-65; Georges Dicker, *Perceptual Knowledge* (Dordrecht, Boston, London: Reidel Publishing Company, 1980), 11-30; Willem A. deVries (ed.), *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism: Essays on Wilfrid Sellars* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2009).

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu'l-burhân*, 5/446; İbn Rüşd, *Şerhu'l-burhân*, 415; Deborah L. Black, “Constructing Averroes’ Epistemology”, *Interpreting Averroes: Critical Essays*, ed. Peter Adamson - Matteo Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 97-98.

çeker. Bir bilgi ne kadar kesin ise o kadar değeri yüksektir. Bilginin kesinlik sıralamasında ilk başta gerçek anlamda bilgi olarak ifade edilen kanıtlamalı/burhanî bilgi yer alır.<sup>49</sup> Duyular bize çoğunlukla doğru veriler sunduğu halde İbn Rüşd'e göre duyusal önermelerin değeri düşüktür. Kesin bilgi İbn Rüşd'e göre duyudan elde edilemez.<sup>50</sup> Bunun sebebi rasyonalistlerin duyusal/deneysel bilgiye bakış açılarında olduğu gibi duyuların yanılması değildir. İbn Rüşd'e göre bu konuda bilginin elde edilmiş tarzından ziyade bilginin konusu önemlidir.

İbn Rüşd'e göre duyusal önermelerin kesin bilgi olmaması, onların konularının tekil varlıklar olmasından kaynaklanmaktadır. Tümel bilgi tekile dair önermelerden daha üstündür. Çünkü tümel, tam soyut olanın, akli olanın ve kesin bilginin oluşmasına katkı sağlar. Duyusal önermelerin konusunun tekil varlık, olay ve olgular olması, bireysel ve zamana tâbi olması, ayrıca değişkenlik göstermesi, evrensel, genel geçer olmaması İbn Rüşd'e göre duyusal önermelerin değerinin düşük olmasını gerektiren durumlardır. Duyusal önermeler bize genel bir neden bilgisi vermez.<sup>51</sup> Duyularımız bize örneğin ateşin sıcak olduğunu bilgisini verir ama ateşin neden sıcak olduğunu bilgisini vermez.<sup>52</sup> Çünkü neden bilgisi için duyuları aşan tümel bir bilgiye ihtiyaç vardır. Duyusal önermeler tek başlarına bize gerçek anlamda bilgi olan nedenlerin bilgisini veremez. Örneğin ay tutulmasını görsek ve bu tekil olayın nedeninin, dünyanın o an ay ile güneş arasına girmesi olduğunu duyusal olarak idrak etmiş olsak bile "Ay tutulması, dünyanın ay ile güneş arasına girmesidir." şeklindeki tümel nedeni bu tekil olaydan çıkaramayız. Tümel olanı çıkarabilmemiz için duyumsadığımız bu nedenselliğin tekraren gerçekleşmesi gerekir.<sup>53</sup> Söz konusu deneysel algı, böylece akılda tümel olanın oluşmasına yardımcı olur.

Duyusal önermelerin değerinin burhanî bilgiye veya gerçek anlamda bilgiye nispetle düşük olma sebeplerinden bir diğeri onun zorunlu

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-burhân*, 183-184.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu'l-burhân*, 5/445.

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu'l-burhân*, 5/445.

<sup>52</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 981b10.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu'l-burhân*, 5/445.

olmamasıdır. Zorunluluk bir önermede konunun yüklemi zorunlu olarak gerektirmesidir. Örneğin “Bu kalem siyahtır.” şeklindeki duyuşal önermede siyahlığın kalem için var olması zorunlu değil, mümkündür. Dolayısıyla duyuşal bir önermede özne ile yüklemün bağlantısı mümkündür. Bununla beraber duyuşal iki önermeden oluşan bir kıyastan iki tekil veya tikel önermeden sonuçsuz kalacağı için sonuç çıkmaz. Bu durumda duyu ile, İbn Rüşd'e göre tümellere dair bilgi değil tekillere dair bilgi elde edebiliriz. Hatta duyuşal önermeler İbn Rüşd'e göre bilgi değildir. Bu önermelere bazen bilgi denmesi eş seslilik (iştirâkü'l-ism/ eş adlılık) nedeniyledir.<sup>54</sup>

### Sonuç

İbn Rüşd'ün duyu anlayışına göre duyuşama, dış dünyada aktif halde bulunan duyu nesnelere sayesinde gerçekleşmektedir. Duyuşal idrak yahut duyuşamanın başlangıç aşaması içsel değil dışsaldır. İbn Rüşd'ün duyu teorisinden, duyuşamanın gerçekleşmesi için beş unsura ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz: 1. Duyu nesnesi: Dış dünyada bulunan renk, ses, yüzey, tat, koku ve ortak duyu nesnelere olan hareket, süreklilik vb. 2. Duyuşayan özne: Nefsin bir yetisi olan dış duyu yetileri. 3. Duyu nesnesinin formu/sureti/anlamı: Duyu nesnelere duyu güçlerinde bulunma şekli; duyum/dyuşal deneyim/içsel duyu verisi. 4. Ortam/Araç: Duyuşamanın gerçekleşebilmesi için nesnenin formunun özneye aktarılmasına aracılık görevi üstlenen hava veya duyu organı gibi unsurlar. 5. Özne ile nesne arasındaki nedensel ilişki: Belirli olan nesnenin belirli bir özne tarafından kabul edilmesi. Duyuşamada duyu nesnesi ile duyu gücü arasında bir nedensellik ilişkisi olmak zorundadır. Bu durum duyuşamanın nedenini ortaya koyan nedensel temellendirir. Bu bağlamda “Karşımdaki rengi neden görüyorum?” sorusunun cevabı İbn Rüşd'e göre “Çünkü karşımda duran nesne görme gücümün aktif hale gelmesine (bilkuvve halden bilfiil hale geçmesine) neden oluyor.” şeklindedir. Buna göre İbn Rüşd'ün duyu anlayışında duyuşamanın nedeninin nesnenin hâlihazırda var oldu-

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Telhisu'l-burhân*, 5/370.

ğuna dair öznedeki sağduyu olduğu da söylenebilir. Örneğin görmek için dış dünyada görme nesnesi olan rengin varlığına ihtiyaç vardır; onun dış dünyada var olduğunu ise İbn Rüşd duyu nesnesinin gerçekliği üzerine temellendirmiştir ve bu sebeple duyu nesnesinin varlığı ve gerçekliği sağduyusal olarak kabul edilir.

İbn Rüşd duyu nesnelerinin yahut dış dünyadaki varlıkların kendilerini değil onların formlarını idrak ettiğimiz görüşündedir. Duyumsanan şeyin form olması sebebiyle İbn Rüşd'ün temsili duyu teorisini savunduğunu söyleyemeyiz. Nitekim İbn Rüşd'e göre duyu form zihinde daha önceden var olup onun duyumsanması gibi bir durum söz konusu değildir. İbn Rüşd, duyu güçlerinde bilfiil duyum esnasında nesnesine uygun olarak hatta özdeş biçimde formun oluşturulduğunu ifade etmektedir. Nitekim İbn Rüşd, duyumsamada idrak edenle edilenin özdeşliği görüşünü benimsemektedir. Özdeşlik, dış dünyanın öz-nede olduğu gibi, nasıl ise o şekilde var olması anlamına gelmektedir. İbn Rüşd'ün, duyuların kendilerine özgü konularında örneğin görme duyusunun rengi görmesinde, işitme duyusunun sesi işitmesinde vs. yanılmazlığını dile getirmesi duyumsanan bu formun dış dünyadaki varlığı olduğu gibi zihne yansıtılmasına imkân vermektedir. Şayet formun, duyu nesnesine uygunluğunda bir uyumsuzluk söz konusu olursa bunu da zihindeki inanç, zan ve sağduyu düzeltmektedir. Buna göre İbn Rüşd açısından eşyanın hakikatine ulaşmanın imkân dâhilinde olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

- Aristoteles. *De Anima Books II-III*. çev. D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 3. Basım, 2021.
- Aristoteles. *Parva Naturalia (Doğa Üzerine Kısa Yazılar)*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Audi, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. New York, London: Routledge Contemporary Introductions to Philosophy, 3. Basım, 2010.



- Audi, Robert. *Seeing, Knowing, and Doing: A Perceptualist Account*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Black, Deborah L. "Constructing Averroes' Epistemology". *Interpreting Averroes: Critical Essays*. ed. Peter Adamson - Matteo Di Giovanni. 96-115. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Cihan, Ahmet Kamil. "İbni Rüşd'de Bilginin Kaynağı". *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü* 17 (1994), 105-113.
- deVries, Willem A. (ed.). *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism: Essays on Wilfrid Sellars*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.
- Dicker, Georges. *Perceptual Knowledge*. Dordrecht, Boston, London: Reidel Publishing Company, 1980.
- Gätje, Helmut. "Die 'inneren Sinne' bei Averroes". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 115/2 (1965), 255-293.
- Gazâlî. "Ek3: İslam ve Zındıklar Arasındaki Ayırt Edici Farklar". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne's-Şerî'a ve'l-Hikme Mine'l-İttisal*. İbn Rüşd. 67-82. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- İbn Rüşd. "Makâle hel yettesilu bi'l-'akli'l-heyûlânî el-'akli'l-fa'âl ve hüve mültesib bi'l-cism". *Telhîsu kitâbi'n-nefs*. thk. Ahmet Fuat el-Ehvânî. 119-124. Kahire: Mektebetü'n-Nehda, 1. Basım, 1950.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- İbn Rüşd. *Nassu telhîsi mantiki Aristo: Kitâbü'l-Anâlûtîki's-sânî ev kitâbü'l-burhân*. thk. Gerard Ghamy (Cirâr Cihâmî). 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- İbn Rüşd. *Şerhu'l-burhân li Aristu ve telhîsu'l-burhân*. thk. Abrurrahman Bedevî. Kuveyt, 1. Basım, 1984.
- İbn Rüşd. *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs li Aristu*. thk. İbrahim el-Garbî. Kartaca Tunus: Beytü'l-Hikme, 1997.
- İbn Rüşd. *Tefsîrü mâ ba' de't-tabîa'*. thk. Maurice Bouyges. 4 Cilt. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938.
- İbn Rüşd. *Tefsîrü mâ ba' de't-tabîa'*. thk. Maurice Bouyges. 4 Cilt. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1942.

- İbn Rüşd. *Telhîsu kitâbi'l-his ve'l-mahsûs*. thk. Henricus Blumberg. Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1972.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlât: Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*. çev. Salih Yalın. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *Telhîsu kitâbi'n-nefs*. thk. Alfred L. Ivry. Kahire, 1994.
- İbn Rüşd. *Telhîsu mâ ba'de't-tabîa'*. thk. Osman Emin. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1958.
- Taylor, Richard C. "Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas". *Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. Edward A. Synan*. ed. R.E. Houser. 7/147-177. Thomistic Papers. Houston: Center for Thomistic Studies, 1999.
- Yalın, Salih. *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

### Summary

In this study, we aim to reveal Averroes' understanding of sense and his answers to fundamental philosophical questions, from how sense and perception occur to whether sensory propositions have information value, have been sought. In addition, it aims to approach many problems such as whether our senses of sensation and perception always give us correct results, whether sensation is subjective or objective, and whether sense objects are in our minds or the outside world. According to Averroes, sensation and perception serve as a step for the mind to reach knowledge, for the mind to grasp its object, and, in other words, to abstract form from matter. Senses are the initial stage in the mental process when concepts are formed in the mind in an entirely abstracted form from their substances. Senses are so crucial in Averroes' philosophy of knowledge that Averroes argues that all intelligible ones, including the first propositions, are obtained through the senses. According to him, the senses (ḥawās) are one of the sources of knowledge, however, not the only source.

Averroes rejects the idea that a sensory entity in the external world changes according to the person who feels it. Instead, he accepts that things exist objectively outside the self. His attempt to prove that senso-

ry entities exist in the outside world independently of the subject shows that he agrees with the idea of the reality (al-ḥaq) of sensory entities. According to Averroes, the object of sense is actually in the sensing power. Independently of the sensory power, it exists potentially in the object in the outside world in a form that has not yet been sensed.

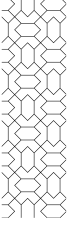
According to Averroes, not the sense objects themselves, but their forms are transferred to the sense powers through the medium (al-mutawassiṭ). In some sense powers, such as taste and touch, there is no need for an intermediary between them and the sense object. As a matter of fact, in this type of sensation, the sense object and the sense power come into direct contact with each other. For this reason, in touching and tasting, the medium or intermediary transmitting the contact to the sensory power is the organ itself (skin and tongue). In seeing, hearing, and smelling, a mediator, such as air, is needed to transmit the contact between the sensory object and them. For example, the intermediary between colour and vision is air, which is transparent. Averroes distinguishes between the sense object itself and the form of the sense object found in the sense powers. The senses do not directly perceive sense objects, such as colours and sounds, as colours and sounds. If they accepted it this way, instead of being the forms/meanings of colours and sounds in their sense powers, they would directly be colours and sounds themselves. While sense objects exist in an object in the outside world in a unified state as matter and form, The sense object exists in the sense power as a form abstracted from its matter.

Averroes states that sense data is always or primarily true. Senses often provide accurate data about their specific sense objects. For example, vision may be mistaken about whether a white object it sees is snow or something else or whether it is above or below. But he can't be wrong about his colour.

Although the senses mainly provide us with accurate data, according to Averroes, the value of sensory propositions is low. According to Averroes, definitive knowledge cannot be obtained from the senses. The reason for this is not the illusion of the senses, as in the rational-

ists' view of sensory/experimental knowledge. Sensory propositions are not definitive information because the subjects of sensory propositions are singular entities. The subject of knowledge is more important than the way the knowledge is obtained. Universal knowledge is superior to singular propositions, because the universal contributes to forming completely abstract, rational, and precise knowledge. The fact that the subject of sensory propositions is singular beings, events, and facts, that they are individual and subject to time, and that they also vary are the situations that require the value of sensory propositions to be low.

From Averroes' sensory theory, we can deduce that five elements are needed for sensation: 1. Sense object: Colour, sound, surface, taste, smell, and commonsense objects such as movement, continuity, etc., found in the outside world. 2. Sense subject: External sense faculties, which are a faculty of the soul. 3. Form/image/meaning of the sense object: The way sense objects are present in sense powers; sensation/sensory experience/inner sense data. 4. Medium (al-mutawassit): Elements such as air or sensory organs that act as a mediator in transferring the form of the object to the subject so that sensation can occur. 5. Causal relationship between subject and object: Acceptance of a specific object by a specific subject.



# MOLLA RECEP ALİ TEBRİZİ'NİN *İSBÂT-I VÂCİB* ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA MOLLA SADRÂ ELEŞTİRİSİ VE TEBRİZİ'YE YAPILAN İTİRAZLAR

Mullā Rajab Ali Tabrīzī's Criticism of Mullā Sadrā in the Context of his Treatise *İsbāt al-Wājib* and Objections to Tabrīzī

**Sinan YILMAZ**

Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Hatay, Türkiye.

Ph.D. Research Assistant, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Hatay, Türkiye.

[sinanyilmaz@mku.edu.tr](mailto:sinanyilmaz@mku.edu.tr), ORCID: [0000-0001-7385-6801](https://orcid.org/0000-0001-7385-6801)

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

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Şubat / February 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 02 Mayıs / May 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages: 333-360**

**Atrf / Citation:** Yılmaz, Sinan. "Molla Recep Ali Tebrizi'nin *İsbât-ı Vâcib* Adlı Risalesi Bağlamında Molla Sadrâ Eleştirisi ve Tebrizi'ye Yapılan İtirazlar [Mullā Rajab Ali Tabrīzī's Criticism of Mullā Sadrā in the Context of his Treatise *İsbāt al-Wājib* and Objections to Tabrīzī]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 25 (Haziran / June 2024): 333-360.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1445253>

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

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

**Öz**

Bu çalışma Molla Recep Ali Tebrîzî'nin *İsbât-ı Vâcib* adlı risalesindeki Molla Sadrâ felsefesine yönelik eleştirileri ve Tebrîzî'ye yapılan itirazları ele almayı amaçlamaktadır. Molla Sadrâ, İslam felsefesinin ve çağdaş İran felsefî düşüncesinin önemli temsilcilerindendir. Başlangıçta Sühreverdî'nin temsilcisi olduğu mahiyet felsefesini savunurken daha sonra bu düşünceden vazgeçerek varlık felsefesini benimsemiştir. Ona göre hakikat varlık ile eşittir. Bu sebeple en büyük hakikat olan Tanrı varlıktan ibarettir. Varlık bir bütündür ancak farklı yoğunluklara sahiptir. Ancak onun varlığı merkeze alan Aşkın Hikmet felsefesi bazı yönleriyle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden birisi onun çağdaşı olan Molla Recep Ali Tebrîzî'ye aittir. Tebrîzî'nin eleştirilerini değerli kılan şey, Molla Sadrâ'nın çağdaşı olması, onunla aynı havzada ders görmüş olması, onun gibi bir filozof olması ve meseleleri felsefî açıdan ele almasıdır. Tebrîzî, Molla Sadrâ'nın varlık felsefesini kabul etmez ve söz konusu risalesinde çeşitli başlıklar altında onu eleştirir. Eleştirilerine varlık meselesiyle başlar. Daha sonra sırasıyla sıfatlar meselesi, varlığın asaleti ve varlığın manevî iştiraki meselelerini eleştirir. Tebrîzî'nin Molla Sadrâ'ya yaptığı eleştirilere çeşitli itirazlar da yapılmıştır. Bu itirazlardan biri Tebrîzî'nin zihindeki soyut varlık anlayışı ile dış gerçeklikteki varlık anlayışını aynı kategoride değerlendirdiği fikri gelmektedir. Bunun yanında Tebrîzî'nin varlığı bir araz olarak değerlendirmiş olması, varlıktaki manevî iştiraki kabul etmemesine rağmen sudûr teorisini benimsemiş olması, kendi düşüncesini desteklemek amacıyla geçmiş dönemdeki düşünürlerden yaptığı alıntılarının eksik olmasından dolayı eleştirilmiştir. Bu çalışmada diyalektik bir yöntemle Tebrîzî'nin Molla Sadrâ'ya yaptığı eleştiriler ele alınacak ve zaman zaman bu eleştiriler hem karşıt görüşlerle hem de tarafımızca eleştiriye tâbi tutulacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* İslam Felsefesi, Molla Sadrâ, Recep Ali Tebrîzî, *İsbât-ı Vâcib*, Felsefe Eleştirisi, Şîa.

**Abstract**

This study aims to discuss the criticisms of Mullâ Sadrâ's philosophy in Mullâ Rajab 'Ali Tabrîzî's treatise *İsbât al-Wâjib* and the objections to Tabrîzî. Mullâ Sadrâ is one of the most important representatives of Islamic philosophy and contemporary Iranian philosophical thought. While he initially defended the philosophy of quiddity, which Suhrawardî represented, he later abandoned this idea and adopted the philosophy of existence. According to him, truth is equal to existence. For this reason, God, the greatest truth, consists of existence. Existence is a whole, but it has different densities. However, his philosophy of Transcendental Wisdom, which centers on existence, has been criticized in some aspects. One of these criticisms belongs to his contemporary Mullâ Rajab Ali Tabrîzî. What makes Tabrîzî's criticisms valuable is that he was a contemporary of Mullâ Sadrâ, studied in the same area with him, was a philosopher like him and analyzed the issues philosophically. Tabrîzî does not accept Mullâ Sadrâ's philosophy of existence and criticizes him under various headings in the aforementioned treatise. Tabrîzî begins his criticism of Mullâ Sadrâ with the issue of existence. He then criticizes the issue of attributes, the nobility of existence and the spiritual participation of existence, respectively. Various objections have been made to Tabrîzî's criticisms of Mullâ Sadrâ. One of these objections is the idea that Tabrîzî evaluates the abstract understanding of existence in the mind and the understanding of existence in external reality in the same category. In addition, Tabrîzî has been criticized for considering existence as an accident, for adopting the theory of sudûr (emanation) despite his rejection of spiritual participation in existence, and for his lack of quotations from thinkers of the past

to support his own thought. In this study, his criticisms of Mullâ Sadrâ will be discussed using a dialectical method, and from time to time these criticisms will be criticized both by opposing views and by us.

*Keywords:* Islamic Philosophy, Mullâ Şadrâ, Rajab 'Ali Tabrîzî, *İsbât al-Wâjib*, Philosophical Criticism, Shî'a.

## Giriş

Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, 1571 yılında Şiraz'da doğmuş ve 1641 yılında bir hac seferi esnasında Basra'da vefat etmiştir.<sup>1</sup> Molla Sadrâ olarak da bilinen Sadrüddîn eş-Şîrâzî, İbn Sînâ sonrası İslam felsefesinin önemli temsilcilerindendir. O, Antik Yunan felsefesinden kendi dönemine kadarki felsefî mirası bütünlükçü bir yaklaşımla derin bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Bunun sonucunda felsefî sistemini ortaya koyan Molla Sadrâ, bu felsefeyi “aşkın hikmet” (el-hikmetü'l-müteâliye) olarak adlandırmıştır.<sup>2</sup> Molla Sadrâ'nın kurduğu felsefî sistemin en önemli yönü yeni kavramları kullanıyor olmasıdır. Bu felsefî sistemin kendine özgü kavramları, alana dair sorunların çözümüne katkı sunması bakımından dikkate değerdir. Aşkın hikmetin muhtevasının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan sentezci yaklaşımda vahiy, burhânî akıl ve tasavvufî keşf yöntemleri birleştirilir. Bu anlam bütünlüğü içerisinde Molla Sadrâ, aşkın hikmetin merkezine varlığı koymuştur. Molla Sadrâ'nın bu yaklaşımı “varlık” felsefesi sahasında yeni bir yorum olarak kabul edilmiş ve Sadrâ'nın kendisi de varlık felsefesinin önemli temsilcilerinden birisi haline gelmiştir.<sup>3</sup>

Molla Sadrâ'nın çağdaşı olan fakat hayatı hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız Molla Recep Ali Tebrîzî (ö. 1080/1669) Tebriz'de dünyaya gelmiş ve İsfahan'da vefat etmiştir. İsfahan'da uzun bir süre ikamet etmesinden dolayı İsfahânî olarak da şöhret bulmuştur.<sup>4</sup> Tebrîzî,

<sup>1</sup> Sajjad H. Rizvi, *Mullâ Sadrâ Shirâzî: His Life and Works and The Sources for Safavid Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 1-4.

<sup>2</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 34-35.

<sup>3</sup> İbrahim Kâhın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), Giriş.

<sup>4</sup> Ali Kerbâsîzâde İsfahânî - Kûherneg Beheştî, “Molla Recebalî ve Molla Sadrâ der Muvâcîh-i bâ Usûlûciyâ”, *Târih-i Felsefe* 7/4 (1396), 62-63.

İbn Sînâ geleneğini takip eden Mîr Findiriskî'nin<sup>5</sup> (ö. 1050/1640-1) talebelerinden biridir. Tebrîzî yaşadığı dönemde Safevî şahı, Şah Abbas'ın (ö. 1642-1666) da övgüsüne mazhar olan önemli bir filozoftur.<sup>6</sup>

Tebrîzî, bir müddet Bağdat'ta riyâzet ve seyr-i sülukla iştigal etmiş ve belli bir manevî dereceye ulaştıktan sonra İsfahan'a gitmiş, ömrünün sonuna kadar orada kalmıştır. O, İsfahan'da Şeyh Lütfullah Medresesi'nde felsefe ve aklı ilimlerle de ilgilenmiş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerin başında Kâdî Saîd Kummî (ö. 1103/1691) gelmektedir.<sup>7</sup> Kummî, Molla Sadrâ'nın damadı ve öğrencisi olan Feyz Kâşânî'nin (ö. 1090/1679) ve Molla Sadrâ'nın en yakın öğrencilerinden Abdürrezzâk Lâhîcî'nin (ö. 1072/1661?) de öğrencisidir. Bu nedenle Kummî, Molla Sadrâ'nın düşüncelerine aşinadır. Aynı zamanda Molla Sadrâ'yı çeşitli açılardan da eleştirmektedir.<sup>8</sup>

Tebrîzî'nin Molla Sadrâ felsefesine yönelik çeşitli itiraz ve eleştirilerinden anlaşılmaktadır ki Tebrîzî, Molla Sadrâ külliyyatına hâkimdir. Bunun arkasında yatan sebep ise Tebrîzî'nin Molla Sadrâ'dan sonra yaklaşık olarak otuz yıl daha yaşaması ve Sadrâ'nın eserlerine rahatlıkla erişme imkânı bulmuş olmasıdır.<sup>9</sup> Tebrîzî'nin 17. asır sonrası İran düşünce yapısını büyük ölçüde şekillendiren Molla Sadrâ'ya yönelik eleştirisinin önemi, Mîr Findiriskî gibi bazı ortak hocalara sahip olmalarına rağmen aynı konularda birbiriyle tamamen zıt sonuçlara ulaşmış olmalarıdır.<sup>10</sup> Bu önemine rağmen onun Molla Sadrâ'ya yaptığı eleştirilerin

<sup>5</sup> Harun Anay, "Findiriskî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/109-111.

<sup>6</sup> Henry Corbin, "Se Feylesüf-i Âzerbâyçân", çev. Muhammed Gurvî, *Makâlât-i Henry Corbin (Mecmûai ez Makâlât-i be Zebân-i Fârisi)*, ed. Muhammed Emin Şâhcûyî (Tahran: İntişârât-i Hakikât, 1384), 36-37.

<sup>7</sup> İsfahânî - Beheştî, "Molla Recebalî ve Molla Sadrâ der Muvâcîh-i bâ Usûlûciyâ", 62-63.

<sup>8</sup> Gülâmhüseyn İbrâhîmî Dinânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe, 2020), 3/249-251.

<sup>9</sup> Ebulhasan Gaffârî, "Tahlîl-i İntikâdîyi İşkâlât-i Molla Recebalî Tebrîzî ve Kâdî Saîd-i Kummî ber Nezeriyye-i Molla Sadrâ der Bâb-i Hudûs-i Cismânî-i Nefs", *Ma'rîfet-i Felsefî* 7/3 (1379), 39.

<sup>10</sup> Mehdi Aşgerî, "Pejûheşhâyi Nâbesende der Bâre-i Molla Recebalî Tebrîzî", *Âyine-i Pejûheş* 4 (1400), 217; Cabbâr Emînî - Muhammed Saîdî Mihr, "Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Dîdgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî", *Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-i Ferhengî* 3 (1394), 1-2.



ülkemizde henüz akademik bir çalışmaya konu olmamasını bir eksiklik olarak değerlendirmekteyiz.

Bu çalışmada kısaca hayatlarına ve yaşadıkları döneme işaret edilen bu iki düşünürden, Tebrîzî'nin söz konusu risalesinde Molla Sadrâ'ya varlık meselesi, Allah'ın sıfatları meselesi, asalet meselesi ve manevî iştirak gibi konularda yaptığı kısa ve dakik eleştirilerine değinilecektir. Fakat Tebrîzî'nin yaptığı eleştirilerin daha iyi anlaşılabilmesi için, eleştiri konusu olan her meselede, önce Molla Sadrâ'nın görüşlerine ve sonrasında Tebrîzî'nin ilgili konudaki eleştirilerine yer verilecektir. Ancak Tebrîzî'ye de çeşitli itirazlar yapıldığından, eleştiri konusu olan meselelerde diyalektik bir yöntem takip edilecek ve çalışma sonuç bölümüyle bitirilecektir.

### 1. Varlık Meselesi

Molla Sadrâ'ya göre varlık apaçıktır. Açıklık ve görünürlük açısından şeylerin tarife ihtiyaç duymayanı ve en genel olanıdır. Varlık tarif edilemez. Çünkü tarif, tanım ya da resm ile olur. Varlık bir cins ya da fasla sahip olmadığından tanım yönünden tarif edilemez. Resm ile de tarif edilemez. Çünkü varlığın kendisinden daha açık ve bilinen bir şeyle veya ona eşit bir sûretle idraki mümkün değildir. Varlığın mahiyeti ise, tasavvur ve kavrama açısından en gizli şeydir. Belirlenme ve şahsileşme açısından en özel şeydir. Her şey onunla şahsileşir, onunla hâsıl olur ve onunla belirlenir.<sup>11</sup>

Molla Sadrâ'ya göre varlık zatı ile mevcuttur. Varlık dışındaki diğer şeyler ise zatlarıyla değil kendilerine ârız olunan vücûdât ile mevcudiyete sahip olur.<sup>12</sup> Molla Sadrâ söz konusu bu salt varlığı, içinde mahiyet barındırmayan Allah'ın zatıyla özdeş kabul eder. Ona göre Allah, kuvvet ve kemal bakımından kendisinden daha tam ve güçlüsü olmayandır. O tanımlanamaz ve kuşatılamaz.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 40.

<sup>12</sup> Molla Sadrâ, *Dört Akli Yolculukta Aşkın Hikmet*, çev. Şamil Öçal - Mustafa Borsbuğa (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023), 1/94.

<sup>13</sup> Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, 47-48.

Varlığı tek bir hakikat olarak gören ve Allah'ın da Mutlak Varlık olduğunu söyleyen Molla Sadrâ'ya Tebrîzî itiraz eder ve İbn Sînâ'nın temsilcisi olduğu zorunlu, mümkün ve mümtenî<sup>14</sup> varlık kategorilerini hatırlatır. Tebrîzî'ye göre varlık, zorunlu ve mümkün olarak iki kategoriye ayrılır. Mümkün varlık cevher ve arazlara taksim edilir. Bunların da her birinin cins ve türleri vardır. Ona göre bu taksim Allah'ın mümkünlerin sahip olduğu noksan sıfatlardan tenzih edilmesinin delilidir. Çünkü bu taksimle cevher, araz, cisim olmak ve Allah'tan olumsuzlanması gereken mümkünlerin sahip olduğu diğer durumlar Allah'tan tenzih edilir. Çünkü Allah, mümkün varlık kategorisinde olmadığından mümkünlerin taksim edildiği sıfatlar ve özelliklere sahip değildir. Ona göre mümkün sıfatları Allah'tan selbetmek ve menfi anlamları kullanmak Allah'ı diğer şeylerden ayırmayı sağlar.<sup>15</sup>

Varlığı kategorilere ayıran Tebrîzî, Zorunlu Varlık'ın ispatını ise mümkün varlıklardan hareketle yapar. Çünkü ona göre muhtaç olan kısım, başkasına muhtaç olmayana muhtaç olmalıdır. Bu ilkeye göre birinci kısmın varlığı (mümkün varlıklar) apaçıktır ve bu varlığın ispatı gerekli değildir. Fakat ikinci kısmın varlığı (Zorunlu Varlık) apaçık değildir ve ispata ihtiyacı vardır. Zorunlu Varlık'ın ispatı, apaçık olan birinci kısmın varlığından olur. Bu ilkeye göre Tebrîzî'nin kurduğu istidlal şöyledir:

“Her ne zaman başkasına muhtaç olan mümkün varlığın tabiatı mevcut olursa, kendisine muhtaç olduğu Zorunlu Varlık da mevcut olmalıdır.

Tabiatı mümkün varlık mevcuttur;

O halde Zorunlu Varlık da zatiyla mevcuttur.”<sup>16</sup>

Mümkün varlıklardan hareketle Zorunlu Varlık'ın varlığını “zorunlu” gören Tebrîzî, zatiyla Zorunlu olan varlığın cüzlerden mürekkep bir varlık olamayacağını belirtir. Çünkü eğer mürekkep olursa, bu varlık muhtaç olan cüzlerden meydana gelmiş olacaktır. Eğer Zorunlu'nun

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 1/297-303.

<sup>15</sup> Molla Recepalî Tebrîzî, *el-Aslü'l-asil*, thk. Aziz Cevânür Herevî - Hasan Ekberî (Tahran: Encomin-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1386), 11.

<sup>16</sup> Molla Recepalî Tebrîzî, “İsbât-i Vâcip”, *Müntehabât-i ez Âsâr-i Hükemâyi İlahî İrân* (Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1363), 1/227-228.

varlığının bir parçası olan cüzler olmazsa, O var olamayacaktır. Bu ise zorunlulukla çelişen bir durumdur. O halde zatıyla Zorunlu Varlık mürekkep değildir.<sup>17</sup>

Zorunlu Varlık'ın mürekkep olamayacağını söyleyen Tebrîzî, aynı şekilde bu varlığın iki ya da ikiden fazla olamayacağını da ortaya koymaya çalışır. Düşünüre göre eğer iki tane Zorunlu Varlık olursa mutlaka o ikisi arasında Zorunlu Varlık'ın anlamı müşterek olacaktır. O halde kaçınılmaz olarak bu anlam ya her ikisinin zatının aslı ya her ikisinin zatının cüzü ya da her ikisinin zatının ârız olacaktır.<sup>18</sup>

Tebrîzî'ye göre bu anlam her ikisinin zatının aslı olamaz. Çünkü kaçınılmaz olarak ya bir şeyin onlara eklenmesiyle iki şey olmuşlardır ya da eklenmemesiyle. Eğer eklenmediyse o halde iki tane değildir. Bilakis ikisi de tek bir anlamda olacaklardır. Ancak bu durum farz edilenin hilafıdır. Eğer eklendiyse o halde bu ikisi de o müşterek konuya ve eklenen şeye muhtaç olacaklardır. O halde Zorunlu Varlık zatıyla zorunlu olmamış olacaktır. Fakat bu durum da farz edilenin hilafıdır.<sup>19</sup>

Ona göre bu anlam her ikisinin zatının cüzü de olamaz. Çünkü her ikisinin zatının cüzü olursa bu durumda mürekkep olacaklar ve Zorunlu Varlık olamayacaklardır. Bu ise farz edilenin hilafıdır. Aynı şekilde bu anlam her ikisinin zatının ârız da olamaz. Çünkü her ne zaman o iki zatı mülahaza edersek, söz konusu ârız olmadan varlık ve zorunlulukla nitelenmeyeceklerdir. O halde varlığın zorunluluğunda o ârız şeye muhtaç olacaklardır ve ikisi de zatıyla Zorunlu Varlık olamayacaktır. Bilakis o ârız ile Zorunlu Varlık olacaklardır. Ancak bu da farz edilenin hilafıdır.<sup>20</sup>

Dolayısıyla Tebrîzî'ye göre Zorunlu Varlık vardır, birdir ve O'nun mümkün varlıklarla ortak bir yönü yoktur. Molla Sadrâ'nın aksine ona göre varlık tek bir hakikat olup, çeşitli mertebelere sahip değildir. Bilakis Zorunlu ile mümkün arasında mutlak bir sınır vardır ve bunlar birbirine indirgenemez.

<sup>17</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/228.

<sup>18</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/228.

<sup>19</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/228-229.

<sup>20</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/229.

O halde varlığı ve tekliği mutlak olan Zorunlu Varlık ile çokluğa sahip mümkün varlıklar arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır?

Bu soruya/soruna karşı Tebrîzî bir kez daha ilk dönem İslâm filozoflarının yaklaşımını benimser ve “Birden ancak bir çıkar” ilkesi ile mutlak birlik ile çokluk arasındaki ilişki sorununu çözmeye çalışır. Tebrîzî’ye göre âlem ve bütün mevcudat “Bir”den sâdır olur ve bu durum birlik kaidesi ile zıtlık taşımaz. Çünkü âlemin çokluğu Allah’ın zatının çokluğunu gerektirmez. Bilakis O, vahittir ve Bir’den ancak bir çıkar. Bir’den çıkan ilk akıldır. Bütün âlemdeki çokluklar ilk aklın teakkulu ile mevcut olmuşlardır.<sup>21</sup>

Tebrîzî’ye göre “Bir” her bakımdan sadedir. O’nun varlığı aklî olarak tasavvur edilebilir ya da edilemesin bütün bileşiklerden ayrıdır. Mutlak sûrette sade olan Bir’den ancak bir çıkar. Zorunlu Varlık, şeylerin fâil nedenidir. Bir şeyin fâil nedeninin, sebep olduğu şey tarafından kavranması imkânsızdır. Ona göre bu ilke, sonraki filozofların (Molla Sadrâ) Zorunlu Varlık ile O’nun sebep olduğu varlıklar arasında kabul ettikleri manevî iştirak anlayışının yanlışlığını da ortaya çıkarır.<sup>22</sup>

Tebrîzî’ye göre sebep ile sebebi arasında zatî bir uygunluk ve cevheresel bir özellik bulunmalıdır. Bir şeyin başka bir şeyden oluşmasını sağlayan şey bu zatî özellik ve uygunluktur. Bu nedenle sebep asil olduğunda sebeplinin de asil olması gerekir. Sebepli asil olmazsa sebebin asil olduğu söylenemez. Dolayısıyla “Bir” olan saf kemal ve asaletin kendisi olduğundan, O’ndan gelen tesir, tesirlerin en asili olmalıdır. Ona göre bu, Allah’ın neden ilk akılı yarattığının da sebebini bizlere açıklar. O halde O’ndan çıkan etkiler asaletlerine göre sıralanır ve asaletten yoksun olan en alt düzeye kadar bu süreç devam eder.<sup>23</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Tebrîzî, Tanrı ile mahlukat arasında mutlak bir sınır çizmiş ve bunların birbirine indirgenmesine karşı çıkmıştır. Ancak o, Tanrı ile mahlukat arasındaki ilişki için de sudûr anlayışına işaret etmiştir. Buna karşın onun görüşleri bütünüyle kabul görmemiş, kendisine çeşitli itirazlar yapılmıştır.

<sup>21</sup> Tebrîzî, *el-Aslü’l-asîl*, 13.

<sup>22</sup> Tebrîzî, *el-Aslü’l-asîl*, 26-29.

<sup>23</sup> Tebrîzî, *el-Aslü’l-asîl*, 30-31.

Tebrîzî'ye yapılan itirazlardan biri onun öğrencisi Muhammed İsmâil Hâtunâbâdî'ye (ö. 1115-6/1704) aittir. Hâtunâbâdî, iki türlü varlık anlayışına işaret eder. Ona göre bunlardan birincisi mutlak varlıktır. Bu varlık türü itibârî ve intizâî/soyut varlıktır. Bu varlık türünde Vacip ile mümkün arasında iştirak vardır. Bu iştirak manevî iştiraktır. İkincisi ise özel varlıktır. Bu varlık hakikî ve haricîdir. Bu varlık türünde Vacip ile mümkün arasındaki iştirak yalnızca lafzîdir. Hocasına katılmayan Hâtunâbâdî, Tebrîzî'nin lafzî iştirak anlayışının intizâî varlık türünü yok ettiğini belirtir. Bu sebeple ona göre hocası mutlak varlığı kabul etmemiş ve mevcudatı özel varlık olarak kabul etmiştir. Düşünürü göre bu anlayış Tebrîzî'nin manevî iştiraki kabul etmemesiyle neticelenmiştir.<sup>24</sup>

Tebrîzî'ye yapılan bir itiraz da yaklaşık olarak onunla aynı dönemde yaşayan Âkâ Cemâl Hânsârî'ye (ö. 1122/1710-1) aittir. O, Tebrîzî'ye karşı bir reddiye yazmıştır. Onun söz konusu reddiyesine göre varlık (hestî), mümkünlerde zata zaittir, ona yüklenmiştir ve ferdin zatı yüklenen varlık değildir. Bilakis mevcudatın diğer sıfatları/vasıfları gibi o zat ile kaimdir ve onun sıfatıdır. Fakat sıfatlar iki kısımdır: Bazıları kırmızı, yeşil, tatlı gibi hariçte mevcuttur. Bazıları ise haricî olarak mevcut değildir. Fakat saf vehim anlamına da gelmez ve bir hakikate sahiptirler. Sahih akıl mevsuf olanı mülhaza ettiğinde, o sıfatı ondan soyutlayabilir ve o şey için o sıfatın sübutuna hüküm verebilir. Örneğin görmenin yokluğu anlamına gelen körlük böyledir.<sup>25</sup>

Hânsârî'ye göre varlık haricî olarak algılanmaz. Ancak varlık, Zorunlu Varlık'ta mümkünlerdeki gibi zata zait değildir. Bilakis Zorunlu'nun zatının aslı ve onun ferdidir. Varlık Zorunlu'nun zatının 'aynı ya da onun cüzü değildir.<sup>26</sup> Mutlak varlığın (hestî/mümkünler) hakikati bilinmektedir ve Zorunlu Varlık'ın zatı olan özel varlığın hakikati bilinmemektedir. Hakikati bilinen mutlak varlık, Zorunlu Varlık'ın

<sup>24</sup> Mehdi Asgerî - Muhammed Sürî, "Tahlil-i Dîdgâh-i Molla Recebali Tebrîzî der Bâre-i İştirâk-i Lafzî Vücud ve Do Tefşîr-i ez Ân", *Nakd ve Nazar* 3 (1401), 192.

<sup>25</sup> Âkâ Cemâl Hânsârî, *Resâil (Şânzdeh Risâle)* (Kum: Kongre-i Muhakkık Hânsârî, 1378), 275-276.

<sup>26</sup> Hânsârî, *Resâil*, 276.

zâtının aynı değildir. Bilakis ondan hariçtir ve onun ona yüklenmesi yürümenin Zeyd ve Ömer'e yüklenmesi gibidir. O halde nasıl ki yürümenin anlamını bilmek Zeyd ve Ömer'in hakikatini bilmek anlamına gelmiyor, aynı şekilde mutlak varlığın mefhumunu bilmek de Zorunlu Varlık'ın zâtını bilmek anlamına gelmemektedir.<sup>27</sup>

Dolayısıyla ona göre Zorunlu ve mümkünlerde varlık aynı anlamdadır. O anlam ise herkesin varlıktan anladığı şeydir. Aralarındaki farklılık yukarıda bahsedilen şeydir. Bu bakımdan varlığın her yerde farklı bir anlamı yoktur. Kavradığımız mevcudun anlamı varlıktır. Ona göre bu varlık iki kısma ayrılır. Birisi mümkünlerde olduğu gibi varlık (hestî) onun sıfatı olur. Diğeri ise ferdin zâtının kendisi varlık olur ve zâtıyla kaim olur. Böyle olan bir şey, varlığın bizzat kendisi olacaktır. Zorunlu Varlık böyledir yoksa birinci türden olduğu gibi değildir.<sup>28</sup>

Tebrîzî'ye yapılan bir itiraz da varlığın kategorilere indirgenmesi konusundadır. Bu eleştiriyi yapan Muhammad Faruque ve Muhammad Rustom'a göre Tebrîzî, varlığı Aristo'nun kategorilerinden birine indirgemekte ve araz olarak ele almaktadır. Buna karşın Molla Sadrâ ve onun takipçilerinden hiçbiri varlığı Aristo kategorilerinden birine indirgemezler. Çünkü varlığın anlamı söz konusu kategorilerinin hepsinden daha genel ve evrenseldir. Sadrâ'nın varlığı cins ya da fasıl olarak ele almamasının sebebi budur. Çünkü bunlar evrensel kavramlar ve mahiyetlerdir.<sup>29</sup>

Faruque ve Rustom, Tebrîzî'nin yaptığı bir itirazı geçersiz kabul ederler. Söz konusu itiraza göre Tebrîzî, varlığın Allah ile mümkünler arasında aynı anlamda kullanması durumunda, zorunlunun özünde araz olacağını söylemektedir. Fakat Faruque ve Rustom'a göre Tebrîzî'nin bu iddiası mümkün olmaz. Çünkü varlık mümkün iken zorunlunun özü mümkün değildir. Bundan dolayı varlık kavramı mümkün olanla olmayana aynı anlamda yüklenemez. Varlığa verilen hangi anlam araz-

<sup>27</sup> Hânsârî, *Resâil*, 288-289.

<sup>28</sup> Hânsârî, *Resâil*, 276.

<sup>29</sup> U. Muhammad Faruque - Muhammad Rustom, "Rajab 'Alî Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics", *Philosophy and The Intellectual Life in Shi'ah Islam*, ed. Sayiad Nizamuddin Ahmad - Sajjad H. Rizvi (Londra: The Shi'ah Insitute Press, 2017), 1/196.

lara sebep olmaktadır? Eğer varlığın arazlara sahip olduğu söyleniyorsa, o halde Tebrîzî bu arazların ne olduğunu ve ne çeşit arazlar olduğunu söylemelidir. Yani varlık zatî ve lazimî arazlardan hangisine dâhil olmaktadır. Tebrîzî bunları açıklamaksızın varlığın arazı gerektirmesi durumunda, bulunduğu her yerde arazı gerektireceğini söylemektedir.<sup>30</sup>

Tebrîzî'ye varlık konusunda yapılan itirazlardan biri de Tebrîzî'nin varlığı Zorunlu Varlık'ın özünden farklı kabul etmesi konusundadır. Faruque ve Rustom'a göre Tebrîzî varlığı, Zorunlu'nun özü kabul etmez. Çünkü bu durumda Zorunlu Varlık, varlığın sebebi olur ve varlığı alıcı olur. Eğer o, Zorunlu Varlık'ın özünden başka bir şey olursa bu durumda Zorunlu Varlık, varlık için başka bir şeye sebepli olmuş olacaktır. Bu durumda Zorunlu değil mümkün olmuş olacaktır.<sup>31</sup>

Ona yapılan bu itirazların dışında ifade edilebilir ki Tebrîzî'nin Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında kategorik olarak mutlak bir sınır çizmesi, onun kabul ettiği sudûr anlayışıyla çelişki oluşturuyor gibi görünmektedir. Çünkü sudûr anlayışına bağlı olarak varlıklar mutlak "Bir"den ilk akla ve ilk akıldan da en alt düzeye kadar asaletlerine göre sıralanmaktadır. Varlıklar arasındaki bu düzen ile Molla Sadrâ'nın kabul ettiği teşkik anlayışı arasında büyük bir fark görünmemektedir.

Tebrîzî ayrıca sebep ile sebepli arasında zatî bir uygunluk ve cevheresel bir özellik aramaktadır. Ona göre bir şeyin başka bir şeyden meydana gelmesini sağlayan şey de bu uygunluktur. Bu anlayışta Allah ile ilk akıl arasında zatî bir uygunluğun tasavvur edilmesi ve sebebin asaletine bağlı olarak sebeplinin de asaletle sahip olması, onun bu iki varlık türünü kategorik olarak ayırma iddiası ile çelişkili gibi görünmektedir. Çünkü aralarında zatî bir uygunluk ve cevheresel bir özellik olması, bunların ortak bazı özelliklere sahip olmasını da gerektirmektedir.

## 2. Sıfatlar Meselesi

Molla Sadrâ'ya göre Allah'ın sıfatları zatının ayınıdır. Eğer zatının

<sup>30</sup> Faruque - Rustom, "Rajab 'Ali Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics", 1/197.

<sup>31</sup> Faruque - Rustom, "Rajab 'Ali Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics", 1/198.

aynı olmazsa kadimlerin çoğalmasi sorunu ortaya çıkar. Sıfatlar çokluklarına rağmen çokluk, infial, kabul ve fiil gerektirmeden tek bir varlık ile mevcuttur.<sup>32</sup>

Molla Sadrâ'nın, sıfatları zatla aynı gören yaklaşımı, Tebrîzî nazârında kabul görmez. Çünkü Tebrîzî, tenzihî bir filozof olarak bilinir ve bu sebeple Allah'ta çokluk olacağı endişesiyle sıfatları zatın aynı kabul etmez. Tebrîzî'nin "zatın sıfatların aynı olmadığı" şeklindeki yaklaşımı, bazı kimseler tarafından onun "Allah'ın sıfatlarını inkâr etmediği, yalnızca bu sıfatların O'nun zatıyla aynı olmasını kabul etmediği" şeklinde anlaşılmıştır.<sup>33</sup> Ancak bu anlayış biçimine rağmen onun düşüncesinde sıfatlara yer bulmak kolay değildir. Çünkü o, Zorunlu Varlık'la ilgili görüşlerini beyan ettikten sonra "Bunlardan Allah'ın sıfatlara sahip olmadığı da anlaşılmış oldu" şeklinde bir ifade kullanır.<sup>34</sup>

Tebrîzî'ye göre sıfat zatın aynı olamaz. Bu yaklaşımını o, iki şekilde gerekçelendirir. Bunlardan birincisi ittihadın nefyedilmesine yönelik delildir. Ona göre iki zatın ittihadı, iki sıfatın ittihadı ya da zatın sıfata ittihadı olsun her halükârda ittihat imkânsızdır. Çünkü iki şey bir şey olamaz. Bu durumda ya her ikisi mevcut olur ya biri mevcut olur diğeri mevcut olmaz ya da hiçbiri mevcut olmayıp üçüncü bir şey meydana gelir.<sup>35</sup>

Ona göre birinci ihtimalde iki şey mevcut ise ittihat olmayacaktır. Bilakis bir değil, iki tane mevcut var olacaktır ve bu, düşünülen şeyin aksine bir durumdur. İkinci ihtimalde yani biri mevcut olur ve diğeri mevcut olmazsa, yine ittihat gerçekleşmemiş olacaktır. Çünkü mevcut ile madumun ittihadı makul değildir. Üçüncü ihtimal olan onların her ikisinin mevcut olmaması söz konusu olduğunda yine ittihat gerçekleşmemiş olacaktır. Bilakis o ikisi bertaraf olmuş ve üçüncü bir şey meydana gelmiş olacaktır. Bu sebeple ittihat imkânsızdır. Dolayısıyla

<sup>32</sup> Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, 140.

<sup>33</sup> Asgerî, "Pejûheşhâyî Nâbesende der Bâre-i Molla Recepâlî Tebrîzî", 221.

<sup>34</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/235.

<sup>35</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/231.



ona göre ittihat imkânsız olduğundan o halde sıfatın zatla aynı olması da imkânsızdır.<sup>36</sup>

Tebrîzî'ye göre sıfatın zatla aynı olmadığına yönelik ikinci delil özel bir delildir. Buna göre sıfat zatında ve mahiyetinde mevzu muhtaçtır ve ona hulul etmiştir. Zatında ve mahiyetinde başka bir şeye muhtaç olan ve ona hulul eden şeyin, o şeyle aynı olması mümkün değildir. O halde sıfatın aynı olamaz.<sup>37</sup>

Dolayısıyla ona göre Allah ilim, kudret ve diğer sıfatlara muhtaç değildir. Bilakis O'nun zatı bu sıfatlara kâfidir. Eğer kâfi olmazsa mahluk olan ilim ve kudreti yaratamazdı. Aynı şekilde mümkünlerin kendileriyle kemale erdiği diğer sıfatlar için de aynı durum geçerlidir. Allah hakkında söz konusu olan her şey O'nun zatıdır. Bu sıfatlar bizzat kâmil olan zatın tabirleridir.<sup>38</sup>

Tebrîzî'ye göre hiç kimse hiçbir şekilde Allah'ın zatını, ilmini ve hakikatini kuşatamaz ve O'ndan hiçbir şey bilemez. Çünkü O, mevcudatta bilinen şeylerden bir şey değildir. Bilakis yalnızca onları yaratandır. Allah hakkında yalnızca negatif teoloji mümkün olabilir. Allah'a nispet edilen sıfatları hakikat olarak almak, O'na yönelik bir marifet değildir. Tebrîzî'nin bu anlayışında Allah'ın zatı tasavvur edilemez ve akledilemez bir varlık olarak ele alınır. Öte taraftan ise Allah sıfata sahip değildir ki bir kimse o sıfat vasıtasıyla O'nu tasavvur etsin.<sup>39</sup>

Bu ifadelerine rağmen Tebrîzî'ye göre bizler Allah'a ilim ve kudret gibi sıfatlar nispet ettiğimizde, amacımız O'nun hakikatini ilim ve kudretle tanımak değildir. Bundaki amacımız Allah'tan noksanlıkları tenzih etmektir.<sup>40</sup> Dolayısıyla Allah için kullandığımız O'nun âlim olması, cahil olmaması anlamında, kâdir olması aciz olmaması anlamındadır. Kemal sıfatlarının ispatı, noksan olan onların zıddının nefyedilmesi ama-

<sup>36</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/231-232.

<sup>37</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcib", 1/232.

<sup>38</sup> Rızâ Berenckâr - Sâid Rahîmîyân, "Berresî ve Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i Esmâ ve Sîfât-i İllâhî", *Tahkîkât-i Kelâmî* 6/23 (2019), 134.

<sup>39</sup> Berenckâr - Rahîmîyân, "Berresî ve Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i Esmâ ve Sîfât-i İllâhî", 136.

<sup>40</sup> Berenckâr - Rahîmîyân, "Berresî ve Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i Esmâ ve Sîfât-i İllâhî", 137.

cıyladır. Bu bakımdan Allah'a mevcudu ıtlak etmek, O'nun mümkün kategorisinde olmadığı anlamındadır. Ona göre varlığın zorunluluğunun bile Allah'a ıtlakı, O'nun noksan ve yokluk sınırının dışında olduğu anlamdadır. Çünkü bütün bu sıfatlar mümkünlerde de kullanılabilir ve bizler mümkünlere de nispet edilen her türlü sıfattan kaçınmalı ve bu sıfatları Allah'a nispet etmemeliyiz.<sup>41</sup>

Tebrîzî, tenzihî anlayışa uygun olarak sıfatları Allah'tan soyutlamakta ve yalnızca Allah'tan noksanlıkları nefyetme anlamında bu sıfatların kullanılabileceğini belirtmektedir. Tebrîzî'nin bu yaklaşımı Allah ile mahlukat arasında bir sınır çizme endişesinden kaynaklanmış gibi görünmektedir. Fakat Allah hakkında sıfatların bütünüyle olumsuzlanması, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi de -en azından insan tarafıyla koparmaktadır. Bir başka deyişle insan hiçbir şekilde Allah'a dair bir niteliğin bilgisine sahip olmazsa, O'na bir yakınlık da hissetmeyecek ve O'nun âlim, âdil, kâdir gibi sıfatların gerçekliğinden de emin olmamış olacaktır. Bu sebeple Allah'ın sıfatlarının kabul edilebileceği, ancak onların niteliğinin tam olarak bilinemeyeceği şeklindeki bir yaklaşım daha uygun görünmektedir.

### 3. Asalet Meselesi

Varlık felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olan Molla Sadrâ varlığın asaletini savunur. Ona göre Mutlak Varlık zatı ile mevcuttur. Diğer varlıklar ise zatlarıyla değil kendilerine ârız olan vücûdât ile mevcuttur.<sup>42</sup> Varlık mevcut olmasaydı hiçbir şey mevcudiyet kazanamazdı. Mahiyet, zatiyla varlıktan soyutlanarak alınır bir mevcudiyete sahip olamaz. Mahiyet, varlık ve yokluğun dışında bizâtihî itibara alınır, bu itibarla mahiyet varlık ya da yokluğa sahip olmaz. Bir başka deyişle eğer mahiyet varlıkla birleşmezse, varlık mahiyete ârız olmaz ve mahiyet varlığa ilişmezse mahiyet herhangi bir yönüyle mevcut olmaz. Mahiyetlerin varlık ile nitelenmeleri, onların kendi varlıklarıdır.<sup>43</sup> Mahiyet çoğu şey arasındaki ortaklıktan ve zihinsel olarak küllîliğin

<sup>41</sup> Tebrîzî, *el-Aslü'l-asîl*, 8-9.

<sup>42</sup> Molla Sadrâ, *Dört Akli Yolculukta Aşkın Hikmet*, 1/94.

<sup>43</sup> Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, 56-58.

ilişmesinden uzak değildir. Dolayısıyla şahsileşme için ortak tabiata ek olarak başka bir şey gerekir ki o da varlıktır.<sup>44</sup>

Tebrîzî, Molla Sadrâ'nın varlığa yönelik bu düşüncesini kabul etmez ve hariçte mevcut olanın öncelikle mahiyet olduğunu, varlığın ise ona iliştiğini belirtir. Ona göre mahiyet ile varlığın haricî âlemdeki nisbeti “melzûm ile lâzım” ya da “asıl ile fer” şeklindedir. Bir başka deyişle mahiyet asıl ve melzûm olan iken; varlık ise lazım ve fer' olandır. Ona göre hem varlık hem de mahiyet hariçte tahakkuk eder ve birlikte bulunur. Çünkü mahiyetin ca'li/yaratılması, varlığın da hâsıl olmasını gerekli kılmaktadır. Varlık, mahiyetin hariçte bulunmasının gereğidir.<sup>45</sup> Bu bakımdan mahiyet varlığın haddi, gölgesi ya da onun 'aynı değildir.<sup>46</sup>

Tebrîzî, haricî tahakkukta/dış gerçeklikte varlık ile mahiyeti birbirinden bağımsız olarak ele almaz. O, varlık ile mahiyeti birlikte ele alır. Fakat bu birliktelikte mahiyet asıl iken varlık ise fer' olarak kabul edilir.<sup>47</sup> Çünkü ona göre “Mahiyet, mahiyet olması bakımından kendisinden başka bir şey değildir.” şeklinde temel bir ilke vardır. Ona göre bu ilke filozoflar tarafından bilinir ve üzerinde görüş birliği vardır. Tebrîzî bu ilkenin apaçık olduğunu ve bu sebeple kimsenin onu inkâr etmediğini söyler.<sup>48</sup>

Tebrîzî'ye göre bir şeyin mahiyetindeki her şey ancak o şey olabilir. O, bu ilkedен metafizikteki çatlakları onaran önemli sonuçlar çıktığını belirtir. Ona göre mahiyet, mahiyet olması bakımından kendisinden başka bir şey değilse, o halde hariçte mevcut olan bir mahiyet ya yalnızca mahiyet olur ya da kendisine bir varlığın eşlik ettiği bir mahiyet olur. Mahiyetin yalnızca bir mahiyet olması halinde varlık alanına çıkması mümkün değildir. Çünkü mahiyet, mahiyet olması bakımından kendisinden başka bir şey değildir. Ancak hariçte onun var olduğu varsayıldığından bu bir çelişki olur. Buna karşın hariçte varlığın kendisine eşlik ettiği bir mahiyet varsa, o halde hariçteki varlık mahiyete eşlik etmek

<sup>44</sup> Molla Sadrâ, *Metafizîğe Giriş*, 60.

<sup>45</sup> Emîni - Mihr, “Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Didgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî”, 6.

<sup>46</sup> Emîni - Mihr, “Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Didgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî”, 6.

<sup>47</sup> Emîni - Mihr, “Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Didgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî”, 6.

<sup>48</sup> Tebrîzî, *el-Aslül'-asil*, 55.

zorundadır. Fakat söz konusu bu varlık, hariçte mahiyetin olmadığı bir mevcudata sahip olamaz. Çünkü bu durum varlığın kendisinde teselsüle sebep olur. Bilakis o, hariçte olan bir varlık anlamındadır. Dolayısıyla haricî bir mahiyete haricî bir varlık eşlik eder.<sup>49</sup>

Tebrîzî'ye göre haricî bir mahiyete, varlığın eşlik ettiği tasdik edilirse, varlığın mahiyetle beraber bulunduğu da tasdik edilmiş olur. Ancak bu varlık mahiyetten sonra bulunmak zorundadır. Çünkü bir şeyin "varlığı", o şeyin doğal sonucudur ve zorunlu olarak onu takip eder. Eğer varlık mahiyeti takip ederse ve onun doğal sonucu olursa, fâilîn ca'li/yaratması öncelikle mahiyete yönelik olmalıdır. Ondan sonra varlık mahiyetle birlikte bulunabilir. Aksi takdirde melzûmun lazım yerine ve lazımın melzûm yerine geçmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Bu bakımdan fâil önce bir şeyin sebeplisini ve tâbisini yaratıp sonrasında sebeplinin eşlik ettiği sebebi yaratmaz. Bu durum önce bir binanın çatısını dikmek, sonrasında binanın temelini yapmak gibi olurdu. Bu ise imkânsızdır.<sup>50</sup>

Emînî'nin aktardığına göre Tebrîzî'nin mahiyetin asaletiyle ilgili bir diğer delili dilin kullanımını konusundadır. Buna göre dilin kullanımı da mahiyetin önceliğe sahip olarak yaratılmış/mec'ul olduğuna delildir. Örneğin Farsçada hareket ediyorum, yazıyorum denir. Ancak hareketi var kılıyorum ya da harekete ya da yazıya varlık veriyorum denmez. Yine Türkçede falan işi yaptım denir. Buna karşın falan işe varlık verdim denmez.<sup>51</sup>

Dolayısıyla Tebrîzî'ye göre Molla Sadrâ'nın iddiasının aksine, dış gerçeklikte Yaratıcı tarafından öncelikle ve zatiyla var kılınan şey mahiyettir. Ancak varlık da mahiyetin dış gerçekliği için mahiyetle birlikte bulunmak durumundadır. Ancak bu birliktelikte mahiyet asıl iken varlık ise fer' olandır. Onun bu anlayışına çeşitli itirazlar da yapılmıştır.

Bu itirazlardan biri varlığın mahiyet için bir sıfat olarak ele alınması konusundadır. Buna göre Tebrîzî varlığı, mahiyet için bir sıfat olarak kabul etmiştir. Bu ise onun en temel hatalarından biri olarak görülür.

<sup>49</sup> Tebrîzî, *el-Aslü'l-asîl*, 55-56.

<sup>50</sup> Tebrîzî, *el-Aslü'l-asîl*, 56.

<sup>51</sup> Emînî - Mihr, "Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Didgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî", 10.

Tebrîzî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: “Varlığın hariçte mahiyetle birlikte olduğu sabit olduğuna göre, varlığın hariçte mahiyetin lazımı olduğu sabit olmuş olur. Şu anlamla ki varlık hariçte mahiyetin tâbisidir. Çünkü zorunlu olarak bir şeyin varlığı o şeyin fer'i ve tâbisidir.” Ancak bu iddia birkaç açıdan sorunlu olarak görülür. İlk olarak aklî araştırmalar, o konularda kullanılan örfî kelime ve ibarelerin ötesindedir. İkinci olarak varlığın asaletine yönelik güçlü deliller, varlığın sıfat olduğunu yalanlayan cinstendir. Üçüncü olarak varlık ve mahiyetin ayrı olduğu usulen zihin âlemi ile ilişkilidir. Buna karşın haricî âlemde birinin sıfat diğerinin mevsuf olduğu herhangi bir ikilik söz konusu değildir.<sup>52</sup>

Tebrîzî'ye yapılan itirazlardan biri de zihinsel araz ile haricî araz arasındaki farka dairdir. Buna göre Tebrîzî zihinsel arazı haricî araz ile karıştırmıştır. Tebrîzî şöyle söyler: “Varlık ya arazı gerektirir ya arazı gerektirmez ya da hiçbiri” Tebrîzî mahiyeti asıl ve mevsuf olarak, varlığı ise fer' ve onun sıfatı olarak kabul eder. Ancak mahiyet üzerine olan varlığın arazları zihinsel âlemle ilgilidir ve 'ayn âlemi ile ilgili değildir. Bilakis 'ayn âleminde durum bunun tersidir. Yani mahiyet varlık üzerine âriz olur.<sup>53</sup>

Tebrîzî'nin Molla Sadrâ düşüncesine yönelik bu eleştirisi yeterince güçlü görünmemektedir. Çünkü haricî âlemde/dış gerçeklikte mahiyetin varlıktan önce olduğu ve varlığın ona tâbi olarak yaratıldığı aklî olarak apaçık değildir. Bu noktada Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya yaptığı eleştiri akla gelmektedir. Sühreverdî varlık-mahiyet gibi şeylerin aklî yüklemelerden ibaret olduğunu, dolayısıyla bu ayrımın zihinsel bir ayrım olduğunu, haricî gerçeklikte ise bunun kesin olmadığını ifade eder.<sup>54</sup>

Sühreverdî'nin bu konudaki yaklaşımı daha tutarlı görünmektedir. Çünkü dış gerçeklikte mahiyetin varlıktan önce yaratıldığı aklî kesinliğe sahip değildir. Gözlem ise bunların her ikisinin de aynı anda bulun-

<sup>52</sup> Cabbâr Emînî vd., “Berresîyi İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”, *Do Faslnâme-i İlmî-i Hikmet-i Sadrâyi* 2 (1399), 72.

<sup>53</sup> Emînî vd., “Berresîyi İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”, 72.

<sup>54</sup> Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 161.

duğunu göstermektedir. Ayrıca örfteki bir kullanımdan hareketle bu yönde bir bilgiye ulaşmak makul değildir.

#### 4. İştirak Meselesi

Lafzî iştirake göre varlık lafzının iki anlamı vardır. Biri mümkünlerde algıladığımız varlıktır. Diğeri ise keyfiyetini kavrayamadığımız Zorunlu Varlık'ta olan varlıktır. Bu ikisi ortak değildir. Örneğin “yüz” lafzının hem sayı anlamına hem de çehre anlamına gelmesi lafzî iştiraktır. Bunlar arasında yüz lafzının ortak olması, mana bakımından da ortak oldukları anlamına gelmez. Buna karşın manevî iştirake göre varlığın tek bir anlamı vardır. Zorunlu Varlık'ta ve mümkünlerde bu tek anlam gerçekleşmiştir. Örneğin, Zeyd ile Ömer ve diğer fertler arasında tek bir anlamda gerçekleşen “insan” anlamı gibi.<sup>55</sup>

Molla Sadrâ'nın varlık felsefesi manevî iştiraki zorunlu kılmaktadır. Çünkü bu felsefeye göre bütün var olanlarda bir hakikat olarak “aynı varlık” mevcuttur, ancak “aynı oranda” değil. Ona göre varlık bir yönüyle mutlak hakikati temsil eden aşkın bir hakikat iken; diğeri yönüyle de bütün mahlukatın içindeki hakikattir. Taşma mükemmel olandan uzaklaşan aşamalı bir sistemdir. Mutlak varlıktan uzaklaştıkça mahiyet artar, varlık azalır. Bütün mahlukat varlığın hakikatini paylaşmada eşit ya da aynı değildir. Bu hiyerarşiye o, “teşkîk” adını verir. Bu teşkîk aynı zamanda tesadüfi değil, sistemattir. Çünkü amaçlı, tek yönlü ve Mutlak Varlık tarafından belirlenmiştir.<sup>56</sup> Dolayısıyla ona göre varlıkta lafzî değil, manevî iştirak söz konusudur.<sup>57</sup>

Tebrîzî'ye göre Molla Sadrâ'nın iddiasının aksine Zorunlu ile mümkün arasında mevcut konusundaki iştirak manevî değil, lafzî iştiraktır. Tebrîzî varlığın lafzî iştirake sahip olduğunu kanıtlamak için ilk olarak çeşitli düşünürlerden alıntılarda bulunur. Onun geçmişteki büyük otoritelerden alıntılar yapması, Molla Sadrâ ontolojisinde Allah'ın aşkın-

<sup>55</sup> Hânsârî, *Resâil*, 275.

<sup>56</sup> Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Farnham: Ashgate Publishing Company, 2006), 64–68.

<sup>57</sup> Sinan Yılmaz, *Şii Gelenekte Felsefe Karşıtlığı: Mekteb-i Teşkîk Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 259.

lığına yönelik verilen tavizleri koruma amaçlıdır. Bir başka deyişle Allah ile mümkünler arasındaki varlık, manevî iştirak olursa bazı açılardan mümkünlerin Allah'la eşit konumda olması endişesi ortaya çıkar. Bu ise Allah'ın aşkınlığına zarar vermekte ve tevhid inancının altını oymaktadır.<sup>58</sup>

Tebrîzî tevhid inancına yönelik bu tehlikeyi önlemek için bazı filozof ve sûfilerden alıntılar yapar. Örneğin o, Aristo'ya ait olduğunu düşündüğü ve gerçekte Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin bir bölümü olan *Esolocya*'dan (Theologia) iki alıntı yapar. Bunlardan birincisi şöyledir:

“والله تعالى يحدث آيات الأشياء وصورها معاً.”

Tebrîzî'ye göre bunun anlamı şudur: “Allah şeylerin inniyetlerini ki varlıkları oluyor ve sûretlerini ki mahiyetleri oluyor birlikte yaratmıştır.”

Tebrîzî'nin *Esolocya*'dan yaptığı ikinci alıntı şöyledir:

“الواحد المحض هو علة الأشياء كلها و ليس كشيء من الأشياء”

Tebrîzî bu alıntıyı şu şekilde anlamlandırır: “Saf vâhid her şeyin illetidir ve şeylerden bir şey gibi değildir.”<sup>59</sup>

Tebrîzî, lafzî iştirake dayanak olarak Fârâbî'nin *Fusûlü'l-medeni* adlı eserinden de bir alıntı yapar. Onun Fârâbî'den yaptığı alıntı şöyledir:

“وجوده تعالى خارج عن وجود ساير الموجودات و لا يشارك شيئاً منها فى معنى أصلاً بل إن كانت مشاركة ففى الاسم فقط لا فى المعنى المفهوم من ذلك الاسم”

Tebrîzî bu alıntıyı ise şöyle çevirir: “Allah'ın varlığı, diğer mevcudatların varlığının dışındadır. Yani diğer mevcudatların varlık anlamlarından başkadır. Asla anlamda onların hiçbiri ile ortak değildir. Eğer ortaklık olursa bu yalnızca isimdedir. O isimden anlaşılan manada değildir.”<sup>60</sup>

Tebrîzî bu alıntılardan Allah'ın varlığının, şeylerin varlığından ayrı olması gerektiği, aksi takdirde şeyler gibi olacağı çıkarımını yapar.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Faruque – Rustom, “Rajab 'Alî Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics”, 1/190.

<sup>59</sup> Tebrîzî, “İsbât-i Vâcib”, 1/222-223.

<sup>60</sup> Tebrîzî, “İsbât-i Vâcib”, 1/225.

<sup>61</sup> Tebrîzî, “İsbât-i Vâcib”, 1/223.

Ancak Tebrîzî, lafzî iştirak konusunda bu türden alıntılarla yetinmez ve bizzat manevî iştirakin yanlışlığını da ortaya koymaya çalışır.

Tebrîzî'ye göre anlamı apaçık olan varlık ve mevcudun, Zorunlu ile mümkün arasında manevî olarak müşterek olması durumunda ya o anlam Zorunlu'nun zatının aynı olacak ya Zorunlu'nun zatının cüzü olacak ya da Zorunlu'nun zatının ârızı olacaktır. Bu bakımdan ona göre anlamı apaçık olan, mümkünün sıfatı olan ve mümkünün zatına muhtaç olan "varlık"ın, zatiyla zorunlu olan varlık olması imkânsızdır.<sup>62</sup>

Tebrîzî'ye göre öncelikle varlığın anlamı bedihîdir, fakat Allah'ın zatı bedihî değildir. İkinci olarak Tebrîzî varlığı bir sıfat sayar ve sıfatın Zorunlu Varlık'ın zatında dahi zatın aynı olamayacağını belirtir. Üçüncü olarak ise varlığı mümkünlerin zatına muhtaç kabul eder ve muhtaç olanın Zorunlu Varlık'ın zatının aynı olamayacağını ifade eder.<sup>63</sup>

Tebrîzî'ye göre varlık arazları ya gerektirecektir ya da arazları gerektirmeyecektir. Arazları gerektirmemek zatiyla kaim olmak demektir. Yahut hiçbirini gerektirmeyecektir. Varlık arazları gerektirirse nerede bulunursa bulunsun araz olacaktır. O halde Allah'ın zatının da araz olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Varlık arazları gerektirmese mümkün varlık da zatiyla kaim olmuş olacaktır. O halde mümkün varlık da mümkün varlık olmamış olacaktır. Ancak bu da farz edilenin hilafıdır. Varlık ikisini de gerektirmese bu durumda arazları gerektirmek ve arazları gerektirmemek varlığın anlamından başka bir sebep isteyecektir. Bu durumda Allah zatiyla kaim olmada başkasına muhtaç olmuş olacaktır. Lakin bu da imkânsızdır. O halde varlık Allah'ın zatının aynı olamaz.<sup>64</sup>

Tebrîzî'ye göre varlık, Allah'ın zatının cüzü de olamaz. Varlık Allah'ın zatının cüzü olursa Zorunlu Varlık mürekkep olur. Aynı şekilde araz varlık da Zorunlu Varlık'ın zatı olamaz. Çünkü o varlığın fâili ya Zorunlu Varlık'ın zatıdır ya da Zorunlu Varlık'ın zatından başkadır. Araz varlığın fâili Zorunlu Varlık'ın kendisi olursa, Zorunlu Varlık'ın

<sup>62</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/232-233.

<sup>63</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/233-234.

<sup>64</sup> Tebrîzî, "İsbât-i Vâcip", 1/234.



hem o varlığın fâili olması hem de kâdiri (kâbil) olması gerekir.<sup>65</sup> Bu ise imkânsızdır. Buna karşın söz konusu fâil, Zorunlu Varlık'ın zatından ayrı ise Zorunlu Varlık, varlığında başka bir şeye muhtaç olacaktır ve zorunlu değil mümkün varlık olacaktır. Ancak bu da imkânsızdır. Dolayısıyla Tebrîzî'ye göre zorunlu ile mümkün arasında müşterek bir varlık anlamı olamaz. Bu bakımdan iştirak mana ile değil, yalnızca lafiz iledir.<sup>66</sup>

Tebrîzî'nin talebesi Kummî de iştirak meselesinde hocasını takiben Molla Sadrâ'yı eleştirir. Ona göre manevî iştiraki kabul etmek, Allah'ın varlığı ile diğer mahlukat arasında bir türdeşlik ve ilişkinin doğmasına sebep olur. Ancak bu durum Allah'ın tenzihi ile uyuşmayan bir şeydir. Ona göre Allah ile mahlukat arasında hiçbir ilişki ve türdeşlik söz konusu değildir. Bunlar bütünüyle farklı varlık kategorileridir. Dolayısıyla Allah ile mahlukat arasında manevî değil lafizî iştirak vardır.<sup>67</sup>

Tebrîzî'nin iştirak konusundaki yaklaşımına çeşitli itirazlar yapılmıştır. Bunlardan biri mefhum ile misdak konusundadır. Bu eleştiriye göre Tebrîzî varlığın mefhum ve misdakını (doğrulanmasını) birbirine karıştırmıştır. Çünkü varlıkta iştirak, mefhum alanı ile irtibatlıdır yoksa misdakla ilgili değildir. Allah ile malûller arasındaki zıtlık O'nun özel varlığı ile ilgilidir, yokluğun zıttı anlamındaki varlık mefhumu ile ilgili değildir.<sup>68</sup>

Tebrîzî'ye yapılan bu eleştirinin bir benzerini Molla Sadrâ da el-Hatîb er-Râzî'ye yapmıştır. Molla Sadrâ, varlığın mefhumu ile hakikatini bir saymanın bir yanılığı olduğunu ifade eder ve el-Hatîb er-Râzî'yi bu konuda eleştirir. O, Râzî'den “Vücûdun ortaklığı ya lafizîdir ya da varlıklar, gerektirdikleri şey konusunda eşittirler.” şeklinde bir atıfta bu-

<sup>65</sup> Tabâtabâî bu ilkeyi şöyle aktarır: “Hakîmlerin meşhur olan görüşü şudur ki tek bir şeyin hem fâil hem de kâbil (fâili olduğu şeyi kabul etmesi) olması mümkün değildir” Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikme* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.), 178.

<sup>66</sup> Tebrîzî, “İsbât-i Vâcib”, 1/234-235.

<sup>67</sup> Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/251.

<sup>68</sup> Emînî vd., “Berresiyi İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”, 69, 72.

lunur. Sadrâ'ya göre Râzî adeta burada mefhumdaki eşitlikle hakikat ve zattaki eşitliğin arasını ayırmamıştır.<sup>69</sup>

Tebrîzî'ye yapılan bir diğer itiraz da önceki eleştirisi gibi mefhum ile misdak konusundadır. Buna göre Tebrîzî, idrak ve zihin alanıyla ilgili olan varlığın bedihî yaygın mefhumunun, varlığın hakikî ve aynî misdakındaki iştiraki de zorunlu olarak takip edeceğini sanmıştır. Gerçekte ise varlığın hakikî misdakı “varlığın teşkiki ve asaleti” anlayışına göre mertebelere, şiddete ve zayıflığa sahiptir. Zorunlu Varlık, varlıkta kâmil ve tamamdır, varlığın zatının aynıdır. Ancak mümkünler fakir ve muhtaç bir haldedir ve kâmil zata göre zayıf mertebeye sahiptir. Allah ile mümkünler arasındaki iştirakin tek bir anlamı olsaydı Tebrîzî'nin iddia ettiği Allah'ın mümkünlere benzeyeceği endişesi gerçek olurdu. Dolayısıyla iştirak, teşkik biçimiyle ele alınırsa problem kalmamış olur.<sup>70</sup>

Tebrîzî'ye iştirak konusunda yapılan bir itiraz da onun çelişkiye düşmesine yöneliktir. Buna göre Tebrîzî bazen asıldan bahsetmiş ve onun lazımlarını görmezden gelmiştir. Bazen de felsefenin önderlerinden alıntılar yapmış ve onların görüşleri hakkında yeterince inceleme yapmadan istinbatta bulunmuştur. Örneğin o, *Esolocya*'dan «الواحد المحض هو علة» şeklinde bir alıntı yapmıştır. Bu alıntının ilk bölümü Tebrîzî tarafından bütünüyle ihmal edilmiş ve o, alıntının ikinci kısmına odaklanarak mutlak tenzihe hüküm vermiştir. Buna karşın Tebrîzî, *Esolocya*'nın sahibinin bu ifadelerin ilk satırından ne kastettiğine hiç değinmemiştir. Aynı şekilde Tebrîzî'nin Fârâbî'den yaptığı alıntı da lafzî iştirake delil değildir. Fârâbî'nin ifadelerinin yalnızca zâhirinden lafzî iştirak anlaşılmaktadır. Ancak onun görüşleri derinlemesine tahlil edildiğinde manevî iştirak çıkmaktadır.<sup>71</sup>

Tebrîzî'nin mefhum ile misdakı ayırmaması bir sorun olarak görülmektedir. Ayrıca o, varlığı mümkünlerde bir sıfat ya da araz olarak görmüş ve bu halde olan şeyin Allah'ın zatıyla aynı olamayacağını

<sup>69</sup> Molla Sadrâ, *Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet*, 1/228.

<sup>70</sup> Seyyid Sadrüddin Tâhiri - Muhsin Mervinâm, “İle ve Engîzehâyî Dîni Molla Recebalî Tebrîzî ve Kâdi Saîd-i Kummî der İnkâr-i Asâlet-i Vücûd-i Sadrâyî”, *Nâme-i Hikmet* 2 (1386), 88-89.

<sup>71</sup> Emîni vd., “Berresiyî İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”, 69.

vurgulamıştır. Ancak varlık bütünsel açıdan bir sıfat ya da araz olarak görülemez. Varlık bunları da aşan ve aynı zamanda kapsayan küllî bir mefhumdur. Mümkünlerin varlıkla var olmaları, varlığın özü itibarıyla mümkün olduğu anlamına gelmez.

### Sonuç

Tebrîzî'nin Molla Sadrâ'nın teşkik anlayışını ve buna bağlı olarak tek bir hakikatin farklı biçimlerini yansıtan hiyerarşik varlık anlayışını reddetmesi; buna karşın sudûr/taşma anlayışı ile en mükemmelden en alt mertebeye uzanan hiyerarşik bir yaratılışı benimsemesi bir çelişki gibi görünmektedir. Tebrîzî ayrıca sebep ile sebepli arasında zatî bir uygunluk ve cevhersel bir özellik aramaktadır. Bu anlayışta Allah ile ilk akıl arasında zatî bir uygunluğun tasavvur edilmesi ve sebebin asaletine bağlı olarak sebeplinin de asalete sahip olması, onun bu iki varlık türünü kategorik olarak ayırma iddiası ile uyuşmamaktadır. Çünkü aralarında zatî bir uygunluk ve cevhersel bir özellik olması, bunların ortak bazı özelliklere sahip olmasını da gerektirmektedir.

Tebrîzî'nin tenzihî Tanrı anlayışını benimsemesi ve sıfatları bütünüyle olumsuzlaması, insanın Tanrı ile olan ilişkisine engel oluşturmaktadır. Bir başka deyişle insan hiçbir şekilde Allah'a dair bir niteliğin bilgisine sahip olmazsa, O'na bir yakınlık da hissetmeyecek ve O'na atfettiği adalet, ilim ve kudret sıfatlarının gerçekliğinden de emin olmamış olacaktır. Bu sebeple Allah'ın sıfatlarının kabul edilebileceği, ancak onların niteliğinin tam olarak bilinemeyeceği şeklindeki bir yaklaşım biçimi daha uygun görünmektedir.

Tebrîzî, mahiyetin asaletine sahip olduğunu, ancak haricî gerçeklikte mahiyet ile varlığın aynı anda yaratıldığını belirtmektedir. Fakat dış gerçeklikte mahiyetin varlıktan önce yaratıldığı aklî kesinliğe sahip değildir. Gözlem ise bunların her ikisinin de aynı anda bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca örfteki bir kullanımdan hareketle bu yönde bir bilgiye ulaşmak makul değildir.

Tebrîzî'ye mefhum ile misdaki ayırmamasından dolayı yapılan eleştiriler haklı gibi görünmektedir. Ayrıca o, varlığı mümkünlerde bir sıfat

ya da araz olarak görmüş ve bu halde olan şeyin Allah'ın zatıyla aynı olamayacağını vurgulamıştır. Fakat varlık bütünsel açıdan bir sıfat ya da araz olarak görülemez. Varlık bunları da aşan ve aynı zamanda kapsayan, gerçekliğe sahip küllî bir mefhumdur. Mümkünlerin varlıkla var olmaları, varlığın özü itibarıyla mümkün olduğu anlamına gelmez.

Tebrîzî, varlıkta lafzî iştirakin bulunduğunu savunmuş ve bunun için çeşitli alıntılar yapmıştır. Ancak onun yaptığı alıntılarda, alıntının yalnızca bir kısmına odaklandığı, manevî iştirak şeklinde yorumlanabilecek kısımları görmezden geldiği yorumu yapılabilir. Bu sebeple ona yapılan “eksik alıntı” eleştirisi bir başka haklı eleştiri olarak değerlendirilebilir.

Bütünsel açıdan bakıldığında ise Tebrîzî, her biri büyük tartışmalara sebep olan felsefî konuları küçük bir risalede ele almış ve bu problemlerle ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Her ne kadar Tebrîzî'nin ele aldığı bu konuların her biri ayrı ve derinlemesine birer inceleme konusu olsa da onun bu yönde ortaya koyduğu görüşler, İslam düşüncesinin çeşitliliğine katkı sunması bakımından değerlidir.

### Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. “Sadrettin Şirazî’de Hareket Nazariyesi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (1986), 63-70.
- Anay, Harun. “Findiriskî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Asgerî, Mehdî. “Pejûheşhâyî Nâbesende der Bâre-i Molla Recebalî Tebrîzî”. *Âyine-i Pejûheş* 4 (1400), 215-230.
- Asgerî, Mehdî - Sûrî, Muhammed. “Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i İştirâk-i Lafzî Vücut ve Do Tefsîr-i ez Ân”. *Nakd ve Nazar* 3 (1401), 176-197.
- Berenckâr, Rızâ - Rahîmiyân, Sâid. “Berresî ve Tahlîl-i Dîdgâh-i Molla Recebalî Tebrîzî der Bâre-i Esmâ ve Sıfât-i İlâhî”. *Tahkîkât-i Kelâmî* 6/23 (2019), 127-146.
- Corbin, Henry. “Se Feylesûf-i Âzerbâyecân”. çev. Muhammed Gurvî. *Makâlât-i Henry Corbin (Mecmûai ez Makâlât-i be Zebân-i Fârsî)*. ed. Muhammed Emîn Şâhcûyî. Tahran: İntişârât-i Hakikât, 1384.

- Dînânî, Gülâmhüseyn İbrâhîmî. *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*. çev. Tahir Uluç. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Emînî, Cabbâr vd. “Berresîyi İntikâdîyi Edille-i Aklî Molla Recebalî Tebrîzî ber İştirâkî Lafzî Vücûd”. *Do Faslnâme-i İlmî-i Hikmet-i Sadrâyi* 2 (1399), 65-74.
- Emînî, Cabbâr - Mihr, Muhammed Saîdî. “Asâlet-i Mâhiyet ve Ayniyet-i Vücûd ez Dîdgâh-i Mollâ Recebalî Tebrîzî”. *Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-i Ferhengî* 3 (1394), 1-18.
- Faruque, U. Muhammad - Rustom, Muhammad. “Rajab 'Alî Tebrîzî's 'Refutation' of Sadrian Metaphysics”. *Philosophy and The Intellectual Life in Shi'ah Islam*. ed. Sayiad Nizamuddin Ahmad - Sajjad H. Rizvi. 1/184-207. Londra: The Shi'ah Insitute Press, 2017.
- Gaffârî, Ebulhasan. “Tahlîl-i İntikâdîyi İşkâlât-i Molla Recebalî Tebrîzî ve Kâdî Saîd-i Kummî ber Nezeriyye-i Molla Sadrâ der Bâb-i Hudûs-i Cismânî-i Nefs”. *Ma'rifet-i Felsefî* 7/3 (1379), 37-53.
- Hânsârî, Âkâ Cemâl. *Resâil (Şânzdeh Risâle)*. Kum: Kongre-i Muhakkık Hânsârî, 1378.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât; Tercüme ve Şerh*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- İsfahânî, Ali Kerbâsîzâde - Beheştî, Kûherneg. “Molla Recebalî ve Molla Sadrâ der Muvâcîh-i bâ Usûlûciyâ”. *Târih-i Felsefe* 7/4 (1396), 57-82.
- Kalın, İbrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Kamal, Muhammad. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Farnham: Ashgate Publishing Company, 2006.
- Molla Sadrâ. *Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet*. çev. Şamil Öçal - Mustafa Borsbuğa. 9 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023.
- Molla Sadrâ. *Metafizîğe Giriş*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Rizvi, Sajjad H. *Mullâ Sadrâ Shirâzî: His Life and Works and The Sources for Safavid Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-Hikme*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.
- Tâhirî, Seyyid Sadrüddîn - Mervînâm, Muhsin. "İlel ve Engîzehâyî Dînî Molla Recebalî Tebrîzî ve Kâdi Saîd-i Kummî der İnkâr-i Asâlet-i Vücûd-i Sadrâyî". *Nâme-i Hikmet 2* (1386), 83-94.
- Tebrîzî, Molla Recepalî. *el-Aslû'l-asîl*. thk. Azîz Cevânpûr Herevî - Hasan Ekberî. Tahran: Encomin-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1386.
- Tebrîzî, Molla Recepalî. "İsbât-i Vâcip". *Müntehabât-i ez Âsâr-i Hükemâyi İlahî İnan*. 1/220-243. Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1363.
- Yılmaz, Sinan. *Şii Gelenekte Felsefe Karşıtlığı: Mekteb-i Tefkîk Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

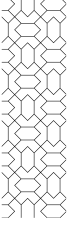
### Summary

This study aims to discuss the criticisms of Mullâ Şadrâ's philosophy in Mullâ Rajab 'Ali Tabrîzî's treatise "İsbât al-Wâjib" and the objections to Tabrîzî. Mullâ Şadrâ is one of the most important representatives of Islamic philosophy and contemporary Iranian philosophical thought. Mullâ Şadrâ initially defended the philosophy of quiddity as represented by Suhrawardî, but later he abandoned this idea and adopted the philosophy of existence. According to him, truth is equal to existence. For this reason, God, the greatest truth, consists of existence. Existence is a whole, but it has different densities. However, his philosophy of Transcendental Wisdom, which centers on existence, has been criticized in some aspects. One of these criticisms belongs to his contemporary Mullâ Rajab 'Ali Tabrîzî. What makes Tabrîzî's criticisms valuable is that he was a contemporary of Mullâ Şadrâ, studied in the same area with him, was a philosopher like him and analyzed the issues philosophically. Tabrîzî does not accept Mullâ Şadrâ's philosophy of existence and criticizes him under various headings in the aforementioned treatise. Tabrîzî begins his criticism of Mullâ Şadrâ with the issue of existence. Tabrîzî opposes Mullâ Şadrâ, who sees existence as a single truth with various stages and reminds us of the categories of existence represented by Avicenna. According to him, existence has the cate-

gories of necessary and contingent. Contingent beings are classified as substance and accident. Tabrîzî sees this classification as evidence that God does not possess contingent beings. Drawing an absolute boundary between God and contingent beings, Tabrîzî appeals to the understanding of emanation (sudûr) to establish the relationship between these two types of beings. Some objections have been raised to Tabrîzî's criticisms. According to one of these objections, existence is an attribute in contingent beings and is attributed to them, whereas in necessary beings, existence is the essence of necessary existence. One of the issues on which Tabrîzî criticizes Mullâ Şadrâ is the issue of attributes. Based on the philosophy of existence, Mullâ Şadrâ says that the attributes of God are the same as His essence. If the attributes are separate from God's essence, there would be more than one Necessary Being. However, Tabrîzî does not accept this approach of Mullâ Şadrâ and states that God does not possess attributes. According to him, it is impossible for attributes to be the same as God's essence despite their multiplicity. This undermines the absolute unity of God, which in Islam is called tawhîd. Therefore, Tabrîzî adopts negative theology and tries to prove with various evidences that attributes cannot be the same as God's essence. One of Tabrîzî's criticisms of Mullâ Şadrâ is about the nobility of existence. As the representative of the philosophy of existence, Mullâ Şadrâ states that existence is essential in the world and quiddity comes after existence. According to this idea, it is the being itself that has priority and truth. The quiddity, on the other hand, is realized through existence and exists after it. Tabrîzî does not accept this and thinks that what has priority and truth in the world is not existence but quiddity. According to him, to claim that existence has priority is like building the roof of a house first and then building the foundation. But this is impossible. Various objections have been raised to Tabrîzî's prioritization of quiddity over existence. For example, against Tabrîzî's claim, the approach represented by Suhrawardî seems more consistent. According to Suhrawardî, the distinction between existence and quiddity is related to the realm of the mind. In external reality, however,

it is unclear which of these comes before or after. One of Tabrīzī's criticisms of Mullā Sadrā is the issue of spiritual participation (mānawī ishtirāk). According to Mullā Sadrā, there is spiritual participation in existence. That is, the existence between God and all other beings is not only the same in words but also in meaning. Tabrīzī opposes this idea and says that the meaning of existence between God and other beings is the same in words, not in meaning. To support his claim, Tabrīzī quotes from early philosophers and then tries to put forward various rational evidence. But some objections have been raised against Tabrīzī in this regard as well. One of these objections is the idea that Tabrīzī confuses the meaning of existence with the verification of existence in external reality. Another objection is that his quotations are incomplete and that he quotes only those parts that are useful to him. In this study, his criticisms of Mullā Sadrā will be discussed using a dialectical method, and from time to time these criticisms will be criticized both by opposing views and by us and the study will end with a conclusion.





# ANKEBÛT SÛRESİ 45. AYETİN İBADET-AHLAK İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE TAHLİLİ

Analysis of 45th Verse of Surah al-'Ankabût within the Framework of the  
Relationship between Worship and Morality

**Salih ERYİĞİT**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye.

*Ph.D., The Directorate of Religious Affairs, Ankara, Türkiye.*

[salihgeduk2@gmail.com](mailto:salihgeduk2@gmail.com), ORCID: 0000-0002-4895-6533

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

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Mart / March 2024

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Haziran / June 2024

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2024

**Cilt / Volume: 25 Sayfa / Pages: 361-397**

**Atrf / Citation:** Eryiğit, Salih. "Ankebût Süresi 45. Ayetin İbadet-Ahlak İlişkisi Çerçevesinde Tahlili [Analysis of 45th Verse of Surah al-'Ankabût within the Framework of the Relationship between Worship and Morality]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 25 (Haziran / June 2024): 361-397.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1451081>

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

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

**Öz**

İbadet ile ahlak arasındaki ilişki geçmişten günümüze üzerinde çokça durulan bir mesele olmuştur. Bunun sebebi, başta namaz olmak üzere, ibadetlerini yerine getiren Müslümanların bir kısmının, günah sayılan fiilleri işlemeye devam etmesi sebebiyle yapılan bu ibadetlerin ne anlam ifade ettiğini anlama çabasıdır. Bu konuya ışık tutan ayetlerden bir tanesi bizim de çalışmamıza konu edineceğimiz Ankebût suresinin 45. ayetidir. Ayet dört kısa cümleden oluşmakta ve okunduğunda zihinde belli bir mana belirlemektedir. Bununla birlikte cümlelere daha yakından bakıldığında karşımıza çok farklı anlamlar çıkmaktadır. Bu çalışmada müfessirlerin farklı bakış açıları tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayet öncelikle cümle cümle tahlil edilecek, her bir cümle ile alakalı müfessirlerin görüşleri ele alınacaktır. Bu yapılırken, “Bir mümin namaz kıldığı hâlde kötülüklerden vazgeçmiyorsa kıldığı bu namazın değeri nedir? Namaz kılmadığı hâlde ahlaklı olduğunu ve kendi durumunun namaz kılanlardan daha iyi olduğunu iddia eden bir kimsenin durumu nedir? Ayette geçen zikrullâh ifadesinden kasıt nedir? Zikrullâhın namaz kılmak ile bir bağlantısı var mıdır?” sorularına cevap aranacaktır. Netice olarak, namazın değerli bir ibadet olduğu ve mutlaka kulun namazını kılmaya devam etmesi gerektiği, namazın mümini aynı zamanda ahlaklı bir birey kılma gibi bir fonksiyonunun olduğu, bu sebeple kuldan sosyal hayatta daha ahlaklı bir tavır sergilemesi gerektiği tespit edilmiştir. Yine kılınan namazın ahlaklı bir netice doğurabilmesi için o namazda bazı özelliklerin bulunması gerektiği ortaya konulmuştur.

*Anahtar Kelimeler:* Tefsir, Ankebût Sûresi, İbadet, Ahlak, Namaz, Zikir.

**Abstract**

The relationship between worship and morality has been an issue that has been emphasized from past to present. The reason for this is that some of the Muslims who worship in general and şalât in particular, commit acts that are considered sins, and what the meaning of worship in this case is. One of the verses that sheds light on this issue is the 45th verse of Surah al-‘Ankabût, which we will focus on in our study. The verse consists of four short sentences and when read, a certain meaning appears in the mind. We will also observe what a different and deep perspective the commentators have on the background of the apparent meaning. The verse first will be analyzed sentence by sentence. We will discuss the opinions of commentators regarding each sentence. While doing this, we will seek answers to the following questions: “If a believer prays şalât but does not give up these evils, what is the value of this prayer? What is the situation of a person who claims that he is moral and that his situation is better than these people who pray şalât, even though he does not pray? Also, what is meant by the expression dhikrullah expressed in the rest of the verse? Is there any connection between Dhikrullah and şalât?” As a result, we have determined that şalât is a valuable worship and that the servant must continue to şalât, şalât also has the function of making the believer a moral individual, and therefore the servant must exhibit a more moral attitude in social life. It is also revealed that for the şalât to produce a moral result, it must have some characteristics.

*Keywords:* Tafsir, Surah al-‘Ankabût, Worship, Morality, Şalât, Dhikr.

## Giriş

Dindar/muhafazakâr kesim ile laik/seküler kesim arasındaki gerilimin arttığı günümüzde üzerinde tartışılan konulardan biri de ibadet ile ahlak arasındaki ilişki olmuştur. Özellikle laik/seküler kesim tarafından muhafazakâr camiada yaşanan bazı olaylar, dindar kesim aleyhinde genelleştirilmiş, bu tür olumsuz olayların özellikle dindar camiada meydana geldiğine dair imalara sebep olmuştur. Akabinde ise insan için önemli olan şeyin kıldığı namaz, tuttuğu oruç vs. değil kalp temizliği olduğu düşüncesi dile getirilmeye başlanmıştır. Bu durum ise ibadet ve ahlak arasındaki ilişkinin tekrar gündeme gelmesine sebep olmuştur. Nitekim konu ile alakalı olarak gerek yüksek lisans ve doktora tezi gerekse makale seviyesinde birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalara baktığımızda ise ibadet-ahlak ilişkisinde bizim bu çalışmamızda inceleyeceğimiz ilgili ayet de delil gösterilmek suretiyle asıl olanın ahlak olduğu, ibadetlerin ahlaka giden yolda bir araç mesabesinde değerlendirilmesi gerektiğine dair neticelere ulaşılmıştır. Bu görüş, bazı rivayetler ile desteklenmiş, böylece ahlaki bir netice doğurmayan ibadetin herhangi bir değerinin olmayacağı kanaatine varılmıştır.<sup>1</sup> Bu çalışmamızda, ibadetler içerisinde son derece önemli bir yeri olan namazın ahlak ile ilişkisini kuran Ankebût sûresinin 45. ayeti merkeze alınarak namaz-ahlak ilişkisi ile ahlaki sonuç meydana getirmeyen bir ibadetin nasıl değerlendirilmesi gerektiği incelenecektir. Çalışmamızın ana kaynaklarını, hicrî ikinci asırdan itibaren günümüze kadar yazılmış olan önemli tefsir kitaplarının oluşturması sebebiyle ayete verilen manaların zaman içerisinde herhangi bir değişikliğe uğrayıp uğramadığı takip edilecektir. Netice olarak namazın yalnızca bir ibadet olması yönüyle dahi son derece önemli ve değerli olduğu, ahlaki bir netice ortaya çıkarmasa bile kılınmaya devam edilmesi gerektiği, daha da önemlisi

<sup>1</sup> Hafsa Kesgin, “Günümüzde İbadetlerin Forma İndirgenmesinin Dini ve Ahlaki Sonuçları”, *Süriye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 232; Ayşe Akkaya, *Kur’an’ın İbadetle İlgili Hükümlerinde Ahlaki Boyut* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 94-95; Müriüvvet Tezekici, *İslam’daki Temel İbadetlerin Ahlaki Boyutu* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 6.

aslında kılınan her namazın mutlaka bir ahlaki netice doğurduğu fakat kişinin bunun farkında olmadığı/olmayabileceği ortaya konulmuştur.

### 1. Ankebût Sûresi Hakkında Genel Bilgi

Ankebût sûresi Mushaf'ta yirmi dokuzuncu, iniş sırasına göre seksen beşinci sırada yer almaktadır. Genel kanaat sûrenin Mekke'de indiği yönünde olsa da tamamının Medine'de nazil olduğu da söylenmektedir. Bir diğer görüş ise büyük bölümünün Mekke'de, sûrenin başındaki on veya on bir ayetin ise Medine'de nazil olduğu yönündedir. Bunun tam tersi de ifade edilmektedir. Sonuç olarak sûrenin tamamının hicretten hemen önce<sup>2</sup> veya hemen sonraya tekabül eden bir zaman dilimi içerisinde nazil olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.<sup>3</sup>

Sûrenin konusu, doğru bir inanca sahip olmak ve buna uygun bir hayat sürmektir. Bu sebeple insanın başıboş yaratılmadığı ve Allâh'a karşı sorumlu olduğu, dolayısıyla bu hayatta imtihana tabi tutulduğu ifade edilmektedir. Daha sonra bazı peygamberlerin hayatından bahsedilerek onlardan ibret alınması gerektiği anlatılmaktadır. Ardından namaza ve onun ahlak ile ilişkisine değinen sûre müşriklerin itirazlarına cevap vermekte ve onların inanç konusundaki çelişkileri ortaya konulmaktadır. Allâh yolunda samimiyetle çaba gösterenlere Allâh'ın yardım edeceği bildirilerek sûre sonra ermektedir.<sup>4</sup>

Namaz ve ahlak ilişkisinden bahseden 45. ayetin öncesi ile olan münasebetine baktığımızda, bu ayetle Hz. Peygamber'in teselli edildiğini görmekteyiz. İnsanların inkârda direttiğini gören Hz. Peygamber son derece üzölmüştür. Bunun üzerine ayet, eğer sen onların inkârı sebebiyle üzölüyorsan, sana vahyolunanı oku. Çünkü o vahiyde senin başına gelenin onların başına da geldiğini göreceksin. Onlar da tebliğde bulundular, deliller ileri sürerek onları inkârdan vazgeçirmeye çalıştılar.

<sup>2</sup> Emin Işık, "Ankebût Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/214.

<sup>3</sup> Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4/250.

<sup>4</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/250-251.

Fakat onlar da kavimlerini dalalet ve cehaletten kurtaramadılar, demektir.<sup>5</sup>

Hz. Peygamber'e teselli, iki emir üzerinden verilmektedir. Bunlardan birincisi Kur'an'ı okuması, diğeri ise namaz kılmasıdır. Bunun sebebi şudur: Allâh Teâlâ, Hz. Peygamber'i teselli etmek istediğinde ona, bir elçinin görevinin ne olduğunu hatırlatmaktadır. Bu görev Allâh ile kullar arasında vasıta olma görevidir. Taraflardan biri elçinin davetine icabet etmeyerek Allâh'tan yüz çevirip onunla olan bağlantıyı koparsa da diğeri taraf olan elçi bu bağlantıyı devam ettirmelidir. Dolayısıyla elçiye düşen, yönünü kendisini elçi olarak gönderene dönerek onun rızası için namaz kılmaktır. Ayette ayrıca kulun Rabbine karşı olan görevi üç başlık altında toplanmaktadır. Bunlar doğru bir itikat, zikir ve sâlih ameldir. İtikat, tekrar eden bir vazife değildir. Kul bir defa iman eder ve bu iman onda sabittir. İtikat bakımından insanların en kâmilisi Hz. Peygamber'dir. Bunun tekrarı olmayınca Hz. Peygamber'e ayette bu emir verilmemiş fakat zikir ve ibadet tekrar edildiği için bu ikisi emredilmiştir.<sup>6</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in, kendisini üzen bir olay olduğunda hemen namaz kıldığını ifade eden rivayet<sup>7</sup> onun namaz ile nasıl bir teselli aradığını göstermektedir.

## 2. Ayetteki İki Emir ve Bu Emrin Muhatabının Kim Olduğu Meselesi

Konuya girmeden önce ayetin meâlini vermek uygun olacaktır. "Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder. Allah'ı anmak her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarınızı bilir."<sup>8</sup>

Ayet "ütlü" yani "oku" emriyle başlamaktadır. Müfessirler bu hitabın kime olduğu noktasında farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Bir

<sup>5</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 25/66; Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tewîr* (Beyrût: Müessesetü't-Târîh, ts.), 20/177.

<sup>6</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 25/64.

<sup>7</sup> Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşraf es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Halîl Me'mûn (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 2001), 1319.

<sup>8</sup> el-Ankebût 29/45.

görüŖe göre burada hitap Hz. Peygamber'e yöneliktir ve kitabı bizzat kendisinin okuması istenmektedir.<sup>9</sup> Bunu, Kur'ân'ı okumaya devam etmesi Ŗeklinde anlamak da mümkündür. Maksat ise bu tilavet ile Allâh'a yaklaŖmak, içinde geçen manaları hatırlamak ve insanlara hatırlatmak, onları, içerisinde bulunan ahkâm, güzel ahlak ve güzel edep ile amele teŖvik etmektir.<sup>10</sup>

Hitabın Hz. Peygamber'e olmakla birlikte kitabı kendisinin okuması değil de baŖkasına okuması Ŗeklinde anladığımızda muhatabın kim olduğunu tayin etmek gerekmektedir. Ayette kitabı kime okuması gerektiği ifade edilmediği için<sup>11</sup> hitabın umûmî olduğu düşünülerek vahyi bütün mükelleflere okumak Ŗeklinde anlamak mümkündür.<sup>12</sup> Bununla birlikte ehli kitaba Kur'ân'ı okuması Ŗeklinde de anlaşılabilir.<sup>13</sup> Bu emir sadece Kur'ân'ı okumayı değil aynı zamanda tebliği de içermektedir.<sup>14</sup>

Emrin muhatabının Hz. Peygamber olmasındaki maksat ise davet sürecinde, Ŗeriatın çizdiği çerçeve içerisinde ayağını sabit kılmak, kalbini teyit etmektir. Hz. Peygamber'in müminlerin örneği ve önderi olması sebebiyle ona verilen emir ümmete de verilmiŖ gibidir. Nitekim ayetin son kısmında yer alan, “*Allâh onların yapmakta olduklarını bilmektedir.*” cümlesinde fiilin çoğul olarak gelmesi de bunu desteklemektedir. Tilavetin emredilme sebebi ise Kur'ân'da irŖat adına hiçbir eksiğin bulunmadığını bizzat görmesi içindir.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001), 11/166; Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî teŖsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kayser el-Âmilî (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1431), 8/212; Ebû Muhammed İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz, fî teŖsiri'l-kitâbi'l-'azîm*, thk. 'Abdullâh b. İbrâhîm el-Ensârî (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 11/397, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed en-Nisâbüri, *Tefsîru ğarâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-Furkân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 5/389; Ebu'l-Fazl Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî teŖsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 11/243.

<sup>10</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/243.

<sup>11</sup> Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî teŖsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. 'Âdil Ahmet 'Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/421-422; el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (İskenderiye: Dâru'l-Musavviri'l-'Arabî, ts.), 17/532.

<sup>12</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 8/212; Tâhir b. 'ÂŖûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 20/177.

<sup>13</sup> Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/520; Ebû Muhammed İbn Vehb, *Tefsîru İbn Vehb*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/141.

<sup>14</sup> 'İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, thk. Ŗu'ayb el-Arnâvût (DımaŖk: er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 2010), 6/263.

<sup>15</sup> Tâhir b. 'ÂŖûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/178.

Yukarıda bu ayetin Hz. Peygamber'e tesellide bulunduğunu ifade etmiştik. Nitekim önceki ayetlere baktığımızda bunu daha net bir şekilde görmekteyiz. Bu ayetle Hz. Peygamber'e, insanların inkârı sebebiyle çok fazla üzülmemesi ve kendisine indirilen vahyi okuması emredilmektedir. Bu bağlamda Hz. Nûh, Hz. Lût ve diğer peygamberlerin kavimleri ile yaşadıkları hadiseler muhatabın dikkatinin çekilmesi manidardır. Zira onlar da elçi olarak gönderildikleri kavimlerine birçok delil getirmiştir. Fakat onların bu çabası muhataplarını dalalet ve cehaletten kurtarmak için yeterli olmamıştır. Dolayısıyla ayet bu durumun yalnızca Hz. Peygamber'e has bir durum olmayıp bütün peygamberlerin yaşadığı ortak bir sorun olduğuna dikkat çekmektedir. Dikkat edilirse ayet "ütlü" emriyle başlamış fakat devamında "aleyhim" dememiştir. Çünkü bu emir, Hz. Peygamber'in inanmayan insanlardan ümidini kestikten sonra onu teselli için inmiştir. Dolayısıyla vahyi, teselli bulmak için bizzat Peygamber'in kendisinin okuması ve öncelikle kendisinin teselli bulması sonucuna varmak mümkündür.<sup>16</sup>

"*Namaz kıl*" emrinin muhatabı Hz. Peygamber ve ümmettir. Namazı kılmanın<sup>17</sup> rükûsu, secdesi, ka'desi, teşehhüdü ve bütün şartlarıyla namazı eda etmek, Allâh'ın farz kıldığı namazı hududuna riayet ederek eda etmek,<sup>18</sup> onu tamamlamak yani tam kılmak,<sup>19</sup> namazı idame ettirmek (sürekli kılmak) ve hududunu (şartlarını) yerine getirmek anlamına gelmesi mümkündür.<sup>20</sup> Namaz, cemaat ile eda edilen farz namazları ifade etmektedir. Hz. Peygamber'e namazı ikamenin emredilmesi dolaylı olarak ümmete de emir anlamına gelmektedir. Bu sebeple emrin illeti, "Çünkü namaz fahşâ ve münkerden alıkoyar." şeklinde ifade edil-

<sup>16</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 25/63-64; en-Nisâbüri, *Tefsîru ğarâibu'l-Kur'ân*, 5/389-390.

<sup>17</sup> Ebû 'Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1996), 13/360-361.

<sup>18</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/166-167; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 8/213.

<sup>19</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/520; İbn Vehb, *Tefsîru İbn Vehb*, 2/141; el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basit*, 17/532.

<sup>20</sup> İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 11/397; Ebu'l-Berakât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk. Mervân Muhammed Şe'âr (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1996), 2/678; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/263.

miştir. Dolayısıyla onlara, “Onlara namaz kıldır. Çünkü namaz fahşâ ve münkerden engeller.” denilmiş olmaktadır.<sup>21</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki ayette kılınması istenen namaz gerek abdest, kıraat, rükû, secde, ta’dîl-i erkân gibi zahiri şartlarına ve rükünlerine gerekse ihlâs, huşû, takva gibi manevi şartlarına özen gösterilerek kılınan namazdır.<sup>22</sup>

Ayetteki emir bütün ümmete yöneliktir. Özellikle namazın emredilme sebebi, onun dinde son derece önemli bir yere sahip olması, kötü ve yanlış olarak görülen davranışları engellemesidir. Onun için kuldan istenen davranış namazın kılınmasıdır. Çünkü namazda bu manada ilahi bir sır vardır ve bunu ancak Allâh bilir.<sup>23</sup> Ayette kastedilen namazın beş vakit namaz olması en kuvvetli ihtimaldir. Nitekim ayetin tefsiri sadesinde zikredilen rivayetlerin tamamı namaz ile alakalıdır. Müfessirlerin çoğunluğu bu kanaatte iken ikinci bir görüş olarak burada namazdan kasıt namazın kılındığı mekân olan mescitte veya bizzat namazın içinde okunan Kur’ân’dır.<sup>24</sup> Ayetin manası ise, “*Kur’ân, kişiyi fahşâ ve münkerden engeller.*” olur. Nitekim bu manayı destekleyen bir rivayet de mevcuttur. Cabir’den nakledildiğine göre bir kişi Hz. Peygamber’e, bir adamın bütün gece Kur’ân okuduğunu, fakat sabah olduğunda hırsızlık yaptığını söyleyince Hz. Peygamber ona, “Kıraati onu engelleyecektir.” demiştir. İbn Ömer de burada namazın Kur’ân olduğunu ifade etmiştir.<sup>25</sup> Yani namazda okunan Kur’ân bütün kötü, yanlış ve çirkin davranışlardan alıkoyar denilmiştir.

Âlûsî (öl. 1270/1854), ayetin zahirinden burada geçen namaz ile bilinen namazın anlaşıldığını belirtmiştir. Ayrıca sahih rivayetler de bu görüşü desteklemektedir. Bir görüşe göre burada namazdan kastın dua olduğu söylenmiştir. Fakat bu yorum herhangi bir gerekçe olmaksızın zahirden sapmak olduğu için dikkate alınmamıştır.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/244.

<sup>22</sup> Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 4/252.

<sup>23</sup> Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/179.

<sup>24</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/167.

<sup>25</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/167.

<sup>26</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/245.



### 3. Namazın Fahşâ ve Münkerden Alıkoyması Meselesi

#### 3.1. Fahşâ ve Münkerin Ne Olduğu Meselesi

Konuyu daha iyi anlayabilmek için ayette geçen fahşâ ve münker kavramlarına verilen anlamları ortaya koymak önem arz etmektedir. Nitekim müfessirler bu kavramlara çok farklı manalar vermişlerdir. Onlara göre fahşâdan kasıt her türlü günah,<sup>27</sup> zina<sup>28</sup> veya zina gibi çirkin fiillerdir.<sup>29</sup> Münker ise aklın ve şer'in güzel görmediği davranışlar,<sup>30</sup> herhangi bir şeriatta ve âdetde bilinmeyen,<sup>31</sup> her türlü günah,<sup>32</sup> şeriatta ve sünnette bilinmeyen,<sup>33</sup> aklın ve şer'in kötü gördüğü şeylerdir.<sup>34</sup>

Ayette geçen “fahşâ” ve “münker” kavramları marifedir ve bu tarif cins içindir. Yani kötü ve çirkin olarak vasıflanan bütün davranışları içine almaktadır. Namaz kılan kişi namaz esnasında Rabbinin azametini ve ona itaatın gerekliliğini, bununla birlikte işlediği kötü fiilleri hatırlamaktadır. Bu durum ise onu en azından bu kötü fiillerin bir kısmından vazgeçmeye sevk etmektedir.<sup>35</sup>

#### 3.2. Namazın Nehyetmesi

Namazın fahşâ ve münkerden alıkoymasının nasıl veya nerede gerçekleştiği hususunda ulemadan iki farklı görüş nakledilmiştir. Birincisi namazın içinde, ikincisi ise namazın dışında yani toplumsal hayatta nehyetmesidir.

Konunun detaylarına girmeden önce şu hususu da ifade etmek gerekir ki, buradaki lafız, namaz kılan her bir kişinin bu hükmün dışına çıkmayacağı, yani namaz kılan bir kişinin asla günah işlemeyeceği anlamında değildir. Falanca kişi kötülükten nehyediyor denildiğinde bu

<sup>27</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/520; İbn Vehb, *Tefsîru İbn Vehb*, 2/141.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/167.

<sup>29</sup> Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3/374.

<sup>30</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/520; İbn Vehb, *Tefsîru İbn Vehb*, 2/141.

<sup>31</sup> İbn Vehb, *Tefsîru İbn Vehb*, 2/141.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/167.

<sup>33</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basit*, 17/532.

<sup>34</sup> Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3/374.

<sup>35</sup> Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/178.

ifade o kişinin bütün kötülükleri engellediği anlamına gelmemektedir. Yalnızca o kişide böyle bir vasıf vardır demektir.<sup>36</sup>

Ayet muhatabına namaz ile ilgili bir bilgi vermektedir. Fakat müfessirlerin bir kısmına göre bunun emir anlamında olduğu söylenmiştir. Yani mana, “Namaz kılan kişi kötülükleri bıraksın.” demektir. Çünkü namazın bizzat kendisi nehyetmez. Fakat namaz nehyin sebebidir.<sup>37</sup> Namazın bizzat kendisinde namazdan engelleme gibi bir vasıf olmadığı için buradaki nehyi mecaz olarak anlamak gerekmektedir. Dolayısıyla ayet bize, namazın kötülüklerden uzak kalmayı kolaylaştırmakta olduğunu anlatmakta, namaz kılan müminin asla kötülük işlemeyeceğini söylememektedir. Nitekim namaz kıldığı hâlde günah işlemeye devam eden nice insanların varlığı bilinen bir husustur.<sup>38</sup>

### 3.2.1. Namazın Fahşâ ve Münkerden Engellemesi Bağlamında Nakledilen Rivayetler

Namazın kötülüklerden alıkoyması ile ilgili tefsir kitaplarının hemen hemen tamamında aynı rivayetler nakledilmektedir. Bu rivayetlerin bir kısmı doğrudan Hz. Peygamber’den nakledilirken diğer bir kısmı ise sahabeden gelmektedir. Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetler şunlardır:

Rivayete göre Hz. Peygamber’in arkasında namaz kılan bir kişi pek çok ma’siyet de işlemektedir. Bu durum Peygamber’e bildirilince o, “Namazı onu bu kötülükten engelleyecektir.” der. Çok geçmeden bu kişi tövbe eder, hâlini düzeltir ve işlemiş olduğu ma’siyetlerden vazgeçer.<sup>39</sup>

Nesefî (öl. 710/1310), Hz. Peygamber’e nispetle iki farklı rivayet nakleder. Bunlardan birincisi şudur: “Bir gün Hz. Peygamber’e bir

<sup>36</sup> Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâiki ğavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vîl*, thk. Muhammed ‘Abduselâm Şâhin (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 3/442; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahrû’l-muhît*, thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 7/149.

<sup>37</sup> Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmî’l-Kur’ân*, 13/362.

<sup>38</sup> Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 20/179.

<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu’ayb el Arnavût (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2015), 2/447; Ebu’l-Hasan ‘Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Mûsâ Mes’ûd (Kâhire: Dâru’n-Neşr, 2009), 2/57.

kişinin gündüz namaz kılop gece hırsızlık yaptığundan bahsedilince o, ‘Namazı onu bu fiilinden engelleyecektir.’ demiştir.” Bir diğeri rivayet ise şudur: “Ensârdan bir genç namazlarını Peygamber ile birlikte kılar-ken aynı zamanda pek çok fuhşiyâtı işlemektedir. Peygamber’e onun bu durumu aktarılınca o, ‘Namazı onu engelleyecektir.’ buyurmuştur. Çok geçmeden o genç tövbe etmiştir.”<sup>40</sup>

Küçük lafız farklılıklarıyla birlikte aynı konudan bahseden bu rivayetlerin yanında nakledilen bir diğeri rivayette Hz. Peygamber, “Her kimi namazı fahşâ ve münkerden engellemezse bu namaz onu yalnızca Allâh’tan uzaklaştırır ve ona karşı Allâh’ın öfkesini arttırır.”<sup>41</sup> buyurmuştur.

Sahabeden nakledilen rivayetlerin başında ise İbn Mes’ûd’a nispet edilen, “Namaz ancak kendisine itaat edene fayda sağlar.” rivayeti gelmektedir.<sup>42</sup> Bir diğeri ise, “Kime namazı ma’rûfu emretmeyip münkerden alıkoymazsa o namaz kişiyi ancak Allâh’tan uzaklaştırır.” rivayeti- dir.<sup>43</sup>

İbn ‘Abbâs’a nispet edilen rivayetlerden biri de şudur: “Namazda ma’siyetten geri durma ve uzaklaşma vardır.” Bir diğeri rivayet ise şudur: “Kimin namazı onu fahşâ ve münkerden alıkoymazsa o namaz o kişiyi ancak Allâh’tan uzaklaştırır.”<sup>44</sup>

Bu rivayetlerden sonra Taberî (öl. 310/923) ashaba değil de doğrudan Hz. Peygamber’e nispet edilen rivayetleri nakleder. Bunlardan ilki İbn Mes’ûd’un Hz. Peygamber’den naklettiği ve doğrudan İbn Mes’ûd’a nispet edilen, namaza itaat etmenin ne anlama geldiğini açıklayan şu hadistir: “Namaza itaat etmeyenin namazı yoktur. Namaza itaat, kılınan namazın kişiyi fahşâ ve münkerden alıkoymasındır.”<sup>45</sup>

Ardından Taberî yukarıda İbn ‘Abbâs ve İbn Mes’ûd’a nispet edilen rivayeti Hz. Peygamber’e nispet ederek nakleder: “Kim kendisini fahşâ

<sup>40</sup> Neseî, *Medâriku’t-tenzil*, 3/374-375; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azim*, 6/265.

<sup>41</sup> ‘Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San’anî, *Tefsîru ‘Abdirrazzâk*, thk. Mahmûd Muhammed ‘Abduh (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 3/7.

<sup>42</sup> ‘Abdurrazzâk, *Tefsîru ‘Abdirrazzâk*, 3/7.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/168.

<sup>44</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/168; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 17/533.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/168; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 17/534.

ve münkerden uzaklaştırmayan bir namaz kılsa bu namazı ile ancak Allâh'tan uzaklaşır.”<sup>46</sup>

Hasan Basrî ve Katâde'den ise “Kimi namazı fahşâ ve münkerden alıkoymazsa onun namazı namaz değil vebaldır.” rivayeti nakledilmektedir.<sup>47</sup>

İbn Kesîr (öl. 774/1373), Hz. Peygamber'e nispet ederek yalnızca İmrân b. Husayn'den nakledilen şu rivayeti aktarmıştır: “Hz. Peygamber'e bu ayet hakkında sorulunca kimi namazı onu bu iki kötülükten alıkoymazsa onun namazı yoktur buyurmuştur.” İbn Kesîr'e göre rivayetler hususunda doğru olan, bu konudaki bütün rivayetlerin İbn 'Abbâs, İbn Mes'ûd, Hasan, Katâde, A'meş ve diğer ulemadan nakledilmiş olmasıdır.

Hadisleri incelediğimizde lafız ve manaları birbirine yakın olan rivayetlerin farklı sahabelerden rivayet edildiğini görüyoruz. Bazı rivayetler ise hem Hz. Peygamber'e hem de sahabeye nispet edilmektedir. Burada İbn Kesîr'in de ifade ettiği gibi bu rivayetlerin doğrudan sahabeden gelmesi isabetli görünmektedir.

### 3.2.2. Namazın İçinde (Namaz Kılarken) Fahşâ ve Münkerden Alıkoyduğu Görüşü

Namazın kişiyi kötülüklerden uzak tutması söz konusu olduğunda öncelikle namaz dışında toplumsal ilişkilere yansıyan ahlaki boyut akla gelmektedir. Ancak müfessirlerin bir kısmı, özellikle de ilk dönem müfessirleri, bu engel olmayı namazın içinde, yani namaz kılarken bu fiillerden uzak durmak şeklinde anlamışlardır. Bir mümin namaz kıldığında namazdan ayrılincaya kadar fahşâ ve münker diye ifade edilen kötü davranışlardan uzak kalmış olmakta ve ayet de bu vakıyı ortaya koymaktadır.<sup>48</sup>

Bu müfessirler yukarıda zikredilen konu ile ilgili rivayetleri de bu

<sup>46</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/169; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basit*, 17/534; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/267.

<sup>47</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basit*, 17/532; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2/678.

<sup>48</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/521; Abdurrazzâk, *Tefsîru 'Abdirazzâk*, 3/8; İbn Vehb, *Tefsîru İbn Vehb*, 2/141; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/170; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (b.y.: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.), 5/3780.

bağlamda değerlendirmiştir. Nitekim Taberî ayetin tefsirinde ilgili rivayetleri aktardıktan sonra kendi görüşünü dile getirir. Ona göre İbn ‘Abbâs ve İbn Mes‘ûd’un ifade ettiği gibi namaz insanı kötülük yapmaktan engeller. Devamındaki açıklamalardan anlıyoruz ki Taberî bunu “Namazın içinde isen kötülük yapmazsın.” şeklinde anlamaktadır. Burada İbn Mes‘ûd’un, “Kim namazına itaat etmezse Allâh’tan uzaklığını artırır.” demesinin sebebi budur. Yani kişinin namaza itaat etmesi demek namazın sınırlarına riayet ederek onu kılmak demektir ki ancak böyle bir namaz onu fahşâ ve münker işlemekten uzak tutar. O, bu görüşünü desteklemek için de İbn ‘Avn’dan (öl. 151/768) şu görüşleri nakleder: “Kişi namazda olduğu sürece ma‘rûf üzeredir. Böylece kişi fahşâ ve münkerden uzaktır. Fahşâ zina, münker ise ma‘siyettir. Kim namazda o namazı bozacak bir fuhşiyât ve ma‘siyet işlerse şüphesiz o kişinin namazı namaz değildir.”<sup>49</sup> Namaz, kulu, “Namazda iken bu kötü fiilleri yapma!” diyerek onu engellemiş olmaktadır. Namaz sona erdiğinde Allâh’ın azametini ifade eden söz ve fiiller sona erdiğinde nehyetme vasfı da sona ermiş olmaktadır.<sup>50</sup> Hammâd (öl. 120/738), İbn Cüreyc (öl. 150/767), Kelbî (öl. 146/763) ve diğer bazı ulema kulun namazda bulunduğu süre içerisinde yani namaz kılarken başka bir şeyle meşgul olamayacağından kötülüklerden uzak kalacağını, dolayısıyla mananın da bu olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>51</sup>

### 3.2.3. Namazın Dışında Fahşâ ve Münker İşlemeye Engel Olduğu Görüşü

Namazın fahşâ ve münkerden alıkoyması ile alakalı ikinci görüş bu alıkoymanın namazın dışında olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre namaz kılan bir müminin, toplumsal hayatta çirkin görülen bu iki fiilden uzak durması gerekmektedir. Nitekim bu düşünceyi ilk olarak dile getirenlerden biri Sehâvî’dir (öl. 643/1245). O, meseleye, doğrudan namaz kıldığı hâlde kötü fiillerden vazgeçmeyen kişilerin durumu

<sup>49</sup> Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 11/171; ‘Abdurrazzâk, *Tefsîru ‘Abdirrazzâk*, 3/7; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 3/375.

<sup>50</sup> ‘Âlûsî, *Rûhu’l-me‘âni*, 11/246.

<sup>51</sup> İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 11/398.

hakkında sorulacak bir soruya cevapla başlar. Ona göre burada kastedilen namaz, huşû içerisinde, kulun, Allâh'ın huzurunda bulunduğu bilincinde olarak ve Allâh'tan muvaffakiyet ve hidayet isteyerek kıldığı namazdır. Devamında ise yukarıda geçen ma'siyet işleyen genç rivayetini nakleder. Rivayete göre Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılan bir kişi aynı zamanda pek çok günah işlemektedir. Bu durum Peygamber'e bildirilince o, "Namazı onu bu kötülükten engelleyecektir." der. Çok geçmeden bu kişi tövbe eder, hâlini düzeltir ve işlemiş olduğu ma'siyetlerden vazgeçer.<sup>52</sup>

Namaz gibi farz olan bir vecibeyi yerine getirdiği için bu vesileyle yanlış davranıştan ve kötülükten uzak kalması kul için büyük bir lütuftur. Dolayısıyla namaz sanki bizzat sözlü olarak kişiye "kötülük yapma" demiş olmaktadır.<sup>53</sup> Bunun da sebebi, namazda tesbîh, tekbîr, kıraat ve başka ibadet çeşitleri olmasıdır. Bütün bu ibadetler de sanki sözlü olarak kendi cinsinden olan hayır amellere çağırırken zıddı olan amelleri de engellemektedir. Hakkı ve hakikati bilmeye götüren her delil ona çağırır iken zıddı olan batıldan da engellemektedir. İşte bu sebeple İbn Mes'ûd, "Namaz münkeri nehyeder, ma'rûfu emreder." derken İbn 'Abbâs ise, "Namaz ancak kendisine itaat edene fayda verir." demiştir.<sup>54</sup>

Allâh Teâlâ ayette namazın kötülükten alıkoyacağını bildirmiştir. Dolayısıyla kim namazı kılar fakat kötülüklerden geri durmazsa onun namazı Allâh'ın kılınmasını istediği namaz değildir. Eğer namaz kılan bu kişi bir gün tövbe ederse biz anlarız ki bu durum namazın kötülükleri engelleme vasfı sebebiyle gerçekleşmiştir. Kıldığı namaz ona fayda sağlamış ve onu kötülüklerden alıkoymuştur. Eğer alıkoymazsa kişi bir müddet sonra muhakkak o kötü davranışı bırakacaktır.<sup>55</sup> Mümin, namazını güzel bir şekilde eda ettikten sonra günaha meyledeceği bir

<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2, 447; Sehâvî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/57; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 17/532; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/267.

<sup>53</sup> Sehâvî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/57; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 17/532; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/267.

<sup>54</sup> Tûsî, *et-Tıbyân*, 8/213.

<sup>55</sup> Vâhidî, *el-Vasît*, 3/421-422; Vâhidî, *el-Basît*, 17/532-533.

anda hemen namazını hatırlar ve “Namazımı bozmayayım.” diye düşünür. Böylece namaz o kişinin günaha uzak durmasına vesile olur.<sup>56</sup>

Namazın içinde kötülüklerden uzak kalma hâli bir vakiadır. Fakat ayet sadece bunu ifade etmemektedir. Nitekim namaz, namaz bittikten sonra da bu fiili icra eder. Nehiy, intihâyı istilzam etmese de herhâlde iktiza eder. Yani bir yasaklama emri herkesin o fiili kesin olarak bırakmasına sebep olmasa da o fiilin yapılmaması gerektiğini ifade etmiş olur. Namazın sınırlarına riayet edildikçe namazın dışında da kötülükler sona erer. “*Feveylün li'l-musallîn*”de sınıra riayet etmeme, “*fi salâtihim hâşî'ün*”da sınıra riayet vardır. Namazın gayesi Allâh'ı anmak ve Allâh tarafından anılmaktır. Bu seviyeye ulaşmak için de onun huzurunda olunduğunun farkında olarak niyet ve ihlâsla namaz kılmak gerekmektedir.<sup>57</sup>

Ankebût sûresi 45. ayete göre gerek abdest, kıraat, rükû, secde, ta'dil-i erkân gibi namazın zahiri şartlarına ve rükünlerine, gerekse ihlâs, huşû, takva gibi manevi şartlarına özen gösterilerek kılınan namaz, İslam'ın ve sağduyu sahibi erdemli toplumların, yalan, iftira, insanları aldatma, zina ve hırsızlık gibi edepsizlik, hayâsızlık ve kötülük sayıp reddettiği tutum ve davranışlarla uyumsuz, adeta bir nasihatçi, bir uyarıcı gibi namaz kılan kişiyi bu davranışlardan men eder. Böylece ayette namazın ahlaki tesirlerine, kötülüklerle karşı koruyucu özelliğine işaret edilmekte; namaz kıldıkları hâlde hak ve hukuk gözetmeyen, edep ve ahlak kurallarına uymayanlara da dolaylı bir uyarı yapılmaktadır.<sup>58</sup>

Namazın kötülükleri işlemekten engel olmasını beş vakit namazın vakit aralarındaki günahları örteceği şeklinde anlayan müfessirler de olmuştur. Buna da onlar evinin önünden nehir akan kişinin temizlenmesi hadisini<sup>59</sup> delil getirmektedirler. Delil getirilen hadisten de anlaşılacağı üzere namaz kılan mümin hiç günah işlemez olmayıp küçük günahlar işler. Kıldığı beş vakit namaz da bu küçük günahları temizler.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Vâhidî, *el-Vasît*, 3/421-422; Vâhidî, *el-Basît*, 17/532-533.

<sup>57</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3780.

<sup>58</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/250.

<sup>59</sup> Buhârî, “Mevâkîf”, 6. Müslim, “Mesâcid”, 283.

<sup>60</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*, 13/362.

Görüldüğü gibi müfessirlerden bir kısmının kanaatine göre, namazın kötülüklerden alıkoyma vasfının namaz kılma esnasında gerçekleşmekle birlikte ayetin asıl hedefinin, bu vasfın namazın dışında da gerçekleşmesi gerektiğidir. Dolayısıyla müfessirler konu ile ilgili rivayetleri de bu bağlamda değerlendirmişlerdir.

#### 3.2.4. İki Görüşün Değerlendirilmesi

Müfessir İbn ‘Atiyye (öl. 541/1147), namazın kötülüklerden namaz kılınırken alıkoyması şeklindeki görüşü yanlış bulmakta ve namaz kılıp bütün kötülükleri işleyen gencin durumunun Hz. Peygamber’e haber verildiği rivayeti aktararak bu görüşün doğru olmadığını ifade etmektedir.<sup>61</sup> Bu konuda Râzî (öl. 606/1210) de İbn ‘Atiyye gibi düşünmektedir. Ona göre kişinin namazda bulunduğu zaman diliminde herhangi bir yanlış davranışta bulunmadığı doğrudur. Fakat bu özellik namaza ilave bir mana ve övgü katmamaktadır. Nitekim uyku gibi başka davranışlar da kötülük yapmama anlamında benzer bir işleve sahiptir. Bu sebeple Râzî burada namazın kesin bir şekilde kötülüklerden alıkoymağını kabul etmektedir.<sup>62</sup> Muhammed Emîn eş-Şınkîti’nin Bakara 153. ayetinde geçen istiânenin (yardım isteme) Ankebût sûresindeki bu ayetle açıklandığına dikkat çekmesi, namazın, namaz dışındaki kötülüklerden alıkoymağı görüşünü destekler niteliktedir. Nitekim onun bu konudaki açıklaması şöyledir: “Namaz ile yardım istemede bir problem yoktur. Bundan maksat namaz ile Allâh’tan yardımın neticelerini istemektir. Namaza layık olmayan şeylerden alıkoyması istiânenin sonuçlarındandır. Ankebût, 45. ayette, “*Şüphesiz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*” ibaresi buna işaret etmektedir.<sup>63</sup> Aslında bu hususta doğru olan görüş İbn ‘Atiyye ve Râzî’nin dile getirdiği görüş olmakla birlikte diğer müfessirlerin neden tercihini namaz kılarken kötülüklerden uzak kalma yönünde kullandığı noktasında zihinlerde bir soru işa-

<sup>61</sup> İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 11/398.

<sup>62</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 20/177; Nisâbüri, *Tefsîru’l-ğarâibul-Kur’ân*, 5/390; Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-temvîr*, 20/180.

<sup>63</sup> Muhammed Emin eş-Şınkîti, *Edvâ ‘ül-beyân fi izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed ‘Abdülazîz el- Hâlidî (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 1/35.



reti belirlemektedir. Bunun sebebini düşündüğümüzde şöyle bir sonuca varmak mümkün görünmektedir: Namaz ibadeti son derece önemli ve değerli bir ibadettir. Bu ibadete değerini kazandıran şey bizzat onu Allâh'ın emretmesidir. Fakat bu emrin yanında bir de içerisinde kötülüklerden uzak kalma gibi bir hususiyet olunca değeri bir kat daha artmaktadır. Netice itibarıyla bu ifade namazın önemini ve değerini ortaya koymaktadır.

Ulemayı bu kanaate sevk eden bir diğer husus da şu olabilir: Yaşadığımız topluma baktığımızda namaz kılmakla birlikte kötülük yapmaya devam eden insanlarla karşılaşmaktayız. Bu durumda şu soru gündeme getirilebilir: Eğer namaz kötülüklerden engelliyorsa bazı insanlar namaz kılığı hâlde kötülük işlemeye nasıl devam etmektedir? Namazın namaz dışında yani toplumsal hayatta kötülüklerle engel olduğu sonucuna vardığımızda etrafımızda yaşanan hayat bunu doğrulamayınca ayetin vakia ile uyuşmaması gibi bir neticeye varırız ki bu doğru olmaz. İşte bu sebeple namazın içinde dediğimizde, kişi namazda fahşâ ve münker denilen davranışları yapmadığından ayetin tespiti hayat ile uyum sağlamış olmaktadır. Ayrıca namazın, namaz dışında böyle bir işlevi olsaydı insanlar melekler seviyesine yükselirdi ki toplumda böyle bir olay ile de karşılaşmamaktayız.

İfade edildiği üzere “Namaz, namazın içinde kötülüklerden alıko-  
yar.” diyen müfessirlere, “Namaz, namazın dışında kötülükler yapmaya engel olur.” diyen âlimler bu namazın nasıl bir namaz olması gerektiği üzerinden cevap vermişlerdir.

### 3.3. Kötülüklerden Nehyeden (Alıkoyan) Namazın Özellikleri

Toplumumuzda mevcut algılardan bir tanesi -haklı olarak- namaz kılan bir kişinin fahşâ ve münker kapsamına giren olumsuz davranışlardan uzak durması gerektiğidir. Fakat vakıaya baktığımızda durumun böyle olmadığını görüyoruz. Belki de bu sebeple bazı müfessirler söz konusu engel olmayı “namaz kılma esnasında” şeklinde açıklarken diğer müfessirler ise engel olmanın kılınan her namaz için değil, şartlarına riayet edilerek kılınan namazlar şeklinde anlamışlardır. Onlara göre

insanı kötülükten alıkoyan namaz, karşılığında mükâfatın hak edildiği namazdır. Bu da öncesinde samimi bir tövbenin olduğu, takvalı, kalbi ve azalarıyla huşû ile donanmış kişinin kıldığı namazdır. Tabiri caizse kulun ayaklarını sıratın üzerinde, cennet sağında, cehennem solunda, ölüm meleği üstünde, kalbi havf ve recâ ile dolu iken kılınan namazdır. Bu hâl kişiyi namazdan sonra da sarar ve kaybolup gitmez.<sup>64</sup>

Namaz kılan kişi, kendisinde bulunması gereken huşû, boyun eğme (tevazu), Allâh'ı zikir ve onun huzurunda bulunduğu duygusunu kuşanır, kalbi ve ihlâsının Allâh tarafından daima bilindiğinin bilincinde olursa nefsi arınır ve zelim bir hâle gelir. Allâh'ın kendisini gördüğü ve gözetlediği duygusu onu kuşatır. O kişinin sözleri ve amelleri düzelir. Dolayısıyla fahşâ ve münkerden uzak durur. Bu hâl üzere iken diğer namaz vakti gelir ve her kıldığı namaz onu daha iyi bir hâle götürür. Müminin namazı böyle olmalıdır. Bir rivayete göre Selef ulemasından biri namaza kalktığı anda titrer ve rengi sararırdı. “Neden böyle oluyorsun?” denildiğinde, “Ben Allâh'ın huzurunda duracağım. Sıradan bir padişahın huzurunda bile böyle olurken padişahların padişahının huzurunda nasıl olmayayım?” demiştir. Kulu fahşâ ve münkerden alıkoyan namaz bu şartlara riayet edilerek kılınan namazdır. Fakat kulun kıldığı namazda bu şartlar gerçekleşmemişse kıldığı namaz onu olduğu hâl üzere bırakır. Eğer o kul günah üzere ise işlediği bu günahlar sebebiyle Allâh'tan uzaklaşmaya devam eder. İbn ‘Abbâs, İbn Mes‘ûd, A‘şâ ve Hasan’dan nakledilen yukarıdaki rivayetler böyle anlaşılır. Fakat bu rivayette namazın kişiyi Allâh'tan uzaklaştırmasını, bizzat namazın bir ma‘siyet olarak, o namazı kılan âsiyi Allâh'tan uzaklaştırdığı gibi bir anlam çıkarmak doğru değildir. Çünkü mana, “Bu namazın kişiyi Allâh'a yaklaştırma hususunda bir etkisi olmaz.” şeklindedir. Bilakis onu fahşâ, münker ve Allâh'tan uzaklık gibi, işlediği kötülükleri ve olduğu hâli üzere bırakır. Allâh'tan uzaklaşma adına tuttuğu mevcut yolu pekiştirir. Namaz bu kimseyi Allâh'a yaklaştırmayınca sanki onu Allâh'tan uzaklaştırmış gibi olur. İbn Mes‘ûd'a, “Filanca kişi çok namaz kılıyor.”

<sup>64</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/442.

denildiğinde o, “Namaz ancak kendisine itaat edene fayda verir.” demiştir.<sup>65</sup>

Namazın insanları kötülükten nasıl uzaklaştırdığını şu şekilde örneklendirmek de mümkündür:

1- Bir padişahın yanında ve onun hizmetinde bulunan, onun ihsanlarına muhatap olan ve belli bir makama ulaşan kimse bu melikin yanından kovulup onun ihsan ve ikramlarından mahrum olan bir kişiyi gördüğünde, padişaha hizmet etmeyi terk edip huzurdan kovulan kişinin hizmetine girmez. Dolayısıyla namaz kılan kişi Rabbi katında musalli makamına erişince Allâh’ı bırakıp şeytana sığınmaz. Hâlbuki kötülük işleyen kişi şeytana itaat etmektedir. Dolayısıyla namaz kötülükten alıkoyar.

2- Temizlik hizmeti gören kimse temiz elbiseleriyle bu temizlik işini yapmaz. Üstündeki elbise ne kadar değerliyse bu işten o kadar uzak durur. İşte bunun gibi kul namaz kılarken takva elbisesini giyer. Çünkü bilir ki o birazdan Allâh’ın huzuruna çıkacaktır. Kalbe nispet edilen takva elbisesi bedene nispet edilen dünyevi elbiselerden daha değerlidir. Dolayısıyla böyle bir elbiseyi giyen kulun kötülüklerle bulaşması imkânsızdır. Ayrıca namazın günde beş vakit devam ettiğini düşündüğümüzde kulun bu kötülüklerden uzak kalması devamlı hâle gelir.

3- Kendisi emir olan kişi nereye oturmak isterse oraya oturur. Fakat o kişi bir melikin emrine girer ve kendisine bir makam tayin edilirse oraya oturmak zorundadır. Eğer gidip herhangi bir esnafın yanında oturmak isterse ona müsaade edilmez. Bir kul da namaz kıldığında Allâh’a itaat makamına yerleşir ve kendisi hakkındaki kararları kendisi veremez. Çünkü o artık ashab-ı yemîn makamındadır ve o makamı ona veren kişinin talimatlarına uymak zorundadır. Kendi yerinde değil de ashab-ı şimal makamında oturmak isterse ona izin verilmez. Kötülük işleyen kimseler ashab-ı şimaldirler. Bu bize namaz kılan kimseyi Allâh’ın koruduğunu da işaret etmektedir.

4- Melik ile herhangi bir bağlantısı olmayan bazı ayyaşlar vardır ki yaptığı davranışların iyi mi kötü mü olduğuna aldırmaz ve sağda solda

<sup>65</sup> İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 11/398; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/362.

dilediği gibi yiyip içer, her yere istediği gibi girip çıkar. Bu kişi, bayraktar veya okçu gibi bir görevle melike biraz daha yakın olsa da önceki davranışlarını pek fazla değiştirmez. Fakat bu kişiye idarecilik gibi bir görev verildiğinde o kişi artık daha önce gittiği yerlere gitmez ve oradaki insanlarla muhatap olmaz. Namaz kılan kişi de namazıyla Allâh ile bir yakınlık oluşturur. Bu yakınlık ise onu kötülüklerden alıkoyacaktır. Günde beş defa bu namazı tekrar tekrar kıldığında konumu daha da artacak ve öyle bir makama yükselecektir ki o makamda, değil büyük günahları, küçük günahları bile son derece çirkin görerek ondan öğrenip uzak duracaktır.

Namazdaki önemli rükünlerden bir tanesi de içerisinde pek çok öğüt barındıran Kur'ân tilavetidir. Namaz kişinin bütün bedenini meşgul eden bir ibadettir. Namaz kılmaya yönelen kişi, kalbi Rabbine karşı huşû ile dolu, O'nun huzurunda olduğunun idrakinde iken bir de Rabbinin kendisini daima görüp gözettiğini hissedince nefsi terbiye olur ve zelil hâle gelir. Allâh'ın kendisini görüp gözettiği duygusu onu kaplar ve bütün organlarında bu hâlin heybetini hisseder. Namazdan çıktığında bu hâli hissetmeye devam ederken bir diğer namaz vakti gelir ve o namazda hissettiği bu hâller bir adım ileriye taşınır. İşte ayetin haber verdiği durum bu durumdur ve bir müminin namazı da böyle olmalıdır.<sup>66</sup> Eğer bu hâlin üzerine bir de bu amelinin kendisinin son ameli olduğunu düşünürse maksat tam olarak hâsıl olmuş olur. Nitekim kimse ne zaman öleceğini bilemez ve gerçekten bu ameli son ameli olabilir. Böyle bir namaz insanı kötülükten alıkoyar. Fakat içinde huşû, tezekkür ve tefekkür olmayan bir namaz kişiyi olduğu hâl üzere bırakır. Eğer kişi kendisini Allâh'tan uzaklaştıracak bir amel içinde ise bu namazı onun ancak Allâh'tan uzaklaşmasına sebep olur.<sup>67</sup>

Öyle anlaşılıyor ki namazın kulu kötülüklerden uzak tutması, namazın içerisinde Allâh'a karşı saygı ve tazimi ifade eden tekbîr, tesbîh, kıraat, Allâh'ın huzurunda durma, rükû, secde gibi ibadetler sebebiyledir. Bir nevi namaz, namaz kılan kişiye şöyle demektir:

<sup>66</sup> İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 11/397.

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, 13/363.

“Kötü fiiller işleme, amelini kendisi için yapmış olduğun varlığa isyan etme. Bunu yapmak sana yakışmaz. Sen bir taraftan söz ve davranışlarınla Allâh’ın azametini ortaya koyarken diğer taraftan ona isyan edersen kendinle çelişmiş olursun. Ayrıca toplumda kötülük işleyip namaz kılmaya da devam eden fakat bu kötülükleri de bırakmayan insanların varlığı gibi bir problem ortaya çıkar.”<sup>68</sup>

### 3.4. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Ayette ifade edildiği gibi namazın insanları kötülükten alıkoyuyor olması onların bu fiili mutlaka terk edecekleri anlamına gelmemektedir. Nitekim Allâh da insanları kötülükten nehyetmekte,<sup>69</sup> buna rağmen insanlar günah işlemeye devam etmektedir. Namazın nehyi ise Allâh’ın nehyinden daha kuvvetli, daha etkili değilse ve Allâh’ın nehyi zorunlu bir sonuç doğurmuyorsa namaz nasıl doğursun ki? Dolayısıyla namaz kılanların mutlaka kötülükten vazgeçecekleri gibi bir çıkarım aklın ve naklin desteklediği bir çıkarım değildir.

Bir görüşe göre, namaz kötülüğü sona erdirmeye sebeptir. Bu küllî anlamda, yani kılınan bütün namazlar böyle bir işlev görür anlamında değildir. Çünkü burada namaz nekra makamındadır. Bu ise olumlu cümlelerde umum ifade etmez. Dolayısıyla burada bir ayet ile vakıa arasında var gibi görülen bir işkâldan söz etmeye gerek kalmamaktadır. Bu sebeple günah sayılan fiillerden kişiyi alıkoyan namaz, kılınan her namaz değil, şartlarına riayet edilerek kılınan namazdır.<sup>70</sup> Kişiyi tam anlamıyla kötülükten alıkoyan namaz huşû içerisinde, okunanların tedebbür edildiği, bununla birlikte farz, vacip ve adabına da riayet edilerek en güzel ve mükemmel bir şekilde kılınan namazdır. Kişinin tam bir gaflet içerisinde ve namazda yapılması gerekli olan fiilleri ihlâl ederek kıldığı namazın nehyetme vasfı zayıflar.<sup>71</sup>

Namazın kabul olmasının alameti kişinin kötülüklerden vazgeçmesidir. Dolayısıyla kişiyi kötülüklerden alıkoyma oranında namazının

<sup>68</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/247.

<sup>69</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>70</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/243-244.

<sup>71</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/244.

kabul olduğu anlaşılabilir. Çok namaz kılan bir kimsenin kılmış olduğu namazlardan bir kısmını gerçekten olması gerektiği gibi kılması mümkün olabilir. Dolayısıyla Allâh bir lütuf, ihsan ve ikram olarak onun bu namazlarını kabul eder. Kabul ettiğinin göstergesi ise kötülükleri sona erdirmesidir. Dolayısıyla namaz konusunda takınılması gereken tavır, namaza ısrarla devam etmek ve kılınan her bir namazı şartlarına riayet ederek kılma gayretine düşmektir. Nitekim namaz kıldığı hâlde yasak fiilleri yapmaya devam ederken bir müddet sonra bunlardan vazgeçen gencin durumu tam da bu duruma örnek teşkil etmektedir.<sup>72</sup>

Meseleye bir başka açıdan bakmak da mümkündür. Namaz Allâh'ı zikretmek için kılınır. Nitekim Allâh, “*Beni anmak için namaz kıl.*”<sup>73</sup> buyurmuştur. Kim Allâh'ı zikrederse Allâh'ın hoşlanmadığı az veya çok kötü fiilden uzak durur. Namaz kıldığı hâlde kötülük işleyenler, eğer namaz kılmasalardı daha fazla kötülük işleyeceklerdi.<sup>74</sup> Kıldığı namaz o kişinin kötülüklerini azaltmasına sebep olmuş olabilir. Belki de namaz kılmasaydı daha büyük kötülükler işleyecekken kıldığı namaz onu engellemiş ve küçük günah sınırında bırakmış olabilir. Mesela bu namaz kişinin namahreme bakmasına engel olmuyor gibi görünüyorsa da belki de bu namaz aslında onun zina yapmasına engel olmaktadır. Bunu bizim bilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla namaz kılan bir kimseye söylenmesi gereken, “Böyle namaz kılacaksan hiç kılma daha iyi.” cümlesi değil “Ne olursa olsun namazına devam et.” cümlesi olmalıdır. Bu engel olmanın sınırı ise namazda bulunması gereken şartlara riayet ile doğru orantılıdır.

Ayetin sevk edilme maksadı, namazın önem ve değerine dikkat çekmek olunca namazın kötülüklerden alıkoyma noktasında kendisine has bir özelliği olmalıdır. Bu özelliğin ne olduğu hususunda müfessirler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Müfessirlerden bazıları bu özelliği, Allâh katında çok sevap kazandıracak olması şeklinde izah ederler. Bu namazın bir yönüdür fakat nehiy ile doğrudan alakalı değildir. O zaman bizim yalnızca ebrârın namazında değil, bütün namaz kılanların nama-

<sup>72</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 11/244.

<sup>73</sup> Tâhâ 20/14.

<sup>74</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 11/244.

zında kendisini gösteren bir manaya ihtiyacımız bulunmaktadır. Bunu huşûya bağlamak mümkündür. Mümin namazda kendisinde bulunması gereken huşûya bürünüp Allâh'a karşı tam bir teslimiyet hâlinde bulununca bu durum onun hâlini düzeltir ve o daima Allâh'ın gözetiminde olduğunun farkına varır. Dolayısıyla bu durum onun bütün söz ve fiillerinde etkisini göstererek onun kötülük işlemesine engel olur. Fakat bu görüş de bütün namazları değil belli namazları içermektedir. Çünkü bu yorumda da namazın kötülükten alıkoyması bir şarta bağlanmıştır ki o da huşûdur. Huşû ise her namaz kılan kişide bulunan bir vasıf değildir. Dolayısıyla bütün namazları kapsamamaktadır.<sup>75</sup>

Ayetteki nehyin anlamını, hakikate en yakın mecaz manaya hamletmek de mümkündür. O da namazda var olan şeyleri nehye, namazı da nehyedene teşbih etmektir. Dolayısıyla mana şöyle olmaktadır: Namazdaki söz ve fiiller namaz kılan kimse için Allâh'ı hatırlatan etkenler olunca bu açıdan namazın bizzat kendisi Allâh'ı hatırlatan bir vaiz yerine geçer. Namaz kılan kişi o vaizi işittiğinde bu durum onu kötülük işlemekten alıkoyar. Nitekim namazda tekbîr, tahmîd, tesbîh, dua, istiğfâr, içerisinde tahmîd, senâ ubûdiyeti itiraf, Allâh'tan yardım ve hidayet talebi, gazap ve sapkınlıktan uzak kalmayı içeren Fâtiha sûresini okuma vardır. Bütün bu fiiller Allâh'ın rızasına ulaşmayı ve ona isyandan ve onun öfkesine sebep olan şeylerden uzak kalmayı insana hatırlatır. İşte bu durum da kişiyi fahşâ ve münkerden alıkoyar. Ayrıca namazda kıyam rükû, secde gibi hudû ve tezellülü ifade eden fiiller vardır. Bu durum Allâh'ın rızasına ulaşmanın ve öfkesinden sakınmanın gerekliliğini hatırlatır. Bütün bunlar kötülüklerden alıkoyar. Ayrıca namazda kalbî fiiller vardır. Niyet, Allâh'ın huzurunda durmaya hazırlanma gibi ki bunlar ma'bûdun emirlerine riayet edilmesi ve nehiyelerinden kaçınılmasına layık olduğunu hatırlatır. Netice olarak namaz bir bütün olarak sanki kişiyi kötülüklerden alıkoyan bir engelleyici olduğunu göstermektedir. Buna ilave olarak bir de namazın günün farklı zamanlarına yayılmış olması yukarıda bahsedilen hatırlatmaların tekrar edilmesi ve nasihatın devamlı hâle gelmesi içindir. Bu tekrarlarla

<sup>75</sup> Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/178.

kalplerdeki takva da aynı oranda artar ve gönül isyandan uzaklaşır. Neticede takva o kalbe hâkim hâle gelmiş olur.<sup>76</sup>

Bütün bunların da ötesinde Allâh'ın namaza, kötülüklerden uzak kalmayı kolaylaştıracak ve belki de bizim bilemeyeceğimiz bir özellik yerleştirmiş olması da mümkündür.<sup>77</sup> Mesela namaz kılan kişi ile Rabbi arasında bir bağ oluşur. Hz. Peygamber “Namaz nurdur.” demiştir. Dolayısıyla namaz kılan kişinin kalbine iman ve bu nur dolar. Kalbine nur dolan kimse ise fahşâ ve münkere meyletmez. Bir kötülük yapmak istediğinde biraz önce Allâh'ın huzurunda olduğunu hatırlar ve bu davranıştan uzaklaşır.<sup>78</sup> Nitekim yukarıda zikri geçen, hem namaz kılıp hem de her türlü çirkin işleri yapmaya devam eden gençten bahsedilen rivayette o gencin bu yanlış davranışlarından namazın hangi yönü sebebiyle vazgeçtiği açıklanmamıştır. Belki de namaz kılmakla birlikte yaptığı yanlış davranışlardan sonra Allâh'ın kendisine, yalnızca huzuruna dikilip namaz kılması, huzurunda durması gerektiği bir ilâhının olduğu bilincine varmasını dilemiş olabilir. Nitekim o gencin bir müddet sonra içerisinde bulunmuş olduğu bu çelişkinin farkına vararak hâlini düzeltmiş olması da mümkündür. Buradan da anlaşılmaktadır ki her ne sebeple olursa olsun namaz kılmak terk edilmemesi gereken bir ibadettir. Çünkü bütün şartlarına riayet ederek namaz kılma aşamasına geçebilmek için öncelikle Allâh'ın huzuruna gelmek gerekmektedir.

Buradaki mani olmayı “bizzat namaz engeller” şeklinde anladığımızda o zaman namazın onu alıkoyduğunu, yani onun kalbine bu kötü fiili yapmaması gerektiğini söylediğini, fakat o kişinin bu nehye kulak asmadığını ve bundan vazgeçmediğini de düşünebiliriz.<sup>79</sup> Müminne yakışan davranışın fahşâ ve münkerden uzak durmak olduğu muhakkaktır. Ayette “*Eğer mümin iseniz yalnızca Allâh'a tevekkül edin.*”<sup>80</sup> buyrulmaktadır. Şu hâlde bir mümin tevekkül etmiyor diye imandan

<sup>76</sup> Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 20/179.

<sup>77</sup> Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr*, 20/180.

<sup>78</sup> Muhammed b. Sâlih el-'Useymin, *el-Kenzü's-semîn fî tefsîri İbn 'Useymin* (Beyrût: Kitâb Nâşîrûn, 2010), 8/581.

<sup>79</sup> Ebu'l-Kâsım 'Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. 'Abdullatîf Hasan Abdurrahmân (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 2/458-459.

<sup>80</sup> el-Mâide 5/23.



çıkıyor ise bu namaz kişiyi kötülüklerden alıkoymuyorsa o namaz namaz olmaktan çıkıyor demek değildir.

#### 4. Zikrullâhın Ne Olduğu Meselesi

Zikrullâh terkibi anlam itibarıyla kulun Allâh'ı zikretmesi anlamına gelebileceği gibi Allâh'ın kulu anması anlamına da gelebilir. Her iki görüşü de benimseyen müfessirler zikrullâhın manasının ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

##### 4.1. Allâh'ın Kulu Anması

Zikrullâh terkiibinden, öncelikle akla kulun Allâh'ı zikretmesi gelse de bazı müfessirler bu ifadeye “Allâh'ın kulunu anması” anlamını vermiş ve bu anlam üzerinden ayeti yorumlamışlardır. Nitekim İbn ‘Abbas (r.a.) Abdullah b. Rabî'a'ya bu ayetteki zikrullâhtan kastın ne olduğunu sorduğunda İbn Rabî'a bunun namazın içindeki tesbîh, tekbîr, tahmîd, Kur'ân kıraati vb. şeyler olduğu cevabını verince İbn ‘Abbas, “Çok garip şeyler söyledin. Öyle değil. Buradan kasıt, Allâh'ın sizi anması sizin onu zikretmenizden daha değerlidir, demektir.” buyurmuştur.<sup>81</sup> Taberî bu görüşü tercih etmiştir.<sup>82</sup>

Müfessirler ayeti, “Allâh'ın kulu anması daha değerlidir.” şeklinde anlarken bunun hangi şeyden daha değerli olduğu hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bir görüşe göre mana, kul Allâh için namaz kılıp onu zikrettiğinde Allâh da o kulu hayır ile anar. Bu ise kulun onu namazda zikretmesinden daha değerlidir, olmaktadır.<sup>83</sup> Bu tefsir, konuyu ayetin bir önceki cümlesindeki namazda okunan Kur'ân ve diğer zikirler ile ilişkilendirerek Allâh'ın kulu hayır ile anmasının değerini ortaya koymaktadır.

Bir diğer görüş ise, kul, Allâh'ın kendisini yâd ettiğini düşündüğün-

<sup>81</sup> ‘Abdurrazzâk, *Tefsîru ‘Abdirrazzâk*, 3/7-9; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/441-442; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 3/374-375; İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 11/397-401; el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/244; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/171.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/170.

<sup>83</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/520; ‘Abdurrazzâk, *Tefsîru ‘Abdirrazzâk*, 3/7-9; es-Sehâvî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/57; İbn Vehb, *Tefsîru İbn Vehb*, 2/141; el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/364; Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3781.

de, onun katında seyyiât ile anılmayı arzu etmeyeceğinden daima onun rızasını elde etmek için güzel ameller ile meşgul olacağı şeklindedir. Bu durum kulun Allâh'ı zikrettiğinde ortaya çıkan kötü davranışlardan uzak durma eyleminden daha fazla bir engelleme ortaya çıkarır.<sup>84</sup> Bu yorum ise kulun Allâh'ı zikretmesi ile Allâh'ın kulu anması arasında bir kıyas yaparak ayeti tefsir etmektedir. Ayrıca meseleyi namazın kötülüklerden engellemesi ile de ilişkilendirerek Allâh'ın kulu anmasının onu kötülüklerden engellemesi hususunda daha etkili olduğunu ortaya koymuş olur.

Bu terkibi, “Allâh'ın sizi namazda anması, namazdan veya her şeyden daha değerlidir.” şeklinde anlamak da mümkündür.<sup>85</sup> Nitekim “*fezkurûnî ezkurkum*”<sup>86</sup> ayeti buna delil teşkil etmektedir. İbn ‘Atiyye yine İbn ‘Abbas’tan bu görüşe delil olarak ilgili ayeti zikretmiştir. Allâh namaz kılmayı emredince ki namaz Allâh'ı zikirden hâlî değildir, o zaman Allâh bizzat kendini zikretmeyi de emretmiştir. Zikri emredince ardından Allâh'ın kulu zikretmesi gelir ki bu zikir kulun Allâh'ı zikretmesinden daha değerlidir. Çünkü Allâh kulu sevabı ile zikreder, yani ona sevap yazar.<sup>87</sup> Ayrıca terkibi, “Allâh'ın sizi rahmetiyle anması sizin onu itaatinizle anmanızdan daha hayırlıdır.” şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.<sup>88</sup>

Allâh'ın kulu anmasının daha değerli olmasının sebebi, Allâh'ın kulu anması sebepsiz iken kulun Allâh'ı zikretmesi bir sebebe ve beklentiye bağlı olduğu içindir. Nitekim Allâh'ın zikri devamlı ve ebedî iken kulun zikri ise geçici ve sonludur.<sup>89</sup>

#### 4.2. Kulun Allâh'ı Anması

Zikrullâh tamlamasına verilen manalardan biri de kulun Allâh'ı anmasıdır.<sup>90</sup> Terkibin anlamı, “Sizin Allâh'ı zikretmeniz her şeyden daha

<sup>84</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3781.

<sup>85</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/244.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/152.

<sup>87</sup> Vâhidî, *el-Basît*, 17/531-536.

<sup>88</sup> Tûsî, *et-Tıbyân*, 8/212.

<sup>89</sup> Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3/374-375.

<sup>90</sup> ‘Abdurrezzâk, *Tefsîru ‘Abdirrazzâk*, 3/7-9; Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Beğâvî, *Me’âlimü't-*

değerlidir.” demektir. İbn ‘Atiyye “Allâh’ı anmak” anlamını tercih ederek “zikrullâh”ın mutlak olarak en değerli olduğunu ifade eder. Yani o fahşâ ve münkerden alıkoymaz. Namaz esnasındaki herhangi bir zikir de böyle bir işlev görürken namazın dışında da aynı işlevi görür. Çünkü kötülükten vazgeçmek ancak Allâh’ın kendisini daima gözettiğini hatırlayan kişi için geçerlidir. Bunun karşılığı ise Allâh’ın da onu anmasıdır. Namazdaki fiillerin kişiyi kötülükten alıkoyma hususunda bir etkisi yoktur. Fayda sağlayan zikir, ilim, kalbin Allâh’a yönelmesi ve kalpte ondan başka hiçbir şey kalmaması ile gerçekleşir. Dili aşmayan ise başka bir makamdadır. Allâh’ın kulu anması, hidayetin artması ve üzerinde ilim nurunun görünmesidir. Bu da kulun Rabbini zikretmesinin semeresidir.<sup>91</sup>

Zikrullâhın manasını, “Kulun namazda Allâh’ı zikretmesi namazdan daha değerlidir.” şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.<sup>92</sup> Bu terkihi, “Namazın içinde veya dışında,<sup>93</sup> namazda ve Kur’ân okurken, namaza devam etmekle birlikte kötülükten alıkoyma konusunda en değerli ameldir.” şeklinde yorumlayan müfessirler de vardır. Bir diğeri, “Zikir, içinde zikir olmayan bütün ibadetlerden daha değerlidir.”<sup>94</sup> şeklinde verilen anlamdır.

Bu son görüşün ayrı bir önemi vardır. Allâh’ı anmak her şeyden önemlidir. Bu, ibadetlerin de ondan da önemlisi, var olmanın da sebebidir. Dolayısıyla bu konunun ibadetten, ahlaktan daha öncelikli olduğu ortaya çıkmıştır. Namaz, onun değerini bildiğini zikir ile göstermenin bir yoludur ve sadece bu hâliyle dahi son derece önemlidir. Ahlak ise bir sonra konuşulması gereken bir meseledir. Bunu teyit eden bir başka mana ise, “Kulun Allâh’ı tazimle anması diğer itaatlerden,<sup>95</sup> Allâh’ı zikretmek kötülükten engellemekten daha büyüktür.” şeklinde

*tenzîl fi’l-tefsîri ve’t-te’vîl* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1992), 4/378; Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 20/177-180.

<sup>91</sup> İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 11/397-401; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/360-363.

<sup>92</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/171; Tûsî, *et-Tibyân*, 8/213.

<sup>93</sup> Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 20/181.

<sup>94</sup> Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/362.

<sup>95</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 8/213.

verilen anlamdır.<sup>96</sup> Bu anlamlar, öncelikle zikre vurgu yaparak onun önemini ortaya koymakla birlikte ahlaki davranışları görmezden geliyor veya onları değersizleştiriyor değildir. Namaz gibi zikrin bir parçası olan bir amel kulu yanlış davranışlar yapmaktan alıkoyuyor ise genel olarak Allâh'ı anma fazlasıyla buna engel olacaktır. Bu sebeple Allâh'ı daima akılda tutma düşüncesi kulun gönlüne yerleşirse ardından ahlaki davranışlar kendiliğinden gelecektir.

Ebü'd-Derdâ ve Katâde, "Allâh'ı zikretmek, bunun dışındaki bütün her şeyden daha değerlidir." görüşünü benimserken bundan, helal ve haram kıldığı hususlarda Allâh'ı daima hatırında tutarak, haramı bırakıp helali tercih etmeyi anlamıştır. Allâh'ı her hâl üzere hatırlamak, her şeyden değerli ve üstündür. Kul her daim Allâh'ı hatırladığında amel defterine günah yazılmaz. Çünkü Allâh'ı hatırlayınca yapmayı arzu ettiği günahtan vazgeçer. Allâh'ı diliyle anan, fakat buna rağmen haramı ve yasak olanı işlemeye devam eden kişi gerçekten Allâh'ı anıyor değildir. Ferrâ ve İbn Kuteybe de bu görüşe katılarak buradaki zikrin, tesbîh ve tehlîl olduğunu söylemiş, bunun çirkin ve kötü davranışlardan alıkoyma hususunda daha etkili, daha değerli ve daha uygun olduğunu ifade etmiştir.<sup>97</sup> Kul fahşâ ve münker kapsamına giren bir fiili işleyeceği anda Allâh'ın kendisini bu fiili işlemekten yasakladığını ve tehdidini hatırlaması son derece önemlidir. Çünkü bu hatırlama namazın kötülükleri engellemesinden daha etkili bir engel olma hâli ortaya çıkarır.<sup>98</sup> Bunun sebebi zikrin daima tekrar imkânına sahip olmasıdır. Namazda bu kadar tekrar yoktur. Nitekim Hz. Ömer'in söylediği, "Allâh'a dil ile şükretmekten daha değerli olanı, emri ve nehyi anında Allâh'ı hatırlamaktır." sözünü böyle anlamak mümkündür. Netice olarak mana, "Bu hâl, namazın engellemesinden daha etkili bir durumdur." olur.<sup>99</sup>

"Allâh'ı zikretmek, akıllarınızın alamayacağı kadar değerlidir." görüşünün yanında "Kötülüklerden uzak kalma hususunda diğerlerinden

<sup>96</sup> Tûsî, *et-Tıbyân*, 8/214.

<sup>97</sup> Vâhidî, *el-Basît*, 17/535; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 11/397-401; Âlûsî, *Râhu'l-me'âni*, 11/246.

<sup>98</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/442; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/374-375; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 11/397-401.

<sup>99</sup> Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/180.

daha etkilidir.” yorumu da yapılmıştır.<sup>100</sup> Ayette geçen “*velezikrullâhi ekber*” terkihi mutlak bir ifadedir. Bu açıklamaya göre kötülükten alıkoyan şey zikirdir. Namazın içinde yer alan az bir zikir kötülüğe engel olduğu gibi namazın dışında da yanlış davranışlara engel olur. Çünkü burada kulu kötülükten alıkoyan şey onun Allâh’ın kendisini daima gördüğünü bilmesidir. Bu kişinin mükâfatı ise Allâh’ın, en seçkin kulları arasında onun adını anmasıdır. Yoksa yalnızca namazda yapılan hareketlerin olumsuz davranışlardan alıkoyma gibi bir özelliği yoktur. Bu noktada fayda sağlayan şey, ne yaptığını bildiği hâlde yalnızca Allâh’a yönelmiş bir kalp ile başka her şeyden soyutlanarak yapılan zikirdir. Yalnızca dilde kalan ve onu aşmayanın ise mertebesi başkadır.<sup>101</sup> Nitekim namazda üç özellik yoksa o namaz namaz değildir: ihlas, haşyet ve zikrullâh. İhlas, kişiye iyiliği emreder, haşyet onu kötülükten alıkoyar, zikrullâh ise Kur’ân’dır ki hem iyiliği emreder hem de kötülükten alıkoyar denilmiştir.<sup>102</sup>

Bu terkipten kulun namazda Allâh’ı anması, namazın diğer erkânından, namazın dışında Allâh’ı anmasından veya diğer amellerinden daha değerlidir gibi bir anlam çıkarmak da mümkündür.<sup>103</sup>

### 4.3. Kastın Namaz Olması

Zikrullâhın manasının ne olduğuna dair yukarıdaki görüşlere ilave olarak müfessirlerden bir kısmı üçüncü bir görüş benimsemiştir. Onlara göre bu terkipten kasıt namazdır. Namaz iyi amellerin en değerlisidir.<sup>104</sup> Hakikati, Allâh’ı anmak ve kulun, O’nun huzurunda manevi olarak değişim ve gelişim geçirerek aczini ve ihtiyacını Allâh’a sunduğu namaz esasında en büyük amel, çirkin ve kötü davranışlardan alıkoymada en büyük etkendir.<sup>105</sup> Mana ise, “İçerisinde Allâh’ı zikrederek kıldığın namazın bizatihi kendisi, namazın seni fahşâ ve münkerden engelleme-sinden daha değerlidir.” olur. Müminin kıldığı namazdaki zikir hâli her

<sup>100</sup> Nesefî, *Medâriku’t-tenzil*, 3/374-375.

<sup>101</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü’l-muhît*, 7/149.

<sup>102</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, 6/263.

<sup>103</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 11/245.

<sup>104</sup> Sehâvî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 2/57; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 11/244; Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3781.

<sup>105</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3781.

şeyden büyüktür.<sup>106</sup> Bu görüşte namaza vurgu yapılmakta, en büyük değer namaz olduğu ifade edilmektedir.

Namazın zikrullâh olarak isimlendirilmesinin sebebi Cuma sûresinin 9. ayetindeki, “*Allâh’ı zikre koşun.*” ifadesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada namaza değerini katan şeyin onun zikrullâh oluşu olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir.<sup>107</sup> Nitekim “*Beni anmak için namaz kıl.*”<sup>108</sup> ayeti bu manayı açıkça ortaya koymaktadır. Namazın zikir kelimesiyle ifade edilmesi, onun tam bir ibadet bilinciyle, Allâh’ın huzurunda bulunduğu şuuru ve sorumluluğu ile eda edildiğinde arzu edilen ahlaki neticeyi doğuracağını ortaya koymuş olur. Bu şekilde namaz kılarak Allâh’ı anmak en büyük ibadettir. Namazın insandaki Allâh şuurunu güçlendirme işlevi, diğer faydalarından daha önemlidir. Ayette namazın böyle bir bilinç ve sorumluluk duygusundan uzak olarak kılındığı oranda ibadet kalitesini de kaybedeceğine işaret vardır.<sup>109</sup>

#### 4.4. Kastın Kur’ân Olması

Zikrullâh terkibine verilen anlamlardan biri de Kur’ân’dır. Allâh Teâlâ’nın elçisine Kur’ân okumayı ve namaz kılmayı emrettikten sonra “zikrullâh”ın, yani Kur’ân okumanın her şeyden daha değerli olduğunu söylemiştir. Böylece Kur’ân okumanın namazdan bile daha değerli olduğu ve fahşâ ve münkerden alıkoyma hususunda daha etkili olduğu sonucu ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>110</sup>

Bunun dışında “zikrullâh” terkibine iman anlamı veren müfessirler de olmuştur. Bu görüşe göre Allâh Teâlâ iki değerli ameli zikrettikten sonra ardından imanı zikretmiş ve en değerli olan şey imandır demiştir. Nitekim bu mana, sûrenin baş kısmıyla da uyumludur. Orada şirk vardı. Burada ise iman vardır. Dolayısıyla surenin başı ile sonu arasında bir münasebet gerçekleşmiş olmaktadır.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 20/177-180.

<sup>107</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/441-442; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 3/374-375; Nisâbüri, *Tefsîru rağâibu’l-Furkân*, 5/389-390.

<sup>108</sup> Tâhâ 20/14.

<sup>109</sup> Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 4/275.

<sup>110</sup> Vâhidî, *el-Basît*, 17/536.

<sup>111</sup> Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 20/180.

## Sonuç

Genel olarak ibadet-ahlak ilişkisi, özel olarak ise namaz-ahlak ilişkisi dün olduğu gibi bugün de güncelliğini koruyan bir konudur. Çünkü toplumda dindar insan denildiğinde akla gelen bir imaj vardır. Bu sebeple onda görülen yanlış bir davranış dikkat çekmekte ve diğer insanların yaptığı yanlışlara nispetle daha fazla tepki toplamaktadır ki bu da son derece doğaldır. Nitekim Ankebût sûresinin 45. ayeti, namaz özelinde bu gerçeği ortaya koymaktadır. Ayet, namazın fahşâ ve münker olarak görülen fiilleri engellediğini açıkça ifade etmektedir. Fakat bunun nasıl gerçekleştiği, hangi namazların bunu sağladığı, bu alıkoymaya sebep olmayan namazların durumunun ne olduğu hususunda müfessirler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ayetin giriş cümlesinde Hz. Peygamber'e hitap edilerek Kur'ân'ı okuması ve namaz kılması emredilmiştir. Bunun sebebi onu Kur'ân ve namazla teselli etmek olabileceği gibi aslında hitabın Hz. Peygamber özelinde bütün ümmete olması daha muhtemeldir. Peygamberlerin ismet sıfatı sebebiyle günah işlemeyecekleri bilindiğine göre namazın fahşâ ve münkerden engellemesinin doğrudan Hz. Peygamber ile değil de ümmet ile ilgili olduğunu ve hitabın Peygamber özelinde ümmete olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Namazın yanlış davranışlara engel olmasını ise müfessirlerden bir kısmı namazın içinde ve namaz devam ettiği müddetçe şeklinde anlamış olmalarıyla birlikte bu durumun namaza mesela uyku gibi diğer davranışlardan farklı bir özellik katmadığı aşikâr olduğundan bu engellemeyi namazın içi ile sınırlandırmak çok doğru görünmemektedir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu ise bunu namazın dışında ve sosyal hayatta ahlaka yansıyan yönüyle ele almış ve tefsir etmiş, namazın kişiyi ahlaken geliştirmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Fakat topluma baktığımızda durumun pek de görüldüğü gibi olmadığı müşahede edilmektedir. Bu sebeple müfessirler, bu neticeyi gerçekleştiren namazın, kılınan her namaz değil şartları yerine getirilerek kılınan namaz olduğunu söylemişlerdir. Bu şartlar ise "Namazın şekil şartlarından da öte kimin huzurunda bulunduğu farkında olarak, dış dünyadan tama-

men soyutlanarak, içerisinde samimiyet ve mutlak itaat hâlinin olduğu bir namazdır.” demişlerdir. Bu şuurla kılınan namaz muhakkak kişiyi yanlış davranışlardan engelleyecektir. Bu ibadetin günde beş defa tekrar ettiğini düşündüğümüzde bu durum sürekli bir hâl almış olur. İşte böyle bir namaz kişiyi günahlardan engelleyen namazdır.

Bununla birlikte, bütün namazların müminde az veya çok kötü davranışlara karşı kalkan oluşturduğu, fakat bunun fark edilemeyeceği dikkatten kaçmamalıdır. Bunun için bahsedilen şartlara riayet edilmeden kılınan namazın dahi önemli olduğu söylenebilir. Sonuç olarak namaz kılan bir müminin bu namazı küçümseyerek terk etmesinin doğru olmayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Söz konusu ayette ifade edilen zikrullâh kavramına ister kulun Allâh'ı anması isterse Allâh'ın kulu anması veya Kur'ân ve namaz manaları verelim, ortaya çıkan netice kulun Allâh'ı daima hatırlaması, anması, onun kendisini daima gözetim altında tuttuğunu gönlünden asla çıkarmamasıdır. Kul bunu hakkıyla başarabildiğinde zaten maksat hâsil olacak ve dinin oluşturmak istediği kul tipi kendiliğinden gerçekleşecektir. Burada ayette ifade edilen, “Namazın kötülükten engelleme rolü nedir?” sorusu ortaya çıkmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi namazı Allâh'ı anma ve hatırlama olarak değerlendirdiğimizde ayette zikrin insanı kötülüklerden nasıl uzak tuttuğu sorusu en önemli zikir olan namaz üzerinden örneklendirilmiştir sonucuna varmamız mümkündür.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el Arnavût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 2015.
- Akkaya, Ayşe. *Kur'ân'ın İbadetle İlgili Hükümlerinde Ahlaki Boyut*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşraf es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Halil Me'mûn. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- 'Âlûsî, Ebu'l-Fazl Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîmi ve's-seb'îl-mesânî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.



- Beğavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl fi't-tefsîri ve't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım 'Abdulkerîm. *Letâifü'l-işârât*. thk. 'Abdullatîf Hasan 'Abdurrahmân. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Mervân Muhammed Şe'âr. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed. *Tefsîru ğarâibu'l-Kur'an ve rağâibu'l-Furkân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-kebir*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- San'ânî, 'Abdurrazzâk b. Hemmâm. *Tefsîru 'Abdirrazzâk*. Tahkik: Mahmûd Muhammed 'Abduh. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1999.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mûsâ Mes'ûd. Kâhire: Dâru'n-Neşr, ts.
- Şînkâtî, Muhammed Emin. *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. thk. Muhammed 'Abdü'lazîz el-Hâlidî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Tâhir b. 'Âşûr, Muhammed. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Beyrût: Müessesetü't-Târîh, ts.
- Tûsî, Muhammed b. el-Hasen. *et-Tıbyân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ahmed Habîb Kayser el-'Âmilî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1431.
- 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *el-Kenzü's-semîn fi tefsîri İbn 'Useymîn*. Beyrût: Kit'a Nâşirûn, 2010.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî. *et-Tefsîru'l-basît*. Mısır: Dâru'l-Musavviri'l-'Arabî, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed 'Abdusselâm Şâhîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

- Işık, Emin. "Ankebût Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. 'Abdullâh b. İbrahîm el-Ensârî. Kâhire: Dâru'l-Fikr el-'Arabî, ts.
- İbn Kesîr, 'İmadüddîn Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru İbn Kesîr*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. Dimaşk: er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 2010.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed. *Tefsîru İbn Vehb*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümü, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2006.
- Kesgin, Hafsa. "Günümüzde İbadetlerin Forma İndirgenmesinin Dini ve Ahlaki Sonuçları". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 223-251.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Tezekici, Mürüvvet. *İslamdaki Temel İbadetlerin Ahlaki Boyutu*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. b.y.: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.

## Summary

Worship and morality are two important fundamental issues for the Islamic religion. When a person is included within the borders of Islam, one of the responsibilities he faces is worship. These worships, which are spread over the day, week, month, year, and even a lifetime, are not just made of form, but a spirit that gives life to that worship is placed behind each of them. While the form of worship requires the servant to perform certain actions in the presence of the Lord, its spirit aims to protect the servant's dignity by keeping him away from wrong behavior and to bring both him and the society to a certain moral level. Although a very broad framework comes to mind when worship is mentioned, the point we want to focus on here is specifically şalât. The issue of whether şalât, which is also expressed as the conditions of Islam,

has another purpose besides gaining God's consent is important. Does ṣalāt contribute positively to the life and behavior of a Muslim individual and take him to a higher moral level? When we look at today, the point of obtaining God's consent in matters of worship seems to have come to the fore, and the moral aspect of the issue seems to have remained in the background. Therefore, it is necessary to restore the disturbed balance by focusing more on this aspect of ṣalāt, because it is not possible for any worship commanded by Allah to be far from certain goals. Whether ṣalāt contributes to the moral level and development of the individual or society and how the moral dimension of the issue is understood from the perspective of Muslims is an issue that needs to be emphasized. One of the issues discussed today, when the tension between the religious/conservative segment and the secular/secular segment has increased, is the relationship between worship and morality. Some events experienced in the conservative community, especially by the secular community, were generalized against the religious community, leading to insinuations that such negative events occurred especially in the religious community. Afterwards, what is important for a person is the ṣalāt he performs, the fast he keeps, etc. The idea that it is not about purity of heart but purity of heart has begun to be expressed. This situation has caused the relationship between worship and morality to come to the fore again. As a matter of fact, a lot of research have been conducted on the subject, both at the level of master's and doctoral theses and articles. When we look at these studies, we have reached conclusions that the main thing is morality, and that worship should be considered as a tool on the path to morality, by showing evidence in the relevant verse that we will examine in this study, regarding the relationship between worship and morality. This view was supported by some narrations; thus, it was concluded that worship that does not lead to moral consequences has no value. It is a fact that religion aims to bring people to moral maturity with the orders and prohibitions it puts forward, and that worship contributes to increasing the level of religiosity of the person. However, it is not correct to claim that this is

its sole purpose. Worship also has an extremely important function of protecting and maintaining the nature of the servant. It is possible to understand this as a person reaching a certain moral maturity. One of the conditions for a Muslim individual to perfect his faith is to build his relationship with his environment based on his faith and worship on a moral basis. Although this is the case, it should also be stated that good morals are not the sole purpose of worship, but one of its important purposes. The main purpose of worship and good morals is to attain Allah's consent. Although worship is performed for purposes such as gaining heaven, protection from hell, and gaining rewards, the most acceptable of these is that Allah is a being worthy of worship and commands worship. If we cannot see this truth, we will conclude that the worship performed by individuals who perform obligatory worship but cannot develop moral behavior does not have any meaning in terms of religion. In this study, we will examine what the purpose of worship is in the context of the 45th verse of Surah al-ʿAnkabūt and specifically in prayer worship. The verse clearly states that prayer prevents acts that are considered immoral and munkar. However, different opinions have been put forward by commentators on how this happens, which prayers provide this, and what is the situation of prayers that do not cause this detention. When we look at the relationship of the verse with the previous one, we see the relationship between this verse and Hz. We see that the Prophet was consoled. Seeing that people insist on denial, Hz. The Prophet was extremely sad. The verse then says: If you are saddened by their disbelief, recite what has been revealed to you. Because in that revelation you will see that what happened to you also happened to them. They also conveyed the message and tried to dissuade them from denying it by citing evidence. But they could not save their people from misguidance and ignorance, he says. In this study, we will seek answers to the questions of whether the purpose of worship is only to turn the servant into moral individuals, if so, whether the worship performed by people who continue to exhibit immoral behavior even though they perform worship has any value, and what are

the reasons why worship cannot produce moral behavior in the Muslim individual. We will carry out our research on the relationship between worship and morality in the context of the 45th verse of Surah al-Ankabūt, starting from the first period classical commentaries and following a course to the present day. Thus, we try to determine whether there has been any differentiation in the interpretation of the verse from past to present and, if so, the clues to this. As a result, we show that one of the important goals in the worship-morality relationship is to lead the Muslim individual to moral behavior, but this is not the sole purpose of worship. In addition, it is concluded that there are certain conditions for worship to result in moral behavior, and that moral results can be achieved when these conditions are complied with, and that this worship has a value in the sight of Allah, even if it does not produce a moral result. As a result, it has been revealed that ṣalāt is extremely important and valuable even if it is only a form of worship, that it should continue to be performed even if it does not produce a moral result, and more importantly, that every ṣalāt performed definitely produces a moral result, but the person may not be aware of it.

Dergimizde  
İSNAD ATIF SİSTEMİ  
yazım kuralları geçerlidir.  
<https://www.isnadsistemi.org/>