

e-ISSN: 2757-6949

23
cilt
volume

1
sayı
issue

2024
haziran
june

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

HİTİT THEOLOGY JOURNAL



HİTİT
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume: 23 - Sayı | Issue: 1

Haziran 2024 | June 2024

HİTİT ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER ON BEHALF OF HITIT UNIVERSITY

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK

Hitit Üniversitesi Rektörü | Rector of Hitit University

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Hitit Üniversitesi

EDİTÖR | EDITOR

Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Hitit Üniversitesi

ULUSLARARASI EDİTÖR | INTERNATIONAL EDITOR

Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Hitit Üniversitesi

DERGİNİN ESKİ ADLARI | FORMER TITLES OF THE JOURNAL

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | Journal of Divinity Faculty of Hitit University

ISSN: 2651-3978 | e-ISSN: 2636-8110

Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication with Former Title

Yıl 2006, Cilt 9, Sayı 9 – Yıl 2020, Cilt 19, Sayı 2 | 2006, Volume 9, Issue 9 – 2020, Volume 19, Issue 2

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi | Gazi University the Journal of Çorum Divinity Faculty

(ISSN 1303-7757)

Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication with Former Title

Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2005, Cilt 8, Sayı 8 | 2002, Volume 1, Issue 1 – 2006, Volume 8, Issue 8

YAYIN DİLİ | LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

YAZIŞMA ADRESİ | CONTACT ADDRESS

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇORUM, TÜRKİYE

Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

YAYINCI | PUBLISHER

Hitit Üniversitesi Yayınları | Hitit University Press

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Abdulkadir TANIŞ, Dr.
Serbest Araştırmacı

Abdullah Sıtkı İLHAN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

A. Başak İLHAN HARMANCI, Prof.
Marmara Üniversitesi, TR

Bayram SEVİNÇ, Prof.
Karadeniz Teknik Üniversitesi, TR

Cemil HAKYEMEZ, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Cemil KUTLUTÜRK, Doç.
Ankara Üniversitesi, TR

Ceyhun ÜNLÜER, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Christopher ELLISON, Prof.
University of Texas, USA

Fatih Mehmet YILMAZ, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Fatma ÇAKIR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Hesna Serra AKSEL DURMUŞ, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Hikmet AKDEMİR, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Hussam TIMANI, Prof.
Christopher Newport University, USA

İbrahim KAPLAN, Prof.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR

İsmail ARICI, Doç.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR

Kayhan ÖZAYKAL, Dr.
İstanbul Üniversitesi, TR

Macid YILMAZ, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Muhammet Akif TİYEK, Dr.
Bayburt Üniversitesi, TR

Oğuzhan TAN, Doç.
Ankara Üniversitesi, TR

Oktay GÜNDOĞDU, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Osman AYDIN, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Safiye Şeyda ERDAŞ, Doç.
Sakarya Üniversitesi, TR

Selim TÜRCAN, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Seydi KİRAZ, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Sümeyra OCAK AHMED, Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

Şaban HAKLI, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Şahabettin ERGÜVEN, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Şeyma YAZICI ELSEBAHY, Dr.
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR

Tuba Nur SARAÇOĞLU, Dr.
Mardin Artuklu Üniversitesi, TR

Yakup ÇOŞTU, Prof.
Hitit Üniversitesi, TR

Yunus ÖZTÜRK, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Yusuf Erdem GEZGİN, Doç.
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, TR

Zehra İŞİK, Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

ETİK EDITÖRÜ | ETHIC EDITOR

Dr. Abdullah DEMİR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Hitit İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Hitit Theology Journal uses a double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Ön İnceleme

Preliminary Examination

Alan Editörlüğü

Field Editorial

Dil Kontrol

Language Control

Tashih ve Redaksiyon

Redaction

Fatma YALNIZ, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Mehmet Zahit ÇELİK
Hitit Üniversitesi, TR

Mustafa ERZEN
Hitit Üniversitesi, TR

Sema BOLAT, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Sümeyye Revşen OKUMUŞ
Hitit Üniversitesi, TR

Abdullah Sıtkı İLHAN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

İlhami ÇİTİR, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Gökhan COŞKUN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Muharrem Samet BİLGİN, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Tuba AKÇAY
Hitit Üniversitesi, TR

İbrahim YILDIZ, Dr.
Muş Alparslan Üniversitesi, TR

Zeynep TAŞKIN, Dr.

Ayşegül ŞİMŞEK, Dr.
Marmara Üniversitesi, TR

Mete AKCAN
Hitit Üniversitesi, TR

Ersin KABAKCI, Doç.
Hitit Üniversitesi, TR

Münevver TİYEK, Dr.
Ankara Üniversitesi, TR

M. İhsan HACİSMAİLOĞLU, Dr.
Hitit Üniversitesi, TR

Ahmet Emre POLAT, Dr.

Muhammed Cihad ORUÇ, Dr.
Manisa Celal Bayar Üniversitesi, TR

Hakan ATALAY, Dr.
Balıkesir Üniversitesi, TR

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

Muhammet Fatih KİRENCİ

Hitit Üniversitesi, TR

Değerli araştırmacılar,

Hitit İlahiyat Dergisi'nin Haziran 2024 (23/1) sayısı, yoğun bir çalışmanın ardından birbirinden kıymetli 20 araştırma makalesi ile huzurlarınızdadır. Nisan ayında yayımlanan Din ve Coğrafya Özel Sayısı'nın ardından periyodik sayımızla yeniden siz okuyucularımızla buluşmaktan mutluluk duymaktayız.

Dergimizin Haziran 2024 sayısında yayımlanmak üzere 126 makale gönderilmiştir. Editör Kurulu incelemesi ve Yayın Kurulu değerlendirmeleri sonrasında 26 makale hakem değerlendirmesi sürecine geçmiş ve 20 araştırma makalesi hakemlerin onayını alarak bu sayıda yayımlanmıştır. Dergimize gösterilen yoğun ilgi bizleri memnun etmekle birlikte yoğun bir çalışma sürecini beraberinde getirmektedir. Editör Kurulu ve Yayın Kurulu üyelerimizin titiz değerlendirmeleri hakem değerlendirmesine alınacak makalelerin belirlenmesinde ve Haziran sayısında yer alan makalelerin sıralamasında belirleyici olmuştur. Makaleleri ile Haziran 2024 sayısını oluşturan yazarlarımıza, kıymetli zamanlarını ayırarak değerlendirme sürecine katkı sağlayan Yayın Kurulu üyelerimize, makalelerin yayımlanmasına kadarki aşamalarda görev alarak sayının yayıma hazır hale gelmesini mümkün kılan Editör Kurulu'na ve değerlendirmeleri ile makalelere katkı sunan hakemlerimize yoğun emekleri dolayısıyla teşekkür ederim.

Önceki sayılarda editörlük görevini yürüten Dr. Betül YURTALAN, Nisan ayında yayımlanan Özel Sayı'da makalesinin yer alması dolayısıyla Etik ilkelerimiz ve şeffaf yayın politikamızın bir gereği olarak bu sayıda görev almamıştır. Bu sebeple Haziran sayısında editörlüğü geçici olarak devralmış bulunmaktayım. Bu vesileyle Dergimizin Editoryal Ekibinin çalışma düzenine ve yetkinliğine işaret etmek isterim. Bu gibi durumlarda ve özel sayılarda editörlük görevini üstlenebilecek çalışma arkadaşlarımızla beraber yayım süreçlerini yürütmekte ve Dergimizin geliştirilmesi için ar-ge faaliyetlerine devam etmekteyiz.

Kıymetli çalışmalarla karşınızdaki olan 23/1. sayımızın Sosyal Bilimler alanına katkı sunmasını umarım.

Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, Aralık 2024 sayımızda tekrar görüşmeyi dilerim.

Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Editör

Dear researchers,

The June 2024 (23/1) issue of Hitit Theology Journal is now before you with 20 valuable research articles after an intensive work. After the Special Issue on Religion and Geography published in April, we are pleased to meet you, our readers, again with our periodical issue.

A total of 126 articles were submitted for publication in the June 2024 issue of our journal. After the review of the Editorial Board and the evaluation of the Editorial Board, 26 articles went through the referee evaluation process and 20 research articles were approved by the referees and published in this issue. The intense interest shown to our journal pleases us and brings along an intensive working process. The meticulous evaluations of our Editorial Board and Editorial Board members have been decisive in determining the articles to be evaluated by the referees and in the ranking of the articles in the June issue. I would like to thank our authors who contributed to the June 2024 issue with their articles, our Editorial Board members who contributed to the evaluation process by sparing their valuable time, the Editorial Board who made it possible for the issue to be ready for publication by taking part in the stages until the articles were published, and our referees who contributed to the articles with their evaluations for their intensive efforts.

Dr. Betül YURTALAN, who served as editor in the previous issues, did not take part in this issue as a requirement of our ethical principles and transparent publication policy due to the inclusion of her article in the Special Issue published in April. For this reason, I have temporarily taken over the editorship in the June issue. I would like to take this opportunity to point out the working order and competence of the Editorial Team of our Journal. In such cases and special issues, we carry out the publication processes together with our colleagues who can undertake the editorial task and continue R&D activities for the development of our Journal.

I hope that our 23/1 issue, which is in front of you with valuable studies, will contribute to the field of Social Sciences.

Thank you for your interest in our journal and I hope to see you again in our December 2024 issue.

Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Editor

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden | From Editor

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Fırak Literatüründen Hareketle Osmanlıda Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıllar

Ottoman Sects Historiography Through The Literature of Fırak: 15-16th Centuries

Furkan Ramazan ÖĞE.....8

Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) Kur'ân Yorum Metodolojisi ve Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. Yüzyılın İlk Çeyreği) Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Abū al-Hasan al-Âmirî's (d. 381/992) Qur'anic Interpretation Methodology and its Evaluation within the Framework of the Views of Râghib al-Isfahānī (d. first quarter of the V./XI. Century)

Burhan ÇONKOR.....47

Veliyyüddîn Cârullah'ın Birgivî'nin Sorgulama ve Tartışma Risalesi Hakkındaki Küçük Şerhinin Değerlendirmesi ve Tahkiki

The Evaluation of the Short Commentary by Walī al-Dīn Jār Allāh on Birgiwī's Treatise about the Rules of Inquiry and Debate along with the Critical Edition of the Arabic Text

Muhammet ÇELİK.....67

el-Mâturîdî'de Hukuk Normlarının Geçersizlik Sebebi Olarak Metrûkiyet

Matrûkiyya (Desuetudo) as a Reason for Invalidity of Legal Norms in al-Mâturîdī

Talip TÜRCAN.....111

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri Ölçeği (KÖYÖ)

4-6 Age Group Qur'an Course Teacher Competencies Scale

Ahmet KOÇ.....135

Necâşî'nin Huzurunda Okunan Ayetlere Dair Rivayetlerin Kur'an Tarihi Bağlamında Değerlendirilmesi

Evaluation of Narratives Concerning the Verses Read in the Presence of Najashi in the Context of Qur'an History

Hüseyin TOPAL.....168

Tevrat'ın Bereşit/Yaratılış Bölümünün İlk Ayetlerinin Taamim Sembolleriyle Okunuşunun Müzikal Analizi

Musical Analysis of the Recitation of the First Verses of the Genesis/Bereshit Chapter in the Torah with Taamim Symbols

Mustafa TOPŞİR.....195

Din Değiştirmede Tanrı Tasavvurunun Etkisi Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Influence of the Concept of God in Changing Religion

Huriye ARSOY | Nurten KIMTER.....240

Muşhaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu:

İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-İhilâf Örneği

The Phenomenon of Istidrak in Muşhaf Orthography Literature:

Example of Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī (d. 1082/1672) and His Book Named Bāyānu'l-Khilāf

Mücella HACİMİSİROĞLU.....280

Kuantum Fiziğinin Bulanık Mantık Perspektifinden Tasviri

Description of Quantum Physics from the Perspective of Fuzzy Logic

Metin KOÇHAN.....300

Üç Ebeveynli Bebek: Mitokondri Değiştirme Yönteminin Fıkhi Açıdan İncelenmesi

Three Parents Baby: Investigation of the Mitochondria Replacement Method from the Perspective of Fiqh

Ülfet GÖRGÜLÜ | Fatma Zehra ÖZASLAN.....336

| | |
|---|-----|
| Mecalisü'l-Uşşak'ta Resmedilen Çalgı Aletleri ve Sema Meclisleri Musical Instruments and Sama Assemblies Illustrated in <i>Majalis al-'Ushshaq</i> İbrahim ODABAŞI..... | 353 |
| Evliya Çelebi'nin Osmanlı Coğrafyasındaki Medreselerle İlgili İzlenimleri Evliya Çelebi's Impressions about Madrassas in the Ottoman Geography Kasım KOCAMAN Şeref GÖKÜŞ..... | 371 |
| Taberî'nin Latîfü'l-kavl Adlı Fıkıh Eserini Tefsiri Câmiu'l-beyân Üzerinden Okumak Reading al-Tabari's Fiqh Work Named Latîf al-Qawl Through the Tafsîr of Jâmi' al-Bayân Ceyda GÜRMAN..... | 393 |
| Müslüman-Hıristiyan İletişimi Bağlamında İlk Kuveykırların İslam ve Müslüman Algısı Early Quakers' Perception of Islam and Muslims in the Context of Muslim-Christian Interaction Zeynep YÜCEDOĞRU..... | 411 |
| Kütüb-i Tis'a ve İlk Üç Asır Eserleri Bağlamında Abdallarla İlgili Rivâyetlerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri The Value of Narrations About Abdals in the Context of al-Kutub al-Tis'a and the Works of the First Three Centuries in Terms of Hadith Methodology Musa ERKAYA Aktoro İmaralı UULU..... | 432 |
| 'Alâka Metninin Nispet Problemi The Problem of Authorship Attribution of the 'Alâka Work to Its Author Ayhan CAN..... | 475 |
| Mezhep Mensubiyetinin Tefsire Etkisi: Rec'at İnancıyla İlişkilendirilen Ayetlere İmâmî ve Sünnî Alimlerin Yaptığı Tefsirler Bağlamında Bir İnceleme Impact of Sectarian Loyalty on Tafsîr: A Study in the Context of Commentaries of Imâmite and Sunnite Scholars on Verses Related to the Belief in Raj'a Ümit TORU..... | 492 |
| Tabiî İlimlerin Arapça Sesbilim Geleneğine Etkisi: Cühdü'l-mukill Örneği The Influence of Natural Sciences on Arabic Phonological Tradition: The Case of <i>Juhd al-muqill</i> Nazife Nihal İNCE..... | 520 |
| Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesinde Arapça Sıfat Kalıplarının Türkçe Karşılıkları, Sıfat-Fiiller ve Yapım Ekleri Turkish Equivalents of Arabic Adjective Patterns in Karakhanid Turkish Qur'an Translation, Adjectival Participle and Derivational Suffixes Bekir SARIKAYA..... | 538 |

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Fırak Literatüründen Hareketle Osmanlıda Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıllar

Ottoman Sects Historiography Through The Literature of Fıraq: 15-16th Centuries

Furkan Ramazan ÖĞE

Arş. Gör. | Res. Asst.

Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Sakarya University, Department of Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects
Sakarya, Turkey

furkanoge@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1236-6072>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 16.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 10.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Öge, Furkan Ramazan. "Fırak Literatüründen Hareketle Osmanlıda Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıllar". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 8-46. <https://doi.org/10.14395/hid.1438069>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Ottoman Sects Historiography Through The Literature of Firaq: 15-16th Centuries*

Abstract

The primary sources of the history of Islamic sects are the maqāla, firaq and milal-nihal. The maqāla were written earlier than the other two, but the majority of maqāla writings have not survived. For this reason, firaq, which emerged after the maqāla, became a prevalent type of writing in the history of Islamic sects. In this type of writing, influenced by the hadith of iftiraq, the authors classified the Islamic sects based on the number 73. Interestingly, the early writers of firaq did not consider the divisions that would occur in Islamic society in the coming centuries. Furthermore, it is more interesting that Ottoman scholars did not revise their classification of the sects. Although new sects emerged over the intervening centuries, they were not included in the classification of sects. However, sects attributed to a single person or whose existence was not even certain remained in the classifications. Some authors even criticized in their books the groups of their time but did not include them in their classification of sects. This situation is worthy of questioning, and the present study results from this questioning. From this perspective, the author examines the historiography of Islamic sects in the Ottoman period.

The objective of this study, which deals with the historiography of Islamic sects in the Ottoman Empire through the literature of firaq, is to reveal the literature by identifying the classification of sects written by Ottoman scholars in the 15th and 16th centuries, to make preferences by addressing the problem of authenticity in the classifications, to compare the classifications with the tradition of firaq they follow, and to reveal the nature of the historiography of sects in the Ottoman Empire by discussing the existence of this historiography. Although the narrative of the early period of the history of Islamic sects has been formed, it is interrupted in the Ottoman period and directly relates to the history of sects in the Republican period. The principal reason for this is the lack of sufficient studies in the literature on the history of sects in the Ottoman period. The present study aims to fill this gap and determine the status of the history of sects in the Ottoman period.

The initial section of the article, comprising two chapters, is an analytical review of the pertinent literature. I divided this part of the article, in which I examined thirteen different classifications of sect, into two sections: the Eastern Hanafite and Ash'arī traditions in Ottoman period. I then examined eight classifications in the first section and five in the second. One of the most significant challenges in the period under examination is the issue of authenticity. Because the authorship of six of the thirteen classifications is doubtful. It should be noted that five of the six doubtful classifications originate from the Eastern Hanafite tradition. Another noteworthy issue in this section is the discovery of two of Lutfi Pasha's works in which he classified Islamic sects. Although studies on Lutfi Pasha's historiography of sects have focused on his *Fıraḳ-ı dālla*, it has been demonstrated that he also made a classification of sects in two of his works, namely *Ḥayāt-ı Ebedī* in Turkish and *Zubdatu'l-masāil* in Arabic. Furthermore, it has been proposed that the risāla, entitled *Fıraḳ-ı dālla*, is a transcription of the first chapter of *Ḥayāt-ı Ebedī*. The work *Zubdatu'l-masāil* presents one of this period's most original classifications in terms of content and structure. Furthermore, the available evidence indicates that the writing of the Turkish firaq and milal-nihal began in this period. In the initial chapter, it is evident that the most frequently referenced names in the Eastern Hanafite firaq tradition within the Ottoman Empire were Abū Mutī' and, in the Ash'arī firaq tradition, al-Āmidī. The second section of this study concerns the existence of Ottoman sectarian historiography. As far as can be determined, no independent works on firaq or milal-nihal were written by Ottoman scholars in the 15th and 16th centuries. In addition, the available classifications do not mention the groups of the authors' periods. For this reason, although it is accepted that there was some writing in Ottoman sectarian history, it does not seem easy to speak of a strong writing similar to that of the early period.

Keywords: History of Islamic Sects, Ottoman, Eastern Hanafite, Firaq, Classification of Sects, 73 firaq.

Fıraḳ Literatüründen Hareketle Osmanlıda Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıllar**

Öz

İslâm mezhepleri tarihinin temel kaynakları makâle, fırak ve milal-nihâl türü eserlerdir. Bu metinler aracılığıyla müellifler, İslâm toplumundan neşet etmiş fırakları ve görüşleri aktarmışlardır. Makâle türü eserler, zamansal olarak diğerlerini öncelemekle birlikte bunların çoğu bugüne ulaşmamıştır. Akabinde ortaya çıkan fırak literatürü ise mezhepler tarihinin yaygın yazım türü haline gelmiştir. İftirâk hadisinin yoğun etkisinin görüldüğü bu yazım türünde müellifler, İslâm fıraklarını hadiste geçen 73 sayısından hareketle tasnif etmişlerdir. Erken dönem fırak yazarlarının, gelecek yüzyıllarda İslâm toplumundaki ayrışma veya fıraklaşmaları hesaba katmamaları ilginç olsa

* This article is based on an master thesis entitled "Ottoman Sects Historiography in the Age of Empire: 15-16th Century" prepared under the supervision of Dr. Muhammed Mücahid Dündar at Sakarya University Institute of Social Sciences in 2022.

** Bu makale, 2022 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mücahid Dündar danışmanlığında hazırlanan "İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

da Osmanlı âlimlerinin fırka tasniflerini herhangi bir değişime gitmeksizin aynıyla devam ettirmeleri daha ilginçtir. Zira aradan geçen yüzyıllar içerisinde yeni fırkalar veya görüşler ortaya çıksa da bunlar fırka tasniflerine girmemiş; fakat tek bir kişiye nispet edilen veya varlığından bile emin olunmayan fırkalar tasniflerde kalmaya devam etmiştir. Hatta bazı müellifler kendi dönemlerindeki gruplara ilişkin reddiye yazmalarına rağmen onları fırka tasniflerine dâhil etmemişlerdir. Söz konusu durum sorgulamaya değer bir mesele olup eldeki makale bu sorgulama neticesinde ortaya çıkmış ve buradan hareketle Osmanlıdaki mezhepler tarihi yazıcılığı incelenmiştir.

Fırak literatürü üzerinden Osmanlıdaki mezhepler tarihi yazıcılığını ele alan makalenin amacı; 15 ve 16. yüzyıllarda Osmanlı müellifleri tarafından telif edilmiş fırka tasniflerini tespit ederek bu dönemdeki literatürü ortaya çıkarmak, tasniflerdeki aidiyet problemini gündeme getirerek imkân ölçüsünce tercihlerde bulunmak, tasniflerin takip ettikleri fırak gelenekleriyle içerik, biçim, yöntem ve dil gibi hususlarda mukayesesini yaparak bu geleneklerle örtüştükleri ve farklılaştıkları noktaları belirlemek ve Osmanlıdaki mezhepler tarihi yazıcılığının varlığını tartışarak bu yazıcılığın keyfiyetini ortaya koymaktır. Her ne kadar İslâm mezhepleri tarihinin erken dönemine ait anlatı büyük ölçüde oluşmuş olsa da Osmanlıya gelindiğinde bu anlatı -genellikle- kesintiye uğramakta ve doğrudan mezhepler tarihinin Cumhuriyet dönemindeki durumuna geçilmektedir. Bunun başlıca nedeni mezhepler tarihinin Osmanlıdaki literatürüne dair yeterli sayıda çalışmanın olmamasıdır. Eldeki makale de alandaki bu eksikliği giderme ve mezhepler tarihinin Osmanlıdaki durumunu -en azından ilgili yüzyıllar çerçevesinde- tespit etme amacı taşımaktadır.

İki başlıktan müteşekkil makalenin ilk kısmı literatür analizine ayrılmıştır. Tespit edilen on üç fırka tasnifinin incelendiği bu bölüm, Doğu Hanefî ve Eş'arî fırak geleneği olmak üzere ikiye ayrılmış ve ilkinde sekiz, ikincisinde beş tasnif ele alınmıştır. Mezkûr iki geleneğin dışında bir tasnifin görülmediği bu dönemde, otantiklik önemli bir problemdir. Zira söz konusu on üç tasniften altısının müellifine aidiyeti şüphelidir. Şüpheli tasniflerden beşinin Doğu Hanefî gelenekte olması ise dikkat çekicidir. Bu bölümdeki kayda değer hususlardan biri Lütfî Paşa'nın fırka tasnifi yaptığı iki eserinin ortaya çıkarılmasıdır. Lütfî Paşa'ya dair yapılan çalışmalar onun *Fırak-ı dâlle*'si üzerine yoğunlaşsa da onun, *Hayât-ı Ebedî* adında Türkçe, *Zübdetü'l-mesâil* adında Arapça kaleme aldığı iki eserinde fırka tasnifi yaptığı tespit edilmiş ve *Fırak-ı dâlle* başlıklı risâlenin *Hayât-ı Ebedî*'deki birinci faslın müstakil istinsâhi olduğu belirtilmiştir. *Zübdetü'l-mesâil*, içeriği ve yapısıyla bu dönemdeki en özgün tasniflerden birini sunmuştur. Ayrıca -eldeki bulgulardan hareketle- Türkçe fırak ve milel-nihâl yazıcılığının bu dönemde başladığı söylenebilir. Yine ilk bölümde görülmüştür ki Osmanlıda Doğu Hanefî fırak geleneğinde en sık takip edilen isim Ebû Mutî', Eş'arî fırak geleneğinde ise Âmidî olmuştur. İkinci başlıkta da fırka tasniflerinin yer aldığı telif türleri göz önüne alınarak Osmanlıdaki mezhepler tarihi yazıcılığının mevcudiyeti tartışılmıştır. Buna göre -tespit edildiği kadarıyla- 15 ve 16. yüzyıllarda Osmanlı müelliflerince müstakil bir fırak yahut milel-nihâl eseri kaleme alınmamıştır. Bununla birlikte eldeki tasnifler müelliflerin kendi dönemlerindeki gruplardan bahseden metinler de değildirler. Bu sebeple Osmanlıda mezhepler tarihi özelinde -bir tür yazıcılığın olduğu kabul edilmekle birlikte- erken dönemdekine benzer şekilde güçlü bir yazıcılıktan söz etmek şu an için zor görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Osmanlı, Doğu Hanefî, Fırak, Fırka Tasnifi, 73 fırka.

Giriş

Makâle, fırak ve milel-nihâl türü eserler, İslâm mezhepler tarihinin ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Müellifler bu eserlerde hem kendi dönemlerinde hem de geçmiş dönemlerde İslâm toplumundan neşet etmiş fırka ve gruplardan bahsetmişlerdir. Mezhepler tarihinde daha yaygın bir yazım türü olan fırak literatürü, genellikle 73 fırka hadisinden hareketle telif edilmiştir. Buna göre müellifler, Peygamber'in hadiste bildirdiği sayıya ulaşmak kastıyla fırkaları 73 sayısına ulaştırmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşımdaki temel sorunlardan biri, sonraki yüzyıllarda İslâm toplumunda bir ayrışmanın olmayacağı varsayımdır. Literatürün erken dönemdeki kaynakları bu konuda mazur görülse de yüzyıllar sonrasında Osmanlı müellifleri tarafından telif edilmiş fırka tasniflerinde de aynı fırkaların benzer üslupla zikredilmesi dikkat çekmektedir. Zira aradan geçen zaman içerisinde pek çok yeni İslâmî anlayış ortaya çıkmıştır. Öyle ki bazı âlimler dönemlerindeki bir gruba reddiye yazmış, fakat onları fırka tasnifine dâhil etmemişlerdir. Âlimlerin, tevârüs eden tasnifleri üzerinde pek bir değişikliğe gitmeden aktarmaya devam etmeleri sorgulamaya değer bir meseledir ve eldeki makale de bu sorgulama sonucunda ortaya çıkmıştır.

Belirlenen yüzyıllardaki mezhepler tarihi yazıcılığının araştırılmasını konu edinen makalede ilk olarak literatür tespiti yapılmıştır. Bu meyanda vefatı 15 ve 16. yüzyıllara denk gelen Osmanlı müelliflerinin, fırka tasnifine ilişkin telif ettikleri eserler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. İlgili yüzyılların seçimi, Osmanlıdaki ilk tasniflerin bu yüzyıllarda görülmeye başlanmasından

kaynaklıdır. Osmanlıdaki yazıcılığın bir bütün halinde çalışılması noktasında ilk metinlerin tespiti önem arz etmekte, bu bağlamda eldeki makalenin alana dair sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi hedeflenmektedir. Bununla beraber makalenin, incelenen iki yüzyıldaki fırka tasniflerinin tamamını içerdiği şeklinde bir iddiası da yoktur. Zira bu iddia ancak ilgili yüzyıllarda telif edilmiş eserlerin tamamının incelenmesiyle hakikat kazanır ki bu hem zaman hem de imkân açısından mümkün değildir. Çünkü bu dönemde fırka tasnifine dair yaygınlaşmış bir yazım geleneği bulunmamakta; fırka tasnifleri kelâm, tefsir, ilimler tasnifi, elfâz-ı küfür, mev'iza, ilmihâl gibi farklı ilim dallarına ait eserlerin içerisinde geçmektedir. Bu da literatürün tespitini oldukça zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla eldeki makalenin ilgili yüzyılların literatürünü bütünüyle kuşattığı söylenemez. Buna karşın tespit edilen literatürün, ilgili yüzyılların genel yapısını yansıttığı ve döneme dair tespit ve çıkarımlarda bulunmayı mümkün kıldığı belirtilmelidir.

15 ve 16. yüzyıllarda Osmanlı müellifleri Kızılbaşlara, Şiilere, aşırı tasavvuf gruplarına; ilerleyen yüzyıllarda da Vehhâbiler vb. mezhep ve gruplara reddiyeler yazmışlardır. Fakat bu türden eserler makalenin kapsamı dışında tutulmuştur. Makalenin çerçevesi, erken dönemde olduğu üzere 73 fırka hadisini merkeze alarak İslâm fırkalarını anlatan eserlerdir. Bu bağlamda, ilgili yüzyıllardaki fırka tasnifi içeren eserler merkeze alınmıştır. Ehl-i sünnet dışı gruplara yönelik reddiyelerin tespiti ve değerlendirilmesi ise hususi bir araştırma konusudur.

İki başlıktan müteşekkil makalenin ilk kısmında dokuz müellif ve on üç fırka tasnifi incelenmiştir. Tasniflerin yer aldığı yazma nüshaları ile müelliflerin hayatlarına dair bilgiler, makaleye kaynak olan çalışmada yer aldığı için¹ ayrıca belirtilmemiş; yalnızca aradan geçen zaman diliminde tespit edilen yeni nüshalara işaret edilmiştir. İkinci başlıkta da Osmanlıda bir mezhepler tarihi yazıcılığının olup olmadığı fırka tasniflerinin geçtiği telif türleri üzerinden tartışılmıştır. Fırak literatürü üzerinden Osmanlıdaki mezhepler tarihi yazıcılığını konu edinen makalenin amacı; 15 ve 16. yüzyıllarda bu alana dair telif edilen eserleri tespit etmek, metinlerin âdiyet sorununu gündeme alarak müelliflerine dair mümkün olduğunca tercihlerde bulunmak, fırka tasniflerinin içerik, şekil, yöntem ve dil hususlarından geçmişle mukayesesini yaparak geçmişteki tasniflerle örtüştüğü ve farklılaştığı noktalara işaret etmek, müelliflerin takip edip etkilendikleri fırka geleneklerini ortaya çıkarmak, Osmanlıdaki mezhepler tarihi yazıcılığını tartışmak ve söz konusu yazıcılığı nasılsa o şekilde ortaya çıkarmaktır. İslâm mezhepleri tarihinin Osmanlıya kadarki durumu hakkında bir anlatı oluşmuş olsa da Osmanlıya gelindiğinde bu anlatı kesintiye uğramakta ve genellikle mezhepler tarihinin Cumhuriyet dönemindeki durumuna geçilmektedir. Bu durum esasında Osmanlıdaki mezhepler tarihi literatürü ve bu literatürün konumu hakkında yeteri kadar çalışma olmamasından kaynaklanmaktadır. Hazırlanan makale alandaki bu eksikliği gidermeyi amaçlamaktadır.

İncelenen konuya dair en dikkat çekici çalışma Osman Aydınli tarafından hazırlanmıştır. Aydınli'nin *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* şeklinde isimlendirdiği çalışması, Osmanlı'nın başlangıcından bugüne değin İslâm mezhepleri tarihini ele almaktadır.² Fakat hem konunun genişliği hem de alandaki ilk örneklerden biri olması sebebiyle çalışmada ilgili yüzyıllar genel hatlarıyla sunulmuştur. 16. ve 17. yüzyılların merkeze alındığı önemli bir çalışma da Nir Shafir'e aittir.³ Osmanlıdaki mezhepler tarihi yazıcılığına dair diğer çalışmalar ise

¹ Furkan Ramazan Öge, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

² Osman Aydınli, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008).

³ Nir Shafir, "How to Read Heresy in the Ottoman World", *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire c. 1450-c. 1750*, ed. Tijana Krstic-Derin Terzioğlu (Boston: Brill, 2020), 196-231. Çalışmaya dikkat çektiği için hakeme teşekkür ederim.

ekseriyetle yüksek lisans tezleri üzerinden ilerlemiştir. Bir isim belirlenerek oluşturulan tezlerde, seçilen ismin mezhepler tarihi kapsamındaki eseri incelenmiştir.⁴ Yüksek lisans tezleri dışında ele alınan isimlerden üçüne dair makale yayımlanmıştır.⁵ Zikredilenlere ilâveten bir de Seyit Bahcivan'ın Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) nispet edilen fırak risâlelerini ona nispetle tahkik ettiği bir çalışması bulunmaktadır.⁶ Osmanlıdaki mezhepler tarihinin ortaya çıkarılması ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için nitelikli daha pek çok çalışmaya ihtiyaç vardır.

1. Literatür

1.1. Osmanlıda Doğu Hanefî Fırak Geleneğini Esas Alan Fırka Tasnifleri

Mezhepler tarihi yazıcılığında kullanılan fırak geleneklerinden biri Doğu Hanefî fırak geleneği⁷ olup Hanefî-Mâturîdî⁸ ve Mürcîî-Mâturîdî⁹ gibi farklı şekillerde isimlendirilmektedir. Makalede ise Doğu Hanefî isimlendirmesi tercih edilmiştir. İleride yapılacak mukayeseye zemin hazırlamak amacıyla mezkûr geleneğin temel özelliklerinden bahsedilmelidir. Doğu Hanefî fırak geleneği Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde Hanefî âlimlerin elinde ortaya çıkmıştır. Nitekim isimdeki 'Doğu' ve 'Hanefî' nitelemeleri de geleneğin neşet ettiği fiziksel bölge ile entelektüel çevreye işaret etmektedir.¹⁰ Geleneğin en ayırt edici özelliği ise fırka tasnifindeki bölümlendirmedir. Müellifler iftirâk hadisi bağlamında fırkaları, "ana fırkanın iki katı alt fırka" formülasyonuna uygun olarak 6x12 şeklinde tasnif etmişlerdir. Gelenekteki diğer belirgin özellik

⁴ Bu şekilde hazırlanmış dokuz adet tez tespit edilmiştir. İlginç bir şekilde bunlardan dördü aynı isim hakkındadır; bk. Cemalettin Gezgic, *Yusuf el-Kirmastî ve "Risale fi Akaidi'l-Firaki'n-Naciye" Adlı Eserinin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Wasfi Kanan Nasruldeen Alobaidy, *Yusuf el-Kirmastî'nin Risale'tü'l-Firaki'n-Naciye Adlı Kitabında Takip Ettiği Metot* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Faruk Mergen, *İbn Kemal Paşa'nın "Risâle Li Hakki'z-Zenâdika" Adlı Eseri Bağlamında Râfıza ve Zındıklara İlişkin Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mücahit Çitir, *İbn Kemal ve Rafıza'ya Bakışı* (Yozgat: Yozgat Bozot Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Abdullah Samet Danış, *Lütfî Paşa'nın "Risâle-i Fırak-i Dâlle" Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); İsmail Öztürk, *Lütfî Paşa'nın İtikadî Görüşleri ve 73 Fırka: Hayat-ı Ebedî Örneği* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Bedrettin Dıvrak, *Birgivi Mehmed Efendi'nin İslam Mezheplerine Bakışı* (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Mevlüt Çakmak, *Şehristânî ve İmam Birgivi'nin İslam Mezheplerini Tasnifi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Amine Çelik, *Bir Osmanlı Müellifi Olarak Ya'kûb b. Abdülatîf'in İlmî Şahsiyeti ve İslam Mezheplerine Bakışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ Söz konusu isimler Kemalpaşazâde, Birgivi ve Yûsuf Sinânüddin'dir. İlgili çalışmalar için bk. Sabri Hizmetli, "Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazade'nin Görüşleri", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu Tebliğler ve Tartışmalar*, haz. S. Hayri Bolay vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 123-135; Muzaffer Tan, "Geç Dönem Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: 'el-Makâlât fi Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât'", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 181-202; Avni İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi (Tuhfetü'l-Müsterşidin fi Beyâni Fırak Mezâhibi'l-Müslimîn)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 173-215; Recep Önal, "İmam Birgivi'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2404-2437; Adem Arıkan, "Birgivi'ye Nispet Edilerek Yayınlanan Dâmiğatu'l-mübtediîn Adlı Eserde Mezhepler", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 2/71-83; Salim Sancaklı, "Yusuf Sinânüddin Amâsi (ö. 1000/1592) ve İtikadî Fırkalara Bakışı/Tenkidi (Tebyînu'l-Mehârim Kitabı Bağlamında)", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir-Ayşegül Gün (Ankara: Başkent Klîşe ve Matbaacılık, 2017), 1/515-522.

⁶ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal, *Hamsu resâil fi'l-fırak ve'l-mezâhib*, thk. Seyit Bahcivan (Kahire: Dârü's-Selâm, 2005).

⁷ Keith Lewinstein, "Notes on Eastern Hanafite Heresiography", *Journal of The American Oriental Society* 114/4 (1994), 583. "Doğu Hanefî Fırak Geleneği" kavramı, Batıdaki Hanefîleri kapsamına almadığı ve Doğu'daki Hanefî Mü'tezilîleri içeriyormuş iması barındırdığı için pek isabetli değildir. Fakat akademik literatürde bu şekilde kabul edildiği ve meseleyi makalede tartışma imkânı bulunmadığı için kavram, terimleşmiş haliyle kullanılmıştır. Bu değerlendirmesi için hakeme teşekkür ederim.

⁸ Keith Lewinstein, *Studies in Islamic Heresiography: The Khawârîj in Two Fırak Traditions* (New Jersey: Princeton University, Department of Near Eastern Studies, Doktora Tezi, 1989), 155; Muzaffer Tan, "Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 151.

⁹ Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makalât Geleneği İçindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 11; Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi - I*, haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1/409; İhsan Timur, *Gaznevî'nin Usûlu'd-Dîn Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 104.

¹⁰ Lewinstein, *Studies in Islamic Heresiography*, 156-157; a.mlf, "Notes on Eastern Hanafite Heresiography", 584.

de fırka isimlerinin sonunda “-iyye” takısı bulunmasıdır. Müelliflerin bâtil saydığı fırkalara cevap vermeleri de zikredilmesi gereken bir diğer özelliktir.¹¹

Doğu Hanefî geleneği bağlamında kaleme alındığı tespit edilen ilk eser Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) telif ettiği *Kitâbü'r-Redd 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle'*dir. Ebû Mutî' Nesefî'nin *er-Redd'*i tespit edilen ilk eser olmasına karşın geleneğin ilk eseri değildir. Çünkü metin, gelenekteki ilk eser olmak için fazla düzenlidir. Bunun ötesinde müellif, zikrettiği bazı bilgileri başkasından aldığını belirtmektedir.¹² Fakat şu an için elimizde *er-Redd'*den daha eski bir metin bulunmadığından geleneğin hâlihazırdaki başlatıcısı Ebû Mutî'dir. Ebû Mutî sonrası Doğu Hanefî geleneği, ana yapı korunmakla birlikte bazı değişikliklere uğramıştır. Gömbeyaz, bu farklılıkları iki müellif-eser üzerinden takip etmiştir: Osman el-Kirmânî el-İrakî'nin (ö. 642/1245) *el-Kenzü'l-hafî fi ihtiyârâtî's-şâfi/el-Fıraku'l-müfterika'sı* ile Hâkim es-Semerkindî'nin (ö. 342/953) *es-Sevâdü'l-a'zâm'*inin Farsça tercümesi.¹³ Osmanlıdaki Doğu Hanefî geleneğinin izleri de bu üç isim-eser üzerinden takip edilecektir.

1.1.1. Hamîdüddîn İsrâîl b. Dümruk (Demrek)¹⁴ ve eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn'i

Hamîdüddîn İsrâîl, Osmanlı döneminin meşhur simalarından Şeyh Bedreddin'in (ö. 823/1420) babasıdır.¹⁵ 15. yüzyıl başlarında vefat ettiği tespit edilen¹⁶ müellife üç farklı eser nispet edilmiş ve makale kapsamında bunlardan *eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn* isimli kelâm eseri incelenmiştir.¹⁷ Söz konusu eser, Hamîdüddîn İsrâîl'e nispetle Ekrem Muhammed İsmâil tarafından Mekke'deki nüshadan hareketle 'tahkik' edilmiştir.¹⁸ Her ne kadar muhakkik eserin girişinde bahsetmeye de telifin müellife aidiyetinde sıkıntılar bulunmaktadır. Bunun yanında eserin tek nüshasının olduğu belirtilmesine karşın¹⁹ daha erken tarihli bir nüshası Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.²⁰ Fakat eserin müellife nispetini şüpheli kılan Konya'daki değil, bilakis muhakkikin incelediği Mekke'deki nüshadır. Zira bu nüshada müstensih, eseri 6 Ramazan 733/21 Mayıs 1333 tarihinde İbnü'l-Haccâr ismiyle tanınan Ahmed b. Yûsuf b. İsmâil adındaki müstensihin tamamladığı bir nüshadan yazdığını söylemiştir.²¹ Bu bilgi doğru kabul edildiğinde vefatı 807/1404 sonrasında tarihlenen İsrâîl'in bu eseri yazması zor görünmektedir. Öte yandan müellif eserin başında telifini *eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn* şeklinde isimlendirdiğini belirtmiş²² ve Kâtip Çelebi ile Hanefî tabakât yazarlarından İbn Tolun mezkûr eseri İsrâîl'e nispetle kaydetmişlerdir.²³

¹¹ Lewinstein, *Studies in Islamic Heresiography*, 163-165; a.mlf., “Notes on Eastern Hanafite Heresiography”, 590-591.

¹² Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl Nesefî, *Kitâbü'r-red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle'*, thk. Seyit Bahçıvan (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 131, 248. Ebû Mutî'nin eserine, çalışmanın devamında *er-Redd* kısaltmasıyla işaret edilecektir.

¹³ Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 128-142.

¹⁴ Bu lakap hem Dümruk hem de Demrek şeklinde okunmuştur. Yazma kataloglarına Dümruk şeklinde kaydedilen isim, *Süllemü'l-vüşûl*'de ve müellifin *el-Hâdî fi'l-fetâvâ* başlıklı kitabının Beyazıt nüshasında Demrek şeklinde hareketlenmiştir; bk. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuḥûl*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: Merkezü'l-ebhâs li't-târih ve'l-fünûn ve's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010), 1/296; Hamîdüddîn İsrâîl b. Demrek, *el-Hâdî fi'l-fetâvâ* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 2773), 1b.

¹⁵ Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-muşannifin*, haz. Kilisli Rifat Bilge vd. (İstanbul: Maârif Basımevi, 1955), 1/204; Muhammed Hifzurrahman b. Muhibburrahman el-Kümüllâi, *el-Büdüru'l-maḍiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Sâlih, 2018), 4/216.

¹⁶ Öge, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl*, 16-17.

¹⁷ Çalışmanın devamında mezkûr eser için *eş-Şâfi* kısaltması kullanılacaktır.

¹⁸ Hamîdüddîn İsrâîl b. Dümruk el-Hanefî, *eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn*, thk. Ekrem Muhammed İsmail (Amman: Dâru'n-Nür, 2021).

¹⁹ Ekrem Muhammed İsmail, “Muḳaddime”, *eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn*, mlf. Hamîdüddîn İsrâîl b. Dümruk (Amman: Dâru'n-Nür, 2021), 15.

²⁰ *eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1344), 1a-65b.

²¹ İsrâîl b. Dümruk Hanefî, *eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn* (Mekke: Mektebetü'l-Harâmi'l-Mekki eş-Şerif, Akâid, 1359), 107a.

²² *eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1344), 2a; Dümruk el-Hanefî, *eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn* (Akâid, 1359), 2b.

²³ Şemseddin İbn Tolun, *Kitâbü'l-Gurâfi'l-aliyye fî terâcimi müteahḥiri'l-Hanefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1924), 80a; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuḥûl*, 1/296.

Dolayısıyla hem lehte hem de aleyhte deliller olduğu için *Şâfi*'nin müellifine dair kesin bir kanaat belirtmek şu an için oldukça güçtür.

Temelde bir kelâm kitabı olan *eş-Şâfi*, yalnızca fırka tasnifi yapmak için kaleme alınmamıştır. Eseri makale kapsamına dâhil eden husus, kitabın sonundaki ehvâ ve bid'at ashâbına ilişkin fasıldır. 64b-66a²⁴ sayfaları arasında yer alan bu kısımda müellif, bid'at ve iftirâk hadisini zikredip bid'at ehli fırkaların 72 olduğunu, Ehl-i sünnetle birlikte toplam 73 fırka bulunduğunu belirtmiştir. Fırkaların görüşlerine yer vermeden onları sıralayan Hamîdüddîn İsrâîl, tasnifin sonunda altı ana fırkanın temel görüşlerini *medârü'l-kelâm* ibaresiyle zikretmiştir. Eserdeki fırka tablosu şu şekildedir:

Tablo 1. Hamîdüddîn İsrâîl b. Dümürük/Demrek'e Nispet Edilen *eş-Şâfi fi usûli'd-dîn* Başlıklı Eserdeki Fırka Tasnifi²⁵

| eş-Şâfi fi Usûli'd-Dîn | | | | | | |
|------------------------|------------|--------------------------|------------------------------|----------------------------|-------------------------|----------------------------|
| | Hâriciyye | Râfîziyye | Ƙaderiyye | Cebriyye | Cehmiyye | Mürci'e |
| 1. | EzraƘiyye | 'Aleviyye | Ƙamziyye | MuƘtariyye | Mu'aƘtılıyye | Bârikiyye Târikiyye (M) |
| 2. | İbâziyye | İmriyye Âmiriyye (M) | Şeneviyye | Ef'âliyye | Mültezikiyye | Sâibiyye |
| 3. | Ƙâzimiyye | Şi'iyye | Keysâniyye | Ma'îniyye [Ma'iyye] | Vâridiyye | Râciyye |
| 4. | Sa'lebiyye | İşhâkiyye | Şeytâniyye | Merfû'iyye [Mefrûgiyye] | Ƙarîkiyye [ƘarƘiyye] | Şâkkiyye |
| 5. | Ƙalefiyye | Zeydiyye | Şerikiyye | Neccâriyye | MaƘlûkiyye | Behisiyye [Beyhesiyye] |
| 6. | Kûziyye | 'Abbâsiyye | Vehmiyye | Mennâiyye [Mennâniyye] | Gayriyye | 'Ameliyye |
| 7. | Kenziyye | İsmâ'iliyye | Râvendiyîye | Keseliyye | Fâniyye | Meb'ûziyye [MenƘûsiyye] |
| 8. | Mu'tezile | İmâmîyye | Nâkişiyîye | SâbiƘiyye | ZenâdiƘa | Müsteşiyîye |
| 9. | Meymûniyye | Mütenâsihiyye | Müteberiyîye/ Müteberri'e | Ƙabîbiyye | Lafziyye | Eşeriyye Âşeriyye (M) |
| 10. | MuƘakkime | Lâ'niyye | Bâsihiyye (M) | Ƙavfiyye | VâƘifiyye | Bide'iyye |
| 11. | Ahnesiyye | Râci'iyye | Nazzâmîyye (M) | Fikriyye | Merisiyye | Müşebbihiyye |
| 12. | Şimrâhiyye | Merâsiyye [Merisiyye] | Mu'tezile (M) | Ƙaşeniyye | Ƙabriyye | Ƙaşiyîye |

eş-Şâfi'deki fırka tasnifi ve fırkaların sıralanışı, hâlihazırda geleneğin ilk örneği olan Ebû Mutî'nin *er-Redd*'i ile -alt fırkalardaki birkaç yer değişikliği dışında- birebir aynıdır. Eser, fırka tasnifinin yanı sıra metin itibariyle de Bâbertî'ye (ö. 786/1384) nispet edilen fırak risalesiyle büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır. Öyle ki ikisi arasındaki tek fark, Bâbertî'de alt fırkalara ilişkin (3-6 kelimelik) kısa bir şekilde zikredilen görüşlerin *eş-Şâfi*'de geçmemesidir. Buna ilâveten Bâbertî'ye nispet edilen nüshalardan Lala İsmail nüshası *eş-Şâfi*'deki metnin birebir aynıdır.²⁶ Fırka tasnifi hususunda benzerliğin görüldüğü bir diğer metin de *Tezkiiretü'l-mezâhib* isimli

²⁴ Mekke nüshasında 105a-107a arasındadır.

²⁵ Nüshalar arasındaki okunuş farklılıklarına işaret etmek amacıyla konulan "M" harfi, Mekke nüshasını işaret etmektedir.

²⁶ Ekmeleddîn Bâbertî, *Risâle fi beyânî'l-fırakı'd-dâlle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 2817), 67b-68a; a.mlf., *Risâle fi aşhâbi'l-ehvâ ve'l-bida'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 771), 98a-99a; a.mlf., *Risâle fi beyânî fırakı'd-dâlle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 2851), 55b-57b; a.mlf., *Risâle fi beyânî'l-mezâhibi'l-bâtila* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 656), 223a-223b; a.mlf., *Risâle fi beyânî'l-fırakı'd-dâlle* (Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa, 18145), 37b-39b; a.mlf., *Risâle fi beyânî fırakı'd-dâlle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, 706), 196b-197a.

eserdir. Yaklaşık bir yüzyıl öncesinde İbnü's-Serrâc (ö. 747/1346-771/1369 [?]) künyeli bir âlim tarafından telif edilen bu metindeki alt fırkalara dair kısım, mezkûr iki risâleye benzemektedir.²⁷ Dolayısıyla erken çıkarılmış bir sonuç olarak Doğu Hanefî geleneğe fırka tasniflerinin ve hatta metinlerinin erken dönem örnekleriyle örtüştüğü ve tasnifle metinlerin muhafaza edilerek aktarıldığı ifade edilebilir.

1.1.2. Osmanlı Şeyhülislâmlarından Kemalpaşazâde ve Ona Nispet Edilen Fırak Risâleleri

Osmanlı'nın dokuzuncu şeyhülislâmı olan Kemalpaşazâde'ye -tespit edildiği kadarıyla- dört farklı fırak risâlesi nispet edilmiştir. Söz konusu risâlelerden biri Eş'arî gelenek, üçü ise Doğu Hanefî gelenek etkisinde yazılmıştır. Doğu Hanefî geleneğe üç risâleden birinin nispeti hatalı, ikisinin nispeti de şüphelidir. Hatalı olandan başlamak gerekirse; kataloglara Kemalpaşazâde'ye nispetle kaydedilen bu risâle,²⁸ esasında Hâkim es-Semerkindî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam* isimli eserinin Farsça tercümesine sonradan eklenen kısmın müstakil olarak istinsahıdır.²⁹ Bu sebeple kataloglardaki nispetlerin düzeltilmesi gerekir.

1.1.2.1. Risâle fî tafşîli'l-fırakı'l-İslâmiyye

Kemalpaşazâde'ye nispeti şüpheli olanlara gelindiğinde bunlardan ilki; Gömbeyaz'ın aslında Ekmeleddin Bâbertî'ye ait olduğunu belirttiği³⁰ risâledir.³¹ Dolayısıyla Kemalpaşazâde'ye nispet edilen risâle, *eş-Şâfî*'deki metinle de aynı olmuş olmaktadır. Nitekim bir önceki başlıkta *eş-Şâfî*'deki fırka tasnifinin Bâbertî'ye nispet edilenle neredeyse aynı olduğu ifade edilmişti. İlgili risâlenin nüshalarının ekseriyetle Bâbertî'ye nispet edilmesine³² ilâve olarak -telif tarihleri itibarıyla- Kemalpaşazâde'yi önceleyen mezkûr iki metnin mevcûdiyeti, risâlenin Kemalpaşazâde'ye nispetini daha da şüpheli kılmaktadır. Bununla beraber söz konusu risâle Seyit Bahcivan tarafından Kemalpaşazâde'ye nispetle *Risâle fî tafşîli'l-fırakı'l-İslâmiyye* adıyla tahkik edilmiştir³³ ve risâledeki fırka tasnifi şu şekildedir:

²⁷ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Burdur Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Risale 'Tezkiretu'l-Mezâhib'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1975), 119-138.

²⁸ Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde (Hatalı), *Risâle fî beyâni'l-fırakı'd-âlle* (Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, 4711/4), 15a-16a; a.mlf., *Risâle fî beyâni'l-fırakı'd-âlle* (Amasya: Amasya Kütüphanesi, 577/2), 86b-89b; a.mlf., *Risâle fî beyâni'l-fırakı'd-âlle* (Amasya: Amasya Kütüphanesi, 1147/2), 34b-38a; a.mlf., *Risâle fî beyâni'l-fırakı'd-âlle* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1767/6), 48b-50a; a.mlf., *Risâle fî beyâni'l-fırakı'd-âlle* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1533/7), 116a-116b.

²⁹ Söz konusu fırka tasnifini Gömbeyaz, "Terceme-i Sevâd-ı a'zam tasnifi" şeklinde isimlendirmiştir. Detaylı bilgi için bk. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdi Fırka Tasnifleri*, 136-137.

³⁰ Kadir Gömbeyaz, "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2012), 14-15.

³¹ Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, *Risâle li İbn Kemâlpaşazâde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3711/20), 114b-116a; a.mlf., *Hâzihî'r-risâle Fırakı'd-âlle li İbn Kemâl Paşa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3796/28), 94b-95a.

³² Gömbeyaz, "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar", 10-14.

³³ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal, "Risâle fî tafşîli'l-fırakı'l-İslâmiyye", *Ḥamsu resâil fi'l-fırak ve'l-mezâhib*, thk. Seyit Bahcivan (Kahire: Dâru's-Selâm, 2005), 125-161.

Tablo 2. Kemalpaşazâde'ye Nispet Edilen *Risâle fî tafşîli'l-fırakı'l-İslâmiyye* Başlıklı Risâledeki Fırka Tasnifi

| Risâle fî tafşîli'l-fırakı'l-İslâmiyye | | | | | | |
|---|------------------|------------------|-----------------------------|-----------------|-----------------|----------------|
| | Hâriciyye | Rafîziyye | Şâfiîyye | Cebriyye | Cehmiyye | Mürci'e |
| 1. | Ezrakıyye | 'Aleviyye | Ahmediyye | Muqtariyye | Mu'aţţıla | Târikiyye |
| 2. | İbâziyye | İmriyye | Şeneviyye | Ef'âliyye | Mültezikiyye | Sâibiyye |
| 3. | Hâzimiyye | Şî'a | Keysâniyye | Ma'iyye | Vâridiyye | Râciyye |
| 4. | Şa'lebiyye | İşhâkıyye | Şeytâniyye | Mefrûğıyye | Hârikiyye | Şâkkiyye |
| 5. | Hâlefiyye | Zeydiyye | Şerikiyye | Neccâriyye | Mağlûkıyye | Beyhesiyye |
| 6. | Kûziyye | 'Abbâsiyye | Vehmiyye | Mennâniyye | Ğayriyye | 'Ameliyye |
| 7. | Kenziyye | İsmâ'iliyye | Râvendıyye | Kesbiyye | Fâniyye | Menkûşıyye |
| 8. | Mu'tezile | İmâmiyye | Nâkisiyye | Sâbikiyye | Zenâdikiyye | Müsteşniyye |
| 9. | Meymûniyye | Mütenâsihiyye | Müteberıyye/ Müteberri'e | Hâbibiyye | Lafziyye | Eşeriyye |
| 10. | Muħakkime | Lâ'iniyye | Ķâsiyye | Hâvfiyye | Vâkıfiyye | Bide'iyye |
| 11. | Aħnesiyye | Râci'iyye | Nazzâmiyye | Fikriyye | Merisiyye | Müşebbihe |
| 12. | Şimrâhiyye | Müterabbişa | Mu'tezile | Hâşebiyye | Ķabriyye | Hâşeviyye |

1.1.2.2. el-MaĶâlât fî beyâni ehli'l-bida' ve'd-Ķalâlât

DoĶu Hanefî fırak geleneği bağlamında Kemalpaşazâde'ye nispet edilen son metin, bir önceki risâle *Tafşîlü'l-fırak*'ın hacim itibariyle daha geniş halidir. *el-MaĶâlât fî beyâni ehli'l-bida' ve'd-Ķalâlât* adıyla³⁴ Kemalpaşazâde'ye nispetle tahkik edilen risâle,³⁵ ana yapısı itibariyle eş-Şâfi ile Bâbertî'ye nispet edilen risâleye benzemekte fakat içerik itibariyle farklılaşmaktadır.³⁶ Onlara nispetle daha geniş bir içeriğe sahip olan metnin ayırt edici özelliği, fırkalara "ve'l-cemâ'atü tekül/Cemaat ise şöyle der" ifadesiyle kısa cevaplar vermesidir. DoĶu Hanefî gelenekte cemaate referansla fırkaları reddeden ilk ismin Ebû Mutî' olduğu göz önüne alındığında³⁷ *el-MaĶâlât*'ın da Ebû Mutî' çizgisinde olduğu söylenebilir. Risâledeki fırka tasnifi şu şekildedir:

³⁴ Çalışmada risâleden *el-MaĶâlât* kısaltmasıyla bahsedilecektir.

³⁵ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal, "el-MaĶâlât fî beyâni ehli'l-bida' ve'd-Ķalâlât", *Hamsu resâil fi'l-fırak ve'l-mezâhib*, thk. Seyit Bahcivan (Kahire: Dâru's-Selâm, 2005), 79-124.

³⁶ *el-MaĶâlât*'ın genel hatlarıyla benzerlik gösterdiği bir diğer metin de yanlılıkla Mâturîdi'ye nispet edilen *Risâle fî beyâni gürûhi ehli'd-Ķalâl ve maĶâlâtihim* başlıklı risâledir; bk. Ahmet Ak, "Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve MaĶâlâtihim Adlı Eserin Mâturîdi'ye Aidiyeti Meselesi ve Risâlede Mezheplerin Tasnifi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 287-310.

³⁷ Ebû Mutî' "ve'l-cemâ'atü tekül" kalıbı yanında "Ķâletü'l-cemâ'a" ifadesini de kullanmıştır.

Tablo 3. Kemalpaşazâde'ye Nispet Edilen *el-Mağâlât fi beyâni ehli'l-bida' ve'd-dalâlat* Başlıklı Risâledeki Fırka Tasnifi³⁸

| el-Mağâlât fi beyâni ehli'l-bida' ve'd-dalâlat | | | | | | |
|---|-----------------------------|----------------------------|-----------------------------|------------------------|-----------------------------|------------------------|
| | Harûriyye | Rafîza | Ƙaderiyye | Cebriyye | Cehmiyye | Mürçi'e |
| 1. | Ezrakıyye | 'Aleviyye | Ahmediyye | Muğtariyye | Mu'ağtıla | Târikiyye |
| 2. | İbâziyye İbâhiyye (B) | İmriyye | Şeneviyye | Ef'âliyye | Merisiyye | Selbiyye [Sâibiyye] |
| 3. | Şa'lebiyye | Ş'a | Mu'tezile | [Ma'iyye] | Mârikiyye [Mültezikiyye] | Râciyye |
| 4. | Hâzimiyye | İşhâkiyye | Keysâniyye | Mefrûgiyye | Vâridiyye | Sârikiyye |
| 5. | Halefiyye | Nâvûsiyye | Şeytâniyye | Neccâriyye | ZenâdiĤa | Beyhesiyye |
| 6. | Kûriyye [Kûziyye] | İmâmîyye | Şerikiyye | Mennâniyye | Hârkiyye | Râsibiyye |
| 7. | Kenziyye | Zeydiyye Râvendîyye (B) | Vehmiyye | Kesbiyye | MaĤlûkiyye | Mu'ağtıla |
| 8. | Şimrâhiyye | 'Abbâsiyye | Râvendîyye | SâbiĤiyye | Fâniyye | Müşebbihe |
| 9. | AĤnesiyye | MütenâsiĤiyye | Müteberiyye/ Müteberri'e | Hıbbiyye | Büstâniyye | Hâşeviyye |
| 10. | Hakemiyye [MuĤakkimiyye] | Rec'iyye | Nâkisîyye | Havfiyye | Ėayriyye | Eşeriyye |
| 11. | Mu'tezile | Lâ'iniyye | ĖâsiĤiyye | Bekriyye [Fikriyye] | VâĤıfiyye | Bide'iyye |
| 12. | Meymûniyye | Müterabbişa | Nazzâmîyye | Hâşebiyye | Ėabriyye | |
| 13. | | | | | Münkiriyye | |

1.1.3. Nebî b. Turhân es-Sînôbî ve Ėayâtü'l-Ėulûb'u

Vefat tarihi 936/1530 sonrasına tarihlenen Nebî ('Abdü'l-bâri) b. Turhân b. Durmuş es-Sînôbî, *Ėayâtü'l-Ėulûb*³⁹ başlıklı mev'iza/vaaz türünde bir eser telif etmiştir.⁴⁰ 97 bâbdan müteşekkil bu eseri, makale kapsamına dahil eden husus eserdeki 38. bâbdır.⁴¹ Müellif bu bölümü, İslâm fırkalarına ve "yoldan çıkmış" tasavvuf gruplarına ayırmıştır. Başlangıçta İslâm fırkalarından ve onların dalâletlerinden bahseden müellif, bâbın ikinci kısmında tasavvuf gruplarının zikrine geçmekte ve onların dalâletlerinin, ilk başta ele aldığı 72 fırkadan daha şiddetli olduğunu belirtmektedir.⁴² Sînôbî'nin ortaya koyduğu tutumun benzer örnekleri Hanbelî âlim İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîsü İblîs*'inde ve Birgivi'nin (ö. 981/1573) *et-TarîĤatü'l-MuĤammediyye*'sinde de görülmektedir.⁴³ Nitekim onlar da kâfir olarak niteledikleri fırkaları zikrettikten sonra konuyu tasavvuf gruplarına getirmiş ve onları eleştirmişlerdir.

³⁸ Tablo, Bahcivan'ın tahkiki esas alınarak oluşturulmuştur.

³⁹ Tespit edildiği kadarıyla eserin Türkiye kütüphanelerinde 45 nüshası bulunmaktadır. Türkiye dışında Suudi Arabistan, Mısır, Almanya ve Avusturya gibi ülkelerin kütüphanelerinde de *Ėayâtü'l-Ėulûb*'un nüshalarına rastlanmıştır. Müellife nispet edilen nüshaların çokluğunun yanında bibliyografik kaynaklar da Sînôbî'ye bu isimde bir eser nispet etmiş, müellif de kitabının başında hem kendi adını hem de eserinin adını zikretmiştir. Dolayısıyla *Ėayâtü'l-Ėulûb*'un Sînôbî'ye nispetinde bir problem bulunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Öge, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl*, 42-44.

⁴⁰ Çalışmanın devamında eser için *Ėayât* kısaltması kullanılacaktır.

⁴¹ Eserin Fazıl Ahmed Paşa nüshasındaki ilgili bâbı, 178b-206a sayfaları arasındadır. Bölümdeki fırka tasnifi 189a'da tamamlanmakta, devamında müellif tasavvuf eleştirisine geçmektedir. Eser için bk. Nebî b. Turhân Sînôbî, *Ėayâtü'l-Ėulûb* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 718), 1b-448a.

⁴² Sînôbî, *Ėayâtü'l-Ėulûb*, 189a.

⁴³ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1983), 155-365; Mehmed b. Pîr Ali Birgivi, *et-TarîĤatü'l-MuĤammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Nâzım en-Nedvî (Şam: Dâru'l-Kalem, 2011), 99-100.

Sînôbî'nin *Hayât*'ındaki fırka tasnifi incelendiğinde, takip edilen ismin yine Ebû Mutî' olduğu görülmektedir. Zira eserdeki tasnif, Ebû Mutî'nin *er-Redd*'iyle üst ve alt fırkaların sıralamasında dahi örtüşmektedir. Aralarındaki örtüşme fırkaların görüşleriyle onlara verilen cevaplarda da devam etmektedir. İlerleyen sayfalarda kaynağını da “ve kâle Ebû Mutî” şeklinde belirten Sînôbî,⁴⁴ esasında metinde sadece aktarıcı konumunda da değildir. O, zaman zaman metne müdahalelerde bulunmuştur. Bu müdahaleler, *er-Redd*'de zikredilen âyetlerdeki bazı kelimelerin açıklanması, fırkaların görüşlerinin Ebû Mutî'den hareketle yeniden ifadelendirilmesi ve *er-Redd*'de aktarılan âyet, hadis veya rivâyetlerden bir tanesiyle iktifâ edilmesi şeklinde olmuştur. Kemalpaşazâde'ye nispet edilen *el-Mağâlât*'ta ayırt edici ifadelendirmenin “ve'l-cemâ'atü teğûl” olduğu söylenmişti. Sînôbî'nin *Hayât*'ında ise bu ifade her fırkanın anlatımından sonra zikredilen “ve lizâlike kânû min ehli'n-nâr”⁴⁵ sözü olmuştur. Bu ifadelerin önemi, müellifi meçhul risâle ve tasniflerin aidiyetini tespit etmede ve aktarılan fırka tasniflerinin izini sürmede ortaya çıkmaktadır. Şimdiye kadar görüldüğü üzere Doğu Hanefî geleneğe ortaya konan tasnifler erken dönem örneklerine nispetle pek bir değişime sahne olmamıştır. Bu nedenle benzer ana yapı ve ifadelerle sahip metinleri birbirinden ayırt edici unsurlara ihtiyaç vardır ve söz konusu ifadelendirmeler bunlardan biridir. Başka bir açıdan bakıldığında yazma kütüphanelerinde, eserin bir bölümüken sonradan müstakil olarak istinsah edilen pek çok fırka tasnifi bulunmaktadır. Müstakil istinsahlarda da müellifin adı belirtilmediğinde bunlar hem hususi bir tasnif olarak anlaşılabilmiş hem de herhangi bir aidiyete konu olamamıştır. O nedenle tasniflerdeki bu tarz hususi ifadelendirmelere dikkat çekmek müellifi meçhul fırka tasniflerinin aidiyetinde ve sonraki metinlere aktarılan tasniflerin izini sürmede oldukça önem arz etmektedir. Örneğin sonraki bölümde geleceği üzere Lütî Paşa (ö. 971/1564), eserinde her fırkadan sonra “Bu sözleri/fiileri ve itikatlarıyla azıp helak oldular” ifadesini söylemiştir ve bu ifade de *Terceme-i Sevâd-ı A'zam*'daki “fe-çallû (bi-zâlike) ve helekû” şeklindeki Arapça ifadeden almıştır.

Son olarak *Hayât*'taki fırka tasnifine yer vermek gerekirse, eserde fırkalar 6x12'lik taksîme uygun olarak aşağıdaki şekilde işlenmiştir:

⁴⁴ Sînôbî, *Hayâtü'l-Ğulûb*, 188a.

⁴⁵ Bu yüzden onlar cehennem ehlerinden oldular.

Tablo 4. Nebî b. Turhân es-Sînôbî'nin *Hayâtü'l-kulûb* Adlı Eserindeki Fırka Tasnifi

| Hayâtü'l-kulûb | | | | | | |
|-----------------------|--------------------------|-----------------|-----------------------------|------------------------|-----------------|----------------|
| | Harûriyye | Ravâfıza | Ƙaderiyye | Cebriyye | Cehmiyye | Mürci'e |
| 1. | Ezraƙiyye | 'Aleviyye | Ahmediyye | Muƙtariyye | Mu'aƙtıla | Târikiyye |
| 2. | İbâhiyye | İmriyye | Şeneviyye | Ef'âliyye | Merisiyye | Sâ'ibiyye |
| 3. | Şa'lebiyye | Şi'iyye | Mu'tezile | Ma'iyye | Mülteziƙiyye | Râciyye |
| 4. | Hâzimiyye | İşhâƙiyye | Keysâniyye | Mefrûgiyye | Vâridiyye | Şâkkiyye |
| 5. | Hâlifîyye [Hâlefîyye] | Nâvûsiyye | Şeytâniyye | Mennâniyye | Zenâdiƙa | Beyhesiyye |
| 6. | Kûziyye | İmâmîyye | Şerikiyye | Keseliyye | Hârƙiyye | 'Ameliyye |
| 7. | Kenziyye | Zeydiyye | Vehmiyye | Sâbiƙiyye | Maħlûƙiyye | Menƙûsiyye |
| 8. | Şimrâhiyye | 'Abbâsiyye | Râvendîyye | Hâbîbiyye | Fâniyye | Müsteşniyye |
| 9. | Ahnesiyye | Mütenâsilîyye | Müteberiyye/ Müteberri'e | Havfiyye | Muĝîriyye | Müşebbihiyye |
| 10. | Muħakkîmiyye | Rec'iyye | Nâkişîyye | Neccâriyye | Vâƙfiyye | Hâşviyye |
| 11. | Mu'tezile | Lâ'iniyye | Bâsişîyye | Bekriyye [Fikriyye] | Ƙabriyye | Eşeriyye |
| 12. | Meymûniyye | Müterabbişîyye | Nazzâmîyye | Hâşebiyye | Lafziyye | Bide'iyye |

1.1.4. Osmanlı Vezîriâzamlarından Lütî Paşa ve Hayât-ı Ebedî'si ile Zübdetü'l-mesâil'i

Siyasî ve ilmî yönü güçlü isimlerden biri olan Lütî Paşa, ellili yaşlarına kadar devlet idaresinde görev yapmış; idarî görevinden ayrılmasının akabinde de uzlete çekilerek vefatına kadar ilimle meşgul olmuş ve -farklı kanaatler olsa da- 971/1564 yılında vefat etmiştir. Doĝu Hanefî gelenek içerisinde Sînôbî'den sonra fırka tasnifinin kendisine aidiyetinin kesin olduĝu ikinci ve son isim olan Lütî Paşa'nın fırak literatürü bağlamında değerlendirebileceğimiz iki eseri vardır. Bunlardan biri Türkçe kaleme aldığı *Hayât-ı Ebedî*, diğeri Arapça telif ettiği *Zübdetü'l-mesâil*'dir.

1.1.4.1. Hayât-ı Ebedî

Lütî Paşa'nın fırak risâlesi dendiğinde akla, ona nispet edilen *Fıraƙ-ı dâlle* adındaki risâle gelir. Süleymaniye ve Hasan Paşa Kütüphanelerinde nüshası bulunan mezkûr risâle, esasında *Hayât-ı Ebedî*'nin birinci faslının müstakil istinsahıdır.⁴⁶ Paşa'nın diğeri eserleri literatürde tanınmadığından risâlenin aidiyeti şimdiye kadar şüpheyle karşılanırsa da hâlihazırda metnin otantikliği konusunda bir şüphe kalmamıştır. *Hayât-ı Ebedî* söz konusu olduğunda, tespit edildiği kadarıyla eserin beş nüshası bulunmaktadır.⁴⁷ Yedi fasıldan meydana gelen *Hayât-ı Ebedî*, esasında bir elfâz-ı küfür kitabıdır. Eseri makale kapsamına dahil eden, "Ehl-i sünnet ve cemâat hasletleri ve ehl-i hevânın beyânındadır" şeklinde isimlendirilen birinci fasıldır.⁴⁸ Bu kısımda Paşa, iftirâk hadisini zikrettikten sonra Ehl-i sünnetin on hasletini saymakta ve akabinde fırkaları

⁴⁶ Lütî Paşa, *Risâle-i Fıraƙ-ı dâlle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2195), 109b-122b; a.m.f., *Risâle-i Fıraƙ-ı dâlle* (Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, 1023/2), 23b-40a. Hasan Paşa nüshasında risâlenin sayfaları karışmıştır.

⁴⁷ Eserin tespit edilen dördüncü ve beşinci nüshalarına tezin tesliminden sonra ulaşıldı. O nedenle tezde bulunmayan nüshaları burada kaydetmek isabetli olacaktır: *Collective Volume with Texts in Turkish and Arabic (1-10): al-Qasida al-Lamiyya fil-Tawhid: and Other Texts* (Leiden: Leiden University, y.y.), 78a-151b; Lütî Paşa, *Kitab-ı Hayât-ı ebedî* (Princeton University Library, Special Collections, 1631/1), 1b-43b.

⁴⁸ Lütî Paşa, *Hayât-ı Ebedî* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 257/2), 5b.

ele almaktadır. *Hayât-ı Ebedî*'deki fırka tasnifinde dikkat çekici bir husus vardır: Müellif, başlangıçta Ehl-i sünnetten altı fırkanın ayrıldığını ve sonrasında da her birinden de on iki fırkanın meydana geldiğini söylemekte,⁴⁹ fakat tasnifini 6x12'lik taksime göre değil, fırkaları art arda sıralayarak yapmaktadır. Söz konusu yapısı itibariyle *Hayât-ı Ebedî*'deki fırka tasnifi, *Terceme-i Sevâd-ı a'zam* tasnifini takip etmiş olmaktadır.⁵⁰ Paşa'nın bu tasnifi takip ettiğine işaret eden bir diğer husus da her fırka sonrasında zikrettiği "Bu sözleri/fiilleri ve itikatlarıyla azıp helâk oldular" ifadesidir. Mezkûr kalıp *Terceme-i Sevâd-ı a'zam*'daki yine fırka sonlarında zikredilen "fe-dallû (bi-zâlîke) ve helekû" şeklindeki Arapça ifadeden alınmış olmalıdır.⁵¹ Buradan hareketle *Hayât-ı Ebedî*'nin, *Terceme-i Sevâd-ı a'zam* gibi Doğu Hanefî gelenek içerisinde yer aldığını söyleyebiliriz. Bununla beraber *Hayât-ı Ebedî*'deki; Burgüşîyye, Zürâriyye, Za'ferâniyye ve Mükremiyye gibi Doğu Hanefî gelenekte yer almayan, fakat Eş'arî gelenekte bahsedilen fırkaların bulunduğuna da işaret etmek gerekir. Ayrıca *Hayât-ı Ebedî*'de, kendinden önceki metinlerde rastlanmayan fırka isimleri bulunmaktadır. Eserdeki fırka tasnifi *Terceme-i Sevâd-ı a'zam*'la karşılaştırıldığında *Sevâdü'l-a'zam*'da fırkalara nispet edilen görüşlerin, *Hayât-ı Ebedî*'de başka fırkalara nispet edildiği görülmektedir. Bu durum Lütfi Paşa'nın, *Sevâdü'l-a'zam* çizgisinden gelen fakat oldukça farklılaşan başka bir kaynağa müracaat ettiğine işaret etmektedir. Buradan hareketle iki metin arasındaki ilişkiler ağı *Sevâd*'ın keşfedilen yeni nüshalarıyla gözden geçirilebilir⁵² ve Paşa'nın eserini telif ederken faydalandığı kaynak daha doğru bir şekilde belirlenebilir.⁵³ Zira hâlihazırda *Hayât-ı Ebedî*'deki tasnif ve sıralama ne *Terceme-i Sevâd-ı a'zam*'la ne de -yine bu gelenek içerisinde mütalaa edilen- *Heftâd u Seh Mille* ile uyuşmaktadır. Zikredilen fırka tasniflerinin -ısrarla- geçmiş dönemlerden bir benzerini bulma çabasının gerekçesi, incelenen dönemdeki fırka tasniflerinin bu minvalde ortaya çıkmasıdır. Nitekim ele alınan dönemdeki müellifler, yeni bir fırka tasnifinde bulunmamakta, metinlerini kendilerine ulaşan tasniften hareketle inşa etmektedirler. Dolayısıyla eldeki kaynaklarda *Hayât-ı Ebedî*'yle uyuşan bir tasnif bulunmuyorsa bu, Paşa'nın *Sevâdü'l-a'zam* türünde kaleme alınmış başka bir tasniften faydalandığına işaret etmektedir.

Hayât-ı Ebedî'deki fırka tasnifi ise aşağıdaki gibidir:

⁴⁹ Lütfi Paşa, *Hayât-ı Ebedî* (Ali Emiri, 257/2), 6a.

⁵⁰ Mezkûr fırka tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 136-139.

⁵¹ Muhammed Takî Dânişpejûh, "Dü Risâle-i der bâre-i Heftâd u dü Gürûh", *Zebân u Edeb-i Fârsî* 79/18 (1345), 250-254. Mezkûr Arapça ifade Lütfi Paşa'nın *Zübdetü'l-mesâil* isimli Arapça eserindeki fırka tasnifinde de geçmektedir.

⁵² Adem Arıkan, "es-Sevâdü'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", *Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2019), 23-26.

⁵³ Bu, ancak meseleye hasredilmiş hususi bir çalışmanın konusu olabilir.

Tablo 5. Lütü Paşa'nın *Hayât-ı Ebedî* Adlı Eserindeki Fırka Tasnifi

| Hayât-ı Ebedî | | | |
|---------------------------|-------------------------|-----------------------------|--------------------------|
| 1. Havâric | 19. Kûziyye | 37. Ma'rûfiyye | 55. Hâlefiyye (Halkıyye) |
| 2. Cebriyye | 20. Şârikiyye | 38. Mağcûriyye | 56. Zürâriyye |
| 3. Râfiziyye | 21. Zeydiyye | 39. Muhâciriyye | 57. Za'ferâniyye |
| 4. Kaderiyye | 22. Hâdişiyiye | 40. Mağrûriyye (Ma'zûriyye) | 58. Sebe'iyye |
| 5. Müşebbihe | 23. Bağıyye | 41. Cübâbiyye | 59. Süleymâniyye |
| 6. Mürci'e | 24. Mennâniyye | 42. Şümâmiyye | 60. Şî'a |
| 7. Şemrâhiyye | 25. Hıyfiyye [Hıvfiyye] | 43. İmâmiyye [x] | 61. Şu'aybiyye |
| 8. Erzâkiyye [Ezrakıyye] | 26. Keyfiyye | 44. İskâfiyye | 62. Şeybâniyye |
| 9. Aĥnesiyye | 27. Fâtimiyye | 45. İsmâ'iliyye | 63. Ğurâbiyye |
| 10. Beyhesiyye | 28. Maĥlûkıyye | 46. Nuşayriyye | 64. 'İnâniyye |
| 11. Seniyye | 29. Cehmiyye | 47. Nazzâmiyye | 65. Lâ Edriyye |
| 12. Câzimiyye | 30. Şekkâkiyye | 48. İşĥâkıyye | 66. Meçhûliyye |
| 13. Vâsiliyye | 31. Şelaşiyiye | 49. İbâziyye | 67. Dırâriyye |
| 14. Dehriyye | 32. Ğayriyye | 50. Esvâriyye | 68. Müfevviğiyye |
| 15. Lem yezeliyye | 33. Muĥtâriyye | 51. Haiıyye | 69. Mükremiyye |
| 16. Ca'diyye | 34. Müseviyye (?) | 52. Burĝüşiyiye | 70. Manşûriyye |
| 17. Hışabiyye [Hışebiyye] | 35. 'Abbâsiyye | 53. Hârisiyiye | 71. Meymûniyye |
| 18. Ca'deriyye | 36. Hış(e)viyye | 54. Hıttâbiyye | 72. Neccâriyye |

1.1.4.2. Zübdetü'l-mesâil

Lütü Paşa'ya ait fırak literatürü bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer eser Arapça telif ettiği *Zübdetü'l-mesâil*'dir.⁵⁴ Paşa'nın *Hayât-ı Ebedî*'den sonra kaleme aldığı *Zübde*, içerik bakımından daha zengindir.⁵⁵ Aslında 25 bâbdan müteşekkil bir ilmihal kitabı olan *Zübde*'yi makale kapsamına dahil eden, eserin 23. bâbidir. "İlmin faziletinin, Ehl-i sünnetin özelliklerinin ve dalâlet ve hevâ ehlinin beyânı" şeklinde isimlendirdiği bu bâbda Lütü Paşa, *Hayât-ı Ebedî*'deki gibi Ehl-i sünnetin özelliklerini saymakta⁵⁶ ve ardından fırka tasnifine geçmektedir. Tasnifte müellif, yine *Hayât-ı Ebedî*'deki gibi altı ana ve on iki alt fırkadan müteşekkil bir şablona işaret etse de⁵⁷ fırkaları -asl ve fûrû' şeklinde bir ayırım gözetmeksizin- sıralı bir şekilde sunmuştur. Müellifi ve ana yapısı aynı olmasına karşın iki fırka tasnifi arasında -telif edildikleri dilden bağımsız olarak- ciddi farklılıklar bulunmaktadır. *Hayât-ı Ebedî*'deki fırkaların sıralanışında bir düzen bulunmazken

⁵⁴ Çalışmanın devamında esere referansla *Zübde* kısaltması kullanılacaktır.

⁵⁵ Eserlerin feraĝ kayıtlarında zikredildiği üzere; *Hayât-ı Ebedî* 953/1546 senesinde, *Zübde* 955/1548 senesinde tamamlanmıştır; bk. Lütü Paşa, *Hayât-ı Ebedî* (Ali Emiri, 257/2), 53b; a.mlf., *Zübdetü'l-mesâil* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 1985), 239a.

⁵⁶ Ehl-i sünnetin on hasleti olarak zikredilen hususlar her iki eserde de aynıdır.

⁵⁷ Lütü Paşa, *Zübdetü'l-mesâil*, 173b.

Zübde'de fırkalar alfabetik sıralanmıştır. Daha önemli farklılık ise zikredilen fırkalarda görülmektedir. Nitekim *Hayât-ı Ebedî*'de veya *Zübde*'de, bir diğesinde bulunmayan otuz sekiz fırkadan bahsedilmektedir. Başka bir deyişle, iki metin arasında hem ismi hem görüşü aynı olan otuz dört fırka vardır. Tasnifteki fırka sayısının 72 olduğu göz önüne alındığında mezkûr farklılığın oldukça büyük olduğu belirtilebilir. Bahsedilen hususla irtibatlı bir diğ farklılık da *Zübde*'deki tasnifin Eş'arî geleneğe dayanıyor olmasıdır. Her ne kadar Paşa'nın serdettiği tasnif, yapısı itibariyle Doğu Hanefî geleneğe dayanıyorsa da içerdiği fırkalar itibariyle Eş'arî geleneğe dayanmaktadır. Zira eser, Osmanlıdaki Eş'arî fırak geleneğinin temel metinlerinden Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkârü'l-efkâr*'ıyla karşılaştırıldığında, pek çok fırkanın buradan alındığı görülmektedir.⁵⁸ Öyle ki birçok fırkanın görüşü *Ebkâr*'daki ifadelerin aynıyla verilmiştir. Bununla beraber *Zübde*'deki fırkaların, *Ebkâr*'a kıyasla daha muhtasar bir şekilde ele alındığı ifade edilmelidir.

Ebkârü'l-efkâr, Lütü Paşa'nın *Zübde*'deki tasnifinde yararlandığı asıl kaynak olsa da tek kaynak değildir. O, aynı zamanda Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihâl*'ine de başvurmuştur. Nitekim tespit edildiği kadarıyla tasnifteki on üç fırkanın görüşünde *el-Milel*'den istifade edilmiştir. Fakat bu noktada *Ebkâr* ile *el-Milel*'in, *Zübde*'nin kaynaklarını açıklama noktasında yetersiz kaldığını ifade etmek gerekmektedir. Zira Kadriyye, Kerrâmiyye, Mu'tezile, Nuşayriyye ve Necedât fırkalarının görüşlerinin kaynağı ne *Ebkâr*'da ne de *el-Milel*'de bulunmaktadır. Buradan hareketle Paşa'nın, tasnifini oluştururken *Ebkâr* ve *el-Milel* dışında bir kaynağa daha başvurduğu veya bu tasnifleri kendinde toplayan – fakat şu an için tespit edemediğimiz- hususi bir metne sahip olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Sonuç olarak denebilir ki Lütü Paşa, Doğu Hanefî geleneğinin pek de yaygın olmayan bir tasnif şemasını Eş'arî içerikle birleştirerek özgün bir tasnifte bulunmuştur. Paşa'nın bu özgünlüğü de ondan yaklaşık iki yüzyıl sonra Hüseyin el-Erzurûmî (ö. 1159/1746) tarafından takip edilmiştir.⁵⁹

⁵⁸ Osmanlı döneminde sıklıkla kullanılan Âmidî tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, "Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütetekillim Adudüddin el-İcî", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 409-428.

⁵⁹ Hüseyin el-Erzurumî, *el-Münciye 'ani'l-ḥaṭai'l-vâkı' beyne'n-nâciye ve gayri'n-nâciye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1043), 22b-29b. Akademideki bazı araştırmalar Hüseyin el-Erzurumî'nin, tasnifini Âmidî'den hareketle oluşturduğunu söylese de bu, vakıayı yansıtmamaktadır. Bu iki eser arasındaki ilişki, eldeki makale kapsamında değerlendirilemeyecek olup hususi bir çalışmanın konusudur.

Tablo 6. Lütü Paşa'nın *Zübdetü'l-mesâil* Başlıklı Eserindeki Fırka Tasnifi

| Zübdetü'l-mesâil | | | |
|------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------|------------------------------|
| 1. Aşfariyye | 19. Ca'feriyye | 37. Sebe'iyye | 55. Müşebbihe |
| 2. Aḥnesiyye | 20. Cenâhiyye | 38. Süleymâniyye | 56. Mu'tezile |
| 3. İmâmiyye | 21. Cebriyye | 39. Şu'aybiyye | 57. Mu'ammeriyye |
| 4. Ezârîka | 22. Cehmiyye | 40. Şeybâniyye | 58. Muğriyye |
| 5. Eṭrâfiyye | 23. Ḥâtiyye [Ḥâbiyye] | 41. Şaltiyye | 59. Mükremiyye |
| 6. İbâziyye | 24. Ḥârisiyye | 42. Şâlihiyye | 60. Manşûriyye |
| 7. İsmâ'iliyye | 25. Ḥâzimiyye [Ḥâzimiyye] | 43. Dırâriyye Şirâriyye (B 1985) | 61. Meymûniyye |
| 8. Tebîriyye [Betriyye] | 26. Ḥafsiyye | 44. 'Ubeydiyye | 62. Neccâriyye |
| 9. Bâṭniyye | 27. Ḥaşebiyye | 45. 'inâniyye | 63. Nuşayriyye |
| 10. Bişriyye | 28. Ḥavâric | 46. 'Acârîde | 64. Nemîriyye [Yûnusiyye] |
| 11. Benâniyye [Beyâniyye] | 29. Ḥaṭṭâbiyye | 47. Ḳaderiyye | 65. Nûmeniyye [Tûmeniyye] |
| 12. Belheşiyye | 30. Ḥalefiyye Ḥalîfiyye (B 1985) | 48. Kâmiliyye | 66. Nu'mâniyye |
| 13. Beyhesiyye | 31. Ḥayyâtiyye | 49. Kerrâmiyye | 67. Necedât |
| 14. Şümâmiyye | 32. Râfizîyye | 50. Ka'biyye | 68. Nazzâmîyye |
| 15. Şe'âlibe | 33. Zürâmiyye [Rizâmîyye] | 51. Mikyâliyye (?) | 69. Hüzeyliyye |
| 16. Câhîziyye | 34. Zeydiyye | 52. Ma'bediyye | 70. Hişâmîyye |
| 17. Cârûdiyye | 35. Zürâriyye | 53. Mürcî'e | 71. Yezîdiyye |
| 18. Cübbâiyye | 36. Ruşeydiyye | 54. Mezdâriyye [Murdâriyye] | 72. Yûnusiyye |

1.1.5. Mehmed Birgîvî ve Tuḥfetü'l-müstersîdîn ile Dâmiġatü'l-mübtedî'in

On altıncı yüzyılın güçlü isimlerinden olan Birgîvî Mehmed Efendi, yaşamını 929/1523 ile 981/1573 yılları arasında sürdürmüştür. Kendisine fırak literatürü bağlamında iki farklı eser nispet edilmiş, her ikisi de kendisine nispetle yayımlanmıştır. Bunlardan biri *Tuḥfetü'l-müstersîdîn*,⁶⁰ diğeri *Dâmiġatü'l-mübtedî'in*'dir.⁶¹ Müellife aidiyeti kesin olmayan bu eserlerden ilki Avni İlhan tarafından üç nüsha esas alınarak neşir ve tercüme edilmiş,⁶² ikincisi de Abdürrahim es-Sâyih ve Tefvik Vehbe tarafından tahkik edilmiştir.⁶³

1.1.5.1. Tuḥfetü'l-müstersîdîn

Tuḥfe söz konusu olduğunda mezkûr eseri Birgîvî'ye -tespit edildiği kadarıyla- ilk olarak Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) nispet etmiştir.⁶⁴ Yeni tespit edilenlerle birlikte 33 nüshası bulunan

⁶⁰ Çalışmada esere işaret için "*Tuḥfe*" kısaltması kullanılacaktır.

⁶¹ Mezkûr eserden "*Dâmiġa*" kısaltmasıyla bahsedilecektir.

⁶² İlhan, "Tuḥfetü'l-Müstersîdîn fî Beyâni Fırakı Mezâhibi'l-Müslimîn", 173-215.

⁶³ Mehmed b. Pîr Ali Birgîvî, *Dâmiġatü'l-mübtedî'in ve kâşifetü buṭlânî'l-mülhidîn*, thk. Abdürrahim es-Sâyih-Tefvik Ali Vehbe (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010).

⁶⁴ Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-muşannifîn*, haz. Kılıslı Rifat Bilge vd. (İstanbul: Maârif Basımevi, 1955), 2/252.

Tuḥfe'nin aidiyetiyle ilgili lehte veya aleyhte kesin bir kanaat belirtmek oldukça güçtür. Zira risâlenin müellife nispetinin geç bir döneme dayanması ve nüshalar üzerinde müellif adının genellikle belirtilmemesi nispeti şüpheli kılmaktadır. Bu hususta, Birgivi'nin eserlerine dair titiz bir çalışma yapan Kaylı'nın, risâlenin Birgivi'ye aidiyetinin şüpheli olduğu yönündeki kanaatini sürdürmek isabetli olacaktır.⁶⁵ Bununla beraber *Tuḥfe*'nin Birgivi'ye ait bir eser olmaması mümkünse de Berlin nüshasının istinsâh tarihinden hareketle onun en azından 1095/1684 öncesinde kaleme alındığını söyleyebiliriz.⁶⁶ Eser, Birgivi'ye aidiyeti olumsuzlayan kesin bir bulgu bulunmadığından -mevcut şüpheleri dikkate almak kaydıyla- makale kapsamında değerlendirilmiştir.

Tuḥfe'de müellif ilk olarak iftirâk hadisini zikretmekte, sonrasında Ehl-i sünnetin akîdesinden bahsedip fırkaları Doğu Hanefî geleneğe uygun biçimde tasnif etmektedir. Eseri dikkat çekici kılan husus, tasnifin Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilmesi dışında,⁶⁷ gelenekte takip ettiği çizgidir. Nitekim şimdiye kadar zikredilen tasniflerde Ebû Mutî çizgisi hâkimken *Tuḥfe*'de Osman el-İrâkî'nin *el-Fıraḳu'l-müfterîka*'sı takip edilmiştir. Makale kapsamında incelenen eserlerde de İrâkî çizgisindeki tek metin *Tuḥfe* olmuştur.⁶⁸ *Tuḥfe*'nin *el-Fıraḳu'l-müfterîka* çizgisinde olduğunun göstergeleri ise üst ve alt fırkaların isimlendirilmesindeki ve tasnifindeki benzer kullanımlar ile fırkalara nispet edilen görüşlerin zaman zaman aynı ifadelerle aktarılmasıdır. Bununla beraber aralarında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. İlk olarak *Tuḥfe*, müellifinin de belirttiği üzere muhtasar bir risâledir.⁶⁹ Dolayısıyla *el-Fıraḳu'l-müfterîka*'ya nispetle hacim itibarıyla küçüktür. Hacim, fırkalara nispet edilen görüşlerle ve onlara verilen cevapların çıkarılmasıyla küçülmüştür. İki metin arasındaki diğer farklılıklar; fırkaların sıralanışı, tespiti ve açıklamasında belirlemektedir. *Tuḥfe*'de fırkalar *el-Fıraḳu'l-müfterîka*'dan farklı bir sırayla işlenmiş, iki metinde birinde bulunan ama diğerinde bulunmayan birkaç fırka zikredilmiş⁷⁰ ve fırkaların görüşlerinin açıklamasında *Tuḥfe* müellifi, konuyla alakalı bir âyet serdetmiştir. İki metin arasındaki mezkûr farklılıkların küçük ölçekli olması dolayısıyla Birgivi'ye nispet edilen *Tuḥfe*'nin İrâkî çizgisinde kaleme alınmış ve -nispet doğruysa- bu dönemde telif edilmiş İrâkî çizgisindeki tek metin olduğu söylenebilir. Risâledeki fırka tasnifi şu şekildedir:

⁶⁵ Ahmet Kaylı, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 29.

⁶⁶ Mehmet Efendi Birgivi, *Tuḥfat al-mustarşidîn fi bayân madhâhib firaq al-muslimîn* (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin [Berlin Devlet Kütüphanesi], 2133/3), 54b.

⁶⁷ Mehmed b. Pîr Ali Birgivi, *Tuḥfetü'l-Müsterşidîn*, Amasya Kütüphanesi, 961/1, 3a; İlhan, "Tuḥfetü'l-Müsterşidîn fi Beyâni Fırakı Mezâhibi'l-Müslimîn", 200. 6x12'lik tasnifin Ebû Hanîfe'ye nispeti hakkında bk. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 104-110.

⁶⁸ Osman el-İrâkî'nin etkisinin *Tuḥfe* sonrası eserlerde görülüp görülmediği ayrıca incelenebilir.

⁶⁹ Birgivi, *Tuḥfetü'l-Müsterşidîn*, 961/1, 1b; İlhan, "Tuḥfetü'l-Müsterşidîn fi Beyâni Fırakı Mezâhibi'l-Müslimîn", 194.

⁷⁰ *Tuḥfe*'de bulunup *el-Fıraḳu'l-müfterîka*'da bulunmayan veya *el-Fıraḳu'l-müfterîka*'da olup *Tuḥfe*'de yer almayan fırkalar için bk. Öge, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl*, 84-85.

Tablo 7. Birgivi'ye Nispet Edilen *Tuḥfetü'l-müstersidîn*'deki Fırka Tasnifi

| Tuḥfetü'l-Müstersidîn | | | | | | |
|-----------------------|--------------------------|---------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------|
| | Ḳaderiyye | Cebriyye | Kerrâmiyye | Mu'aṭṭıla | Nâşibiyye | Revâfîz |
| 1. | Vâşiliyye | Muḍṭariyye | Müşebbihiyye | Cehmiyye | Muḥakkime | Kâmiliyye |
| 2. | Hüzeyliyye | 'Acziyye | Mücessimiyye | Maḥlûkiyye | Erzaḳiyye [Ezraḳiyye] | Şerikiyye |
| 3. | Aşlahiyye | Mefrûgiyye | Ḥaddiyye | Lafziyye | Ḥafsiyye | İşhâkiyye |
| 4. | Mu'ammeriyye | Neccâriyye | Ḥulûliyye | Vâfikiyye [Vâkıfiyye] | Ḥâzimiyye [Ḥâzimiyye] | Bâtiniyye |
| 5. | Kitâbiyye [Hişâmiyye] | Keseliyye | Şâkkiyye | Şekkiyye | Şimrâhiyye | Temâşüliyye |
| 6. | Yemâmiyye | Sâbikiyye | Mücerrediyye | Vâridiyye | Ecnebiyye [Aḥnesiyye] | Tenâsühiyye |
| 7. | Câhızıyye | Ḥubbiyye- Ḥabibiyye | Vâhiliyye [Vâlihiyye] | Ḳabriyye | 'İndiyye ['Abdiyye] | Manşûriyye |
| 8. | Behşemiyye | Ḥavfiyye | 'Amdiyye | Vezniyye | Meymûniyye | Muḳanna'ıyye |
| 9. | Râvendiyeye | Tefekkûriyye | Sâibiyye | Meyliyye | Şeybâniyye | Ḥaṭṭâbiyye |
| 10. | Ḳâsiṭiyye | Ḥasbiyye | Behşemiyye | Ḥarḳiyye | Yezidiyye | Sebeiyye |
| 11. | 'İvâziyye | Münkiriyeye | Sânḳiyye | Fâniyye | Kızbiyye [Kûziyye] | Ḥâşimiyye |
| 12. | Ḥayyâtiyye | Menâniyye [Mennâniyye] | Ḥaşeviyye | Ḳarmaṭiyye | Kenziyye | Zeydiyye |

1.1.5.2. Dâmiğatü'l-mübtedi'în

Birgivi'ye nispet edilen diğ er fırak eseri *Dâmiğatü'l-mübtedi'în*'dir. Mezkûr eserin nispeti hakkında konuşabilmek için ilk olarak üç farklı eseri zikretmemiz gerekiyor: i) *Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve nâşiratü'l-mühtedîn* ii) *Dâmiğatü'l-mübtedi'în fi's-sülûki ilâ tarihî'l-müteşerri'în* iii) *Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve kâşifetü buṭlânî'l-mülhidîn*. Bu eserlerden ilki bibliyografik kitaplarda ve yazma nüshalarda Hüsâmeddîn es-Sığnâkî (ö. 714/1314) ile Hüsâmeddîn et-Tebrîzî'ye (ö. 790/1388) nispet edilmiş ve Sığnâkî'nin *et-Tesdîd*'inin tahkikini yapan Yılmaz, eserin Sığnâkî'ye ait olduğunu belirtmiştir.⁷¹ İçerik itibariyle ilkin e oldukça benzeyen ikinci *Dâmiğa*, Konya nüshasında Birgivi'ye nispet edilmiştir.⁷² Makale kapsamında incelenecek eser olan üçüncü *Dâmiğa* da yine Birgivi'ye nispet edilmiş, hatta ona nispet edilerek tahkik edilmiştir. Birgivi'nin eserleri üzerine oldukça titiz bir çalışma yapan ve Birgivi'nin telifâtını ortaya koyan Kaylı, -kayıt belirtmeksizin- *Dâmiğa*'nın Birgivi'ye ait olamayacağını ve nispetinin hatalı olduğunu söylemiştir. Fakat burada ufak bir düzeltme yapmak gerekmektedir. Kaylı'nın Birgivi'ye ait olamayacağını söylediği eser esasında Sığnâkî'ye ait olan *Dâmiğa*'dır. Onu bu görüşe yönlendiren Martı'nın

⁷¹ Ali Tarık Ziyat Yılmaz, *Mâtürîdî Âlimlerden Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlâhiyyat Konularının Tahlihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 21. Yazarın delili, Sığnâkî'nin *et-Tesdîd*'de *Dâmiğa*'dan yaptığı alıntıdır; bk. Hüsâmeddîn b. Ali Sığnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 309), 157b; a.mlf., *Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve nâşiratü'l-mühtedîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hz. Halid, 153), 33b.

⁷² İncelendiği kadarıyla ilk olarak Huriye Martı'nın tek nüshadan hareketle ortaya koyduğu bu risâlenin, ikinci bir nüshası Manisa Kütüphanesi'nde tespit edilmiştir. Manisa nüshasının önemi, sonundaki temmet kayıdır. Zira kataloglara 773/1372 olarak kaydedilen bu tarih doğru kabul edildiğinde, risâleyi Birgivi'nin yazma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Fakat kayıttaki, yüzyılı ifade eden ibare tam olarak okunmasa da bu ibaredeki birinci sayı muhtemelen yedi değil dokuz olmalıdır. Bu durumda 973 olan temmet kaydı esas alındığında risâlenin Birgivi'ye âidiyeti şüpheli kalmaya devam etmektedir; bk. Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 111; Mehmed b. Pîr Ali Birgivi, *Dâmiğatü'l-mübtedi'în fi's-sülûki ilâ tarihî'l-müteşerri'în* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Ktp., 198/11), 136b-143a; *Dâmiğatü'l-mübtedi'în* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2913/1), 10a.

çıkarmı olmuştur. Nitekim Martı, birinci *Dâmiğa* ile ikinci *Dâmiğa*'yı tek eser olarak değerlendirmiştir.⁷³ Fakat söz konusu iki risâle, ilk kısımlarındaki ifadeler noktasında zaman zaman örtüşse ve içerik itibarıyla birbirine benzese de temelde farklı iki metindir. Nitekim ilki otuz beş varakken ikincisi yaklaşık dokuz varaktır. Hacmin yanında her iki risâlede de eser ismi biri başta diğeri sonda olmak üzere zikredilmiştir. Bunlardan *Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve nâşiratü'l-mühtedîn* şeklinde tesmiye edilen birinci risâle⁷⁴ Sığnâki'ye ait olup *Dâmiğatü'l-mübtedi'în fi's-sülûki ilâ tarîki'l-müteşerri'în* şeklinde isimlendirilen ikinci risâle⁷⁵ -Konya nüshasında- Birgivi'ye nispet edilmiştir. Martı bu iki farklı risâleyi -o zamanki nüsha eksikliğinden ötürü- aynı eser saymış, Kaylı da bu bilgiye istinâden *nâşiratü'l-mühtedîn*'in (birinci *Dâmiğa*'nın) bir şerhini tespit edip ve onun istinsah tarihinden hareketle *Dâmiğatü'l-mübtedi'în*'in Birgivi'ye aidiyetinin hatalı olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Fakat bahsettiği eser ifade edildiği üzere zaten Birgivi'ye nispet edilmemişti. Bu durumda Martı'nın tespit ettiği ile makale kapsamında incelenecek *Dâmiğatü'l-mübtedi'în*'lerin (ikinci ve üçüncü *Dâmiğa*'nın) nispeti şüpheli kalmaya devam etmektedir.

Çeşitli tasavvuf pratiklerinin eleştirisi ile yetmiş üçlü fırka tasnifini içeren *Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve kâşifetü buṭlâni'l-mülhidîn*'e geldiğinde eserin müellifine nispetini şüpheli kılan husus, bibliyografik kaynaklarda Birgivi'ye nispetinin oldukça geç bir döneme rastlamasıdır. Nitekim eseri Birgivi'ye ilk olarak Bağdatlı İsmail Paşa nispet etmiştir.⁷⁷ Bunun yanında esere ilişkin tespit edilen üç nüshada da Birgivi'nin isminin geçmemesi şüpheleri arttırmaktadır. Fakat şu an için eldeki bulgulardan hareketle eserin nispetini isbât veya nefyetmek mümkün değildir. Ancak Ezher nüshasındaki 1058/1648 tarihli temmet kaydı eserin en geç bir yüzyıl sonrasında telif edildiğini ifade etmektedir.⁷⁸ Zikredilenlerden hareketle eser, Birgivi'ye muhtemel nispetinden ve değilse de yakın yıllarda telif edildiğinden dolayı makaleye dahil edilmiştir.

Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve kâşifetü buṭlâni'l-mülhidîn, tasavvuf gruplarının kısa tasnifi ve belirli görüş ve tasarruflarının yanlışlığına değindikten sonra fırka tasnifine geçmektedir. Müellif, "*Ḥayâtü'l-kulûb*'un otuz sekizinci bâbında dedi" ifadesiyle kaynağını baştan belirtmiş⁷⁹ ve Sînôbî eserinde nasıl Ebû Mutî'yi takip ettiyse *Dâmiğa* müellifi de Sînôbî'yi takip etmiştir. Dolayısıyla *Dâmiğa*'daki tasnif de Doğu Hanefî gelenekteki Ebû Mutî' çizgisini sürdürmüş olmaktadır. *Dâmiğa* ile *Ḥayâtü'l-kulûb* karşılaştırıldığında iki metindeki fırka tasniflerinin büyük ölçüde benzediği görülmektedir. Öyle ki *Ḥayâtü'l-kulûb*'da, *er-Redd*'de bulunmayıp Sînôbî'nin fırka ve âyetlere ilişkin kendisinin getirdiği açıklamalar *Dâmiğa*'da aynıyla yer almış ve firkaların dalâletlerine dair zikredilen "*li-zâlike kânû min ehli'n-nâr*" ifadesi de kullanılmaya devam etmiştir. Bununla beraber metinler arasında farklılıklar da bulunmaktadır. Firkaların temel görüşlerinin tasnif öncesinde değil, sırasında zikredilmesi ve firkaların görüşlerinin zaman zaman *Ḥayâtü'l-kulûb*'dan hareketle özetlenmesi sözü edilen farklardandır. Örneği pek olmasa da *Ḥayâtü'l-kulûb*'da firkalara dair zikredilmeyen görüşlerin *Dâmiğa*'da zikredildiği de olmuştur. Mesela *Ḳabriyye* firkasına ilişkin Sînôbî, onların kabir azabını inkâr ettiklerini söylerken⁸⁰ *Dâmiğa* müellifi

⁷³ Martı, *Birgivi Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, 112.

⁷⁴ Sığnâki, *Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve nâşiratü'l-mühtedîn* (Hz. Halid, 153), 36a.

⁷⁵ Birgivi, *Dâmiğatü'l-mübtedi'în fi's-sülûki ilâ tarîki'l-müteşerri'în* (Konya İl Halk Ktp., 198/11), 137b; *Dâmiğatü'l-mübtedi'în* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2913/1), 1b-2a.

⁷⁶ Kaylı, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works*, 95-96.

⁷⁷ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1955, 2/252.

⁷⁸ Mehmed b. Pîr Ali Birgivi, *Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve kâşifetü buṭlâni'l-mülhidîn* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, Halim Paşa, 33363), 131a.

⁷⁹ Sultân b. Ubeyd b. Abdullah Arâbî, *Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve kâşifetü buṭlâni'l-mülhidîn el-İmâm Mehmed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivi "t. 981": dirâse ve tahkîk min evveli'l-kitâb ilâ kavlihi: "ve emmâ şevâbül-'amel bi's-sünne"* (Mekke: Ümmül-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 329.

⁸⁰ Sînôbî, *Ḥayâtü'l-Kulûb* (Fazıl Ahmed Paşa, 718), 187a.

onların şefaati de inkâr ettiklerini belirtmiştir.⁸¹ Fakat küçük olmaları nedeniyle bu farklılıklar, ana yapı ve içerik itibarıyla iki fırka tasnifinin benzer olduklarını olumsuzlamamaktadır. Aynı zamanda mezkûr iki metnin amaç itibarıyla tasavvuf gruplarını reddetme çabasında olduklarının da altını çizmek isabetli olacaktır. *Dâmîgâ'*'daki fırka tasnifi şu şekildedir:⁸²

Tablo 8. Birgivi'ye Nispet Edilen *Dâmîgâtü'l-mübtedî'in*'deki Fırka Tasnifi

| Dâmîgâtü'l-Mübtedî'in | | | | | | |
|-----------------------|--------------|----------------|-----------------------------|---------------------------|--------------|------------------------|
| | Harûriyye | Râfîziyye | Ƙaderiyye | Cebriyye | Cehmiyye | Mürctie |
| 1. | EzraƘiyye | 'Aleviyye | Ahmediyye | MuƘtariyye | Mu'aƘtıla | Târikiyye |
| 2. | İbâhîyye | İmriyye | Şeneviyye | Enbiyâiyye [Ef'âliyye] | Merisiyye | Sâyibiyye/ Sâibiyye |
| 3. | Sa'lebiyye | Şî'iyye | Mu'tezile | Ma'iyye | MülteziƘiyye | Râciyye |
| 4. | Ƙâzimiyye | İşhâƘiyye | Keysâniyye | Mefrûgiyye | Vâridiyye | Şâkkiyye |
| 5. | Ƙalefiyye | Nâvusiyye | Şeytâniyye | Mennâniyye | ZenâdîƘa | Beyhesiyye |
| 6. | Kûziyye | İmâmiyye | Şerikiyye | Kesâliyye [Keseliyye] | ƘarƘiyye | 'Ameliyye |
| 7. | Kenziyye | Zeydiyye | Vehmiyye | SâbiƘiyye | MaħlûƘiyye | MenƘuşîyye |
| 8. | Şimrâhîyye | 'Abbâsiyye | Râvendîyye | Ƙabîbiyye | Fâniyye | Müstesniyye |
| 9. | Ahnesiyye | Mütenâsihîyye | Müteberîyye/ Müteberri'e | Ƙavfiyye | Muğîriyye | Müşebbihe |
| 10. | Muħakkimiyye | Rac'iyye | Nâkişîyye | Neccâriyye | VâƘfiyye | Ƙaşviyye |
| 11. | Mu'teziliyye | Lâ'iniyye | BâsiƘiyye | Fikriyye | Ƙabriyye | Eşeriyye |
| 12. | Meymûniyye | Müterabbişîyye | Nazzâmîyye | Ƙaşebiyye | Lafziyye | Bid'iyye |

1.2. Osmanlıda Eş'arî Fırak Geleneğini Esas Alan Fırka Tasnifleri

İslâm mezhepleri tarihi yazıcılığındaki bir diğer gelenek "Eş'arî fırak geleneği"dir. Bu gelenekte Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Şehrîstânî, Âmidî ve Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) ortaya koyduğu temelde dört farklı tasnif biçimi bulunmaktadır.⁸³ İncelenen dönemde bu tasnif biçimlerinden ilk üçüne rastlanmıştır. Mezkûr tasnif biçimlerinin özelliklerinin anlatımı ise makale kapsamının dışında kalmaktadır. Fakat kısaca, Eş'arî fırak geleneğinin Doğu Hanefî fırak geleneğine nispetle daha özgün ve çeşitli olduğu söylenebilir.⁸⁴ Zira hem ilk dönemdeki eserlerde görüldüğü hem de ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere Eş'arîlik'te birbirinden farklı tasnifler ortaya çıkarken

⁸¹ Arâbî, *Dâmîgâtü'l-mübtedî'in ve Ƙâşifetü buƘlânî'l-mulħidîn: dirâse ve taħƘîƘ min evveli'l-kitâb ilâ Ƙavlîhi: "ve emmâ şevâbü'l-'amel bi's-sünne"*, 407-408.

⁸² Birgivi'nin fırka tasnifine dair bir de *et-ƘarîƘatü'l-Muħammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* isimli eserini zikretmek yerinde olacaktır. Müellifin hayatının sonlarında telif ettiği ve nispetinde şüphe bulunmayan bu eserde Birgivi, Müslüman toplumun sünnete sarılmasını ve bid'atlerden sakınmasını amaçlamaktadır. *et-ƘarîƘa'*'da 73'lü bir fırka tasnifi bulunmasa da müellif belirli fırkalar hakkında açıklamalarda bulunmuş ve onlar hakkında kâfir veya mübtedî' hükmü vermiştir. Birgivi'nin alt fırkalarına değinmeksizin ana fırkaların görüşlerini dile getirdiği fırkalar sırasıyla şunlardır: Kaderiyye, Keysâniyye, Revâfız, Havâric, Yezîdiyye, Neccâriyye, Cebriyye, Mu'tezile ve Mürctie. Bunlardan başka fırak literatüründe müstakil fırka olarak zikredilen üç isimden de bahsetmiştir. Bunlar da ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), Şeytânüttâk (ö. 160/777[?]) ve Muammer b. Abbâd'dır (ö. 215/830). Dikkat çekici bir şekilde *et-ƘarîƘa'*'da Mürctie'ye kadarki kısım *Dâmîgâ* ile birkaç kelime farklılığı dışında örtüşmektedir; bk. Birgivi, *Dâmîgâtü'l-mübtedî'in ve Ƙâşifetü buƘlânî'l-mulħidîn* (Halim Paşa, 33363), 9b-10a; a.mlf., *et-ƘarîƘatü'l-Muħammediyye*, 93-96.

⁸³ Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 143, 146, 161, 169.

⁸⁴ Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 161.

Mâturîdî gelenekte Ebû Mutî' merkeze alınarak benzer tasnifler tekrar edilegelmiştir. Bu durum muhtemelen mezheplerin karakteristik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Kalaycı, Eş'arîliğin daha eklektik bir görüntü sunarken Mâturîdîliğin sabit bir imajının olduğunu; Eş'arîlik'teki zihniyetlerin rekabetinden ziyade Mâturîdîlik'te sistematik örüntünün korunduğunu; Eş'arîler'de Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) taban konumundayken Mâturîdîler'de Mâturîdî'nin (ö. 333/944) tavan mesâbesinde bulunduğunu söylemektedir.⁸⁵ Kalaycı'nın bu iddiasından hareketle Eş'arî gelenekteki dinamiklikle Mâturîdî gelenekteki durağanlık veya sabitliğin fırka tasniflerinde de kendini gösterdiği söylenebilir.

15 ve 16. yüzyıllarda Osmanlı müelliflerince telif edilmiş eserlerde Eş'arî fırak geleneği çerçevesinde beş fırka tasnifi tespit edilmiştir. Doğu Hanefî gelenekle kıyaslandığında Eş'arî gelenekte nispet sorununun pek olmadığı görülmektedir. Nitekim ilgili yüzyıllarda Doğu Hanefî gelenekte tespit edilen sekiz tasniften yalnızca üçünün nispeti kesinken Eş'arî gelenekte Kemalpaşazâde'ye nispet edilen risâle dışında -ki görüleceği üzere bu risâle 72 fırkayı muhtevî olmadığından tam bir tasnif hüviyetine de sahip değildir- bir nispet problemi yoktur. Dolayısıyla bu başlıkta incelenecek tasniflerin otantikliği hakkında bir soru işareti bulunmamaktadır.

1.2.1. Mehmed Şah Fenârî ve Enmûzecü'l-'Ulûm'u

Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) en büyük oğlu olan Mehmed Şah Fenârî (ö. 839/1435) diğer müelliflerde görüldüğü üzere müstakil bir fırak eseri yazmasa da ilimler tasnifine dair telif ettiği *Enmûzecü'l-'ulûm*'da fırak ilminden "mağâlâtü'l-fırak" adıyla bahsederek bir fırka tasnifi sunmuştur. Çok yaygın olmamakla birlikte Şah Fenârî öncesinde de ilimler tasnifi eserlerinde fırka tasnifleri verilmiştir. Râzî'nin *Hadâîku'l-envâr*'ı⁸⁶ ile Âmülî'nin (ö. 753/1352 [?]) *Nefâisü'l-fünûn*'u⁸⁷ bunun örneklerindedir.

Mehmed Şah Fenârî'nin toplamda yüz ilmi muhtevî eseri *Enmûzec*'de 96. ilim "mağâlâtü'l-fırak"tır.⁸⁸ Üç aş/dan müteşekkil bu bölümde müellif ilk olarak ana fırkalar, bunların kaç alt fırkaya ayrıldıkları ve temel görüşleri hakkında bilgi vermektedir. İkinci aş/ta gelindiğinde görüşleri belirtilemeksizin yalnızca nispet edildikleri isimler zikredilerek fırkalar sıralanmakta ve son olarak kurtuluşa eren fırka olan fırka-i nâciyenin esaslarından bahsedilmektedir. *Enmûzec*'deki fırka tasnifi söz konusu olduğunda Fenârî'nin, Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*'ında ortaya koyduğu tasnifi takip ettiği görülmektedir.⁸⁹ Bu takip; Fenârî, fırkaların görüşlerine yer vermediği için içerikten ziyade şablonda, başka bir deyişle, tasnif biçiminde kendini göstermektedir. Nitekim Fenârî'deki tasnif Âmidî'ninkiyle aynı olup ana fırkaların görüşlerinin aktarımında da -Mürchie hariç- Âmidî etkisi fark edilmektedir. *Enmûzec*'de "Âmidî tasnifinin" etkisinin görüldüğü bir diğer alan da nâciye fırkasının görüşleridir. Fenârî bu kısımda Âmidî'de zikredilen görüşleri bütünüyle almıştır.⁹⁰ Ancak bu noktada şu hususu ifade etmek gerekir: Mehmed Şah Fenârî, *Enmûzec*'de Âmidî tasnifini takip etse de bu tasnifi *Ebkâr*'dan değil muhtemelen Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ından hareketle kullanmıştır. Bu söylemin gerekçelerinden biri *Enmûzec*'deki Hâricî anlatımıdır. Nitekim Fenârî, fırka tasnifinde Âmidî'nin Hâricî fırkalardaki hatalı sayımını

⁸⁵ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 8-9.

⁸⁶ Fahreddin Râzî, *Hadâîku'l-envâr fi hağâiki'l-esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1131), 153a-155a. Râzî'nin Farsça telif ettiği bu eserde, 60 ilimden bahsedilmektedir. Bunlardan 54'üncüsü "'ilmü mağâlâti ehli'l-'âlem" olup bu kısımda İslâm mezhepleriyle İslâm dışı dinler zikredilmiştir.

⁸⁷ Şemseddin Muhammed b. Mahmûd Âmülî, *Nefâisü'l-fünûn fi 'arâisi'l-uyûn*, thk. Mirza Ebu'l-Hasan Şârânî-Seyyid İbrahim Meyancı (Tahran: İntişârât-ı İslâmiyye, 1961), 2/264-287.

⁸⁸ Mehmed Şah Fenârî, *Enmûzecü'l-'Ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2781), 160a-163a.

⁸⁹ Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424), 5/37-106.

⁹⁰ Fenârî, *Enmûzecü'l-'Ulûm* (Şehid Ali Paşa, 2781), 162b-163a; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 5/96-97.

düzeltilmiştir. Söz gelimi *Ebkâr*'da Âmidî “böylece Hâricî fırkaların sayısı 20 olmuştur” demektedir⁹¹ fakat tasnif incelendiğinde bu sayının aşıldığı görülmektedir. Âmidî tasnifini ihtisâr ederek alıntılamanın İcî (ö. 756/1355), bu hatalı sayımı değiştirmeden aktarmıştır.⁹² İcî şârihlerine gelindiğinde ise Kirmânî (ö. 786/1384) ve Cürcânî bu duruma işaret etmiş ve Kirmânî meseleyi İcî lehine kurtarmaya çalışmış;⁹³ Cürcânî de müellifin hata yaptığını ve esasında 22 fırkanın bulunduğunu söylemiştir.⁹⁴ Dolayısıyla tasnifinde mezkûr hatalı sayımı düzelten Fenârî⁹⁵ bu tasnifi Âmidî'den değil de Kirmânî veya Cürcânî'den almış olmalıdır. Fenârî'deki tasnifin kaynağı daha da özelleştirilmek istendiğinde nâciye bölümü meseleye ışık tutmaktadır. Zira bu kısım Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*ındakiyle birkaç cümle dışında aynıdır.⁹⁶ Dolayısıyla Fenârî, *Enmûzec*'deki fırka tasnifinde Âmidî'nin tasnifini Cürcânî'den alıntılanarak kullanmış görünmektedir. Eserdeki fırka tasnifi şu şekildedir:

Tablo 9. Mehmed Şah Fenârî'nin *Enmûzecü'l-'ulûm* isimli Eserindeki Fırka Tasnifi

| Enmûzecü'l-'Ulûm | | | | | | | |
|---------------------------------|------------------------------------|-------------------------|-------------------------------|-------------------|-------------|--------------|-----------|
| 1. Mu'tezile | 2. Şî'a | 3. Hâvâric | 4. Mürcî'e | 5. Neccâriyye | 6. Cebriyye | 7. Müşebbihe | 8. Nâciye |
| 1.1. Vâşiliyye | 2.1. Gulât | 3.1. Muḥakkime | 4.1. Yûnusiyye | 5.1. Burgûsiyye | | | |
| 1.2. 'Amriyye | 2.1.1. Sebe'iyye | 3.2. Beyhesiyye | 4.2. 'Ubeydiyye | 5.2. Za'ferâniyye | | | |
| 1.3. Hüzeyliyye | 2.1.2. Kâmilîyye | 3.3. Ezâriḳa | 4.3. Gassâniyye | 5.3. Müstedrike | | | |
| 1.4. Nazzâmiyye | 2.1.3. Beyâniyye | 3.4. Necedât | 4.4. Şevbâniyye | | | | |
| 1.5. İskâfiyye | 2.1.4. Muğriyye | 3.5. Aşfariyye | 4.5. Şûmeniyye [Tûmeniyye] | | | | |
| 1.6. Ca'feriyye | 2.1.5. Cenâhiyye | 3.6. İbâziyye | | | | | |
| 1.7. Mezdâriyye [Murdâriyye] | 2.1.6. Mañşûriyye | 3.6.1. Ḥafşîyye | | | | | |
| 1.8. Hişâmiyye | 2.1.7. Ḥattâbiyye | 3.6.2. Yezîdiyye | | | | | |
| 1.9. Şâlihiyye | 2.1.8. Gurâbiyye | 3.6.3. Ḥârîşîyye | | | | | |
| 1.10. Ḥâbihiyye | 2.1.9. Zemmiyye | 3.6.4. Dördüncü | | | | | |
| 1.11. Ḥarbiyye [Ḥadsîyye] | 2.1.10. Hişâmiyye | | | | | | |
| 1.12. Mu'ammeriyye | 2.1.11. Zûrâriyye | 3.7. 'Acârîde | | | | | |
| 1.13. Şûmâmiyye | 2.1.12. Yûnusiyye | 3.7.1. Meymûniyye | | | | | |
| 1.14. Ḥayyâtiyye | 2.1.13. Şeytâniyye | 3.7.2. Ḥamziyye | | | | | |
| 1.15. Câhîziyye | 2.1.14. Müfevîza | 3.7.3. Şu'aybiyye | | | | | |
| 1.16. Ka'biyye | 2.1.15. Nuşayriyye ve İşhâkiyye | 3.7.4. Ḥâzîmiyye | | | | | |
| 1.17. Cübbâ'iyye | 2.1.16. İsmâ'îliyye | 3.7.5. Ḥalefiyye | | | | | |
| 1.18. Behşemiyye | 2.1.17. Rizâmiyye | 3.7.6. Etrâfiyye | | | | | |
| 1.19. Esvâriyye | | 3.7.7. Ma'lûmiyye | | | | | |
| 1.20. Bişriyye | 2.2. Zeydiyye | 3.7.8. Meçûliyye | | | | | |
| | | 3.7.9. Şaltiyye | | | | | |
| | | 3.7.10. Şe'âlîbe | | | | | |
| | 2.2.1. Cârüdiyye | 3.7.10.1. Aḥnesiyye | | | | | |
| | 2.2.2. Süleymâniyye | 3.7.10.2. Ma'bediyye | | | | | |
| | 2.2.3. Beşriyye | 3.7.10.3. Şeybâniyye | | | | | |
| | | 3.7.10.4. Mükremiyye | | | | | |
| | 2.3. İmâmiyye | | | | | | |

⁹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 5/84.

⁹² Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 427.

⁹³ Şemsüddin Muhammed Kirmânî, *el-Kevâşif şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1684), 287a-287b.

⁹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Metin-Çeviri)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/800-801.

⁹⁵ Mehmed Şah Fenârî, *Enmûzecü'l-'Ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Paşa, 482), 204b.

⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/810-811.

1.2.2. Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî ve Risâle fi 'aḳâidi'l-fırḳati'n-nâciye'si

15 ve 16. yüzyıllarda yaşamış bir Osmanlı âlimi olan ve Kirmastî nispetiyle tanınan Yûsuf b. Hüseyin'in vefat tarihi ile alakalı farklı tarihler verilmiştir.⁹⁷ Müellifin hayatı ve eserlerini merkeze alarak bir doktora çalışması hazırlayan Sahip Aktaş, Kirmastî'nin vefatına dair en isabetli tercihin 920/1515 senesi olduğunu belirtmiştir.⁹⁸ Pek çok alanda eser telif etmiş Kirmastî'nin makale içerisinde incelenen telifi, *Risâle fi 'aḳâidi'l-fırḳa'n-nâciye* başlıklı eseridir.⁹⁹

İncelenen dönemdeki en orijinal metinlerden biri olan *el-Fırḳa'n-nâciye*, kelâm konularının *mesele mesele* işlendiği bir kelâm eseridir. Esasında Kirmastî, eserinde bir fırka tasnifi sunmamıştır. Fakat eserini, Âmidî'deki neredeyse her fırkayı içerecek şekilde telif etmiştir.¹⁰⁰ Bu da eserin özgün yönünü oluşturmuştur. Zira bahsedilen diğer tasnifler fırka merkezli iken *el-Fırḳa'n-nâciye* konu merkezlidir. *Meseleler* altında konuyla alakalı İslâm fırkalarının görüşlerine yer veren Kirmastî'nin zihninde belirgin bir fırka tasnifinin olduğu anlaşılmaktadır. Zira o -dikkat çekici şekilde- fırkaların görüşlerini aktarırken bağlı oldukları üst fırkayı da zikretmektedir. Bu da eserden hareketle bir fırka tasnifi çıkartmaya imkân sağlamıştır.¹⁰¹

⁹⁷ 899/1494: Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi aḳbâri men zeheb*, thk. Mahmûd Arnâvût (Beirut: Dâru İbni Kesîr, 1986), 9/549. 900/1495: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/1692; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*, haz. Muhammed Hekimoğlu, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 344-345. 906/1500: İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, 1955, 1/563; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabaḳâti'l-fuḳûl*, 1/430. 920/1514-15; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/474.

⁹⁸ Sahip Aktaş, *Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin Hayatı, Eserleri ve el-Muntehab Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 18-19.

⁹⁹ Mezkûr esere *el-Fırḳa'n-nâciye* şeklinde işaret edilecektir.

¹⁰⁰ *Ebkâr*'da olup *el-Fırḳa'n-nâciye*'de bulunmayan fırkalar şunlardır: Hişâmiyye, Sâlihiyye, Behşemiyye, Bedâiyye, Burgüşiyye, Za'ferâniyye ve Müstedrike.

¹⁰¹ Tasnif, müellifin ifadelerinden hareketle oluşturulduğu için fırkaların sayısında artış veya eksilme ihtimal dâhilindedir. Söz gelimi Kirmastî, tabloda belirtilenden daha fazla alt fırka ismi zikretmiş, fakat onları üst bir fırkaya nispet etmemiştir; Dehriyye, Haşeviyye, Sûfiyye ve Tenâsuḫiyye gibi. Bir de nadir de olsa klasik fırak literatüründe kendisine fırka nispet edilen isimlerden müstakil olarak bahsetmiş; onları bir fırkaya nispetle zikretmemiştir. Mezkûr durumdaki; üst fırkası belirtilmeyen ve fırka olarak zikredilmeyen gruplar, tasnifi geçerli kılmak adına tabloya eklenmemiştir.

Tablo 10. Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin *Risâle fi 'aķāidi'l-fıraķı'n-nāciye*'sinden Hareketle Oluşturulan Fırka Tasnifi

| Risâle fi 'Aķāidi'l-Fıraķı'n-Nāciye | | | | | | | | |
|-------------------------------------|------------------------------------|----------------------|-------------------------------|--------------|-------------|---------------|----------------------------------|--------------|
| 1. Mu'tezile | 2. Şî'a | 3. Havâric | 4. Mürci'e | 5. Neccâriye | 6. Dırâriye | 7. Cebriyye | 8. Kerrâmiyye | 9. Eş'ariyye |
| 1.1. Vâşiliyye | 2.1. Gulât | 3.1. Muḩakkime | 4.1. Yûsusiyye | | | 7.1. Cehmiyye | 8.1. Müsebbihe 8.2. Mücessime | |
| 1.2. 'Amriyye | 2.1.1. Sebe'îyye | 3.2. Beyhesiyye | 4.2. 'Ubeydiyye | | | | | |
| 1.3. Huzeyliyye | 2.1.2. Bâtiniyye | 3.3. Ezâriķa | 4.3. Ğassâniyye | | | | | |
| 1.4. Nazzâmîyye | 2.1.3. Benâniyye | 3.4. Necdiyye | 4.4. Şevbâniyye | | | | | |
| 1.5. Esvâriyye | 2.1.4. Muġîriyye | 3.5. Şufriyye | 4.5. Şûmeniyye [Tûmeniyye] | | | | | |
| 1.6. İskâfiyye | 2.1.5. Cenâbiyye | 3.6. İbâziyye | | | | | | |
| 1.7. Ca'feriyye | 2.1.6. Maşûriyye | 3.6.1. Haḩsîyye | | | | | | |
| 1.8. Bişriyye | 2.1.7. Haḩḩâbiyye | 3.6.2. Yezidiyye | | | | | | |
| 1.9. Mezdâriyye [Murdâriyye] | 2.1.8. Ğurâbiyye | 3.6.3. Hârişîyye | | | | | | |
| 1.10. Hâbiḩiyye | 2.1.9. Zemmiyye | | | | | | | |
| 1.11. Hudeybiyye [Haḩsîyye] | 2.1.10. Hişâmîyye | | | | | | | |
| 1.12. Mu'ammeriyye | 2.1.11. Zûrâriyye | | | | | | | |
| 1.13. Şûmâmiyye | 2.1.12. Yûsusiyye | | | | | | | |
| 1.14. Hâyâtîyye | 2.1.13. Seytâniyye | | | | | | | |
| 1.15. Câhîziyye | 2.1.14. Rizâmîyye | | | | | | | |
| 1.16. Ka'biyye | 2.1.15. Müfeviza | | | | | | | |
| 1.17. Cübbâ'îyye | 2.1.16. Nuşayriyye ve İşhâķiyye | 3.7. 'Acârîde | | | | | | |
| | 2.1.17. İsmâ'îliyye | 3.7.1. Meymüniyye | | | | | | |
| | | 3.7.2. Ğamziyye | | | | | | |
| | | 3.7.3. Şu'aybiyye | | | | | | |
| | | 3.7.4. Hâzîmiyye | | | | | | |
| | | 3.7.5. Hâlefîyye | | | | | | |
| | | 3.7.6. Eḩrâfiyye | | | | | | |
| | | 3.7.7. Ma'lûmiyye | | | | | | |
| | | 3.7.8. Meḩûliyye | | | | | | |
| | | 3.7.9. Şaltiyye | | | | | | |
| | | 3.7.10. Şe'âlibe | | | | | | |
| | 2.2. Zeydiyye | | | | | | | |
| | 2.2.1. Cârüdiyye | | | | | | | |
| | 2.2.2. Süleymâniyye | 3.7.10.1. Aḩnesiyye | | | | | | |
| | 2.2.3. Şâliḩiyye | 3.7.10.2. Şeybâniyye | | | | | | |
| | 2.3. İmâmiyye | 3.7.10.3. Mükremiyye | | | | | | |

el-Fıraķu'n-nāciye, başvurduğu yöntem itibariyle Eş'arî'nin *Maķālâtü'l-İslâmiyyîn*'indeki "İnsanların dakîku'l-keḩâm konusundaki ihtilafları" başlıklı bölümüne benzemektedir.¹⁰² Bu nedenle Eş'arî'nin *Maķālât*'indeki daġınık yapı *el-Fıraķu'n-nāciye*'de de görülmekte ve fırkalar farklı yerlerde zikredildikleri için tek bir fırkanın görüşüne toplu bir halde ulaşılamamaktadır. *el-Fıraķu'n-nāciye*'de işlenen konulara dair yaklaşımından hareketle Eş'arî olduğu anlaşılan Kirmastî, meseleler altında fırkalardan ayrı olarak pek çok âlimin görüşlerine de sık sık yer vermiştir.¹⁰³ Mâturîdî veya Mâturîdîliğin zikredilmediği eserde İslâmî fırkaların yanında gayri İslâmî dinlerin görüşlerine de değinilmiş, zaman zaman filozoflara da atıf yapılmıştır.¹⁰⁴ Dolayısıyla yapısı itibariyle *el-Fıraķu'n-nāciye*, aynı zamanda milel-nihâl özelliği de taşımaktadır. Fakat İslâm dışı gruplara, İslâm fırkalarıyla kıyaslandığında oldukça az yer verilmiştir. *el-Fıraķu'n-nāciye*'nin kaynakları söz konusu olduğunda, eserde atıf yapılan iki isimden birinin Şehristânî¹⁰⁵ diğerinin de Âmidî olduğu söylenebilir.¹⁰⁶ Kirmastî'nin yaptığı atıf dışında fırkalara dair zikredilen görüşler de ya Âmidî'den, ya Şehristânî'den ya da ikisindeki bilgilerin toplamından aktarılmıştır.

¹⁰² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Maķālâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 428-833.

¹⁰³ Eserde görüşü zikredilen ve ismi geçen âlimler için bk. Öge, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl*, 28.

¹⁰⁴ *el-Fıraķu'n-nāciye*'deki gayri İslâmî din ve gruplar şunlardır: Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecüsîlik, Şâbilik, Dehriyye, Seneviyye, Berâhime, Müneccime. Bunların yanında Tenâsühîyye, Felâsife, Zenâdîka, Melâhîde, Hanâbile ve Süfiyye gibi gruplar da zikredilmiştir.

¹⁰⁵ Gezgîç, *Risale fi Akaidi'l-Firaki'n-Naciye Adli Eserinin Tahkiki*, 8.

¹⁰⁶ Gezgîç, *Risale fi Akaidi'l-Firaki'n-Naciye Adli Eserinin Tahkiki*, 6, 8, 23, 37, 46.

Nihai olarak kelâm yöntemiyle yazılmış muhtasar bir fırak metni olarak nitelendirebileceğimiz *el-Fıraku'n-nâciye*, kelâmî konuları fırkalar ekseninde işlemek suretiyle fırka yazıcılığında farklılaşarak incelenen dönemin dikkat çekici metinlerinden biri olmuştur.

1.2.3. Ya'kûb b. 'Abdüllatîf ve Milel-Nihâl Türündeki Eseri

Biyografik ve bibliyografik kaynaklarda hayatına dair bir bulguya rastlanmayan Ya'kûb b. 'Abdüllatîf, eserindeki ithaftan hareketle 16. yüzyılda yaşamış olmalıdır. Nitekim o, inceleyeceğimiz eserin mukaddimesinde kitabını, 1574-1595 yılları arasında hükümdarlık yapan Sultan III. Murad'a ithaf etmiştir.¹⁰⁷ Dolayısıyla eser, 16. yüzyılın son çeyreğinde tamamlanmış görünmekte ve müellif de bu yıllarda hayatta olmaktadır. İstanbul Atatürk Kitaplığı'ndaki nüshadan hareketle neşredilen eserin, müellif tarafından verilen bir ismi yoktur. Kütüphane kataloğuna *İslam'da Fırkalar* adıyla kaydedilen eser, neşirde *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı* şeklinde tesmiye edilmiştir. Söz konusu eser altı bölümden müteşekkil bir milel-nihâl ve kelâm metnidir. İslâm fırkaları ile İslâm dışı din ve gruplardan bahsederek başlayan eserin devamında sırasıyla ilâhiyyât, ahiret halleri, cevherler, arazlar ve umûr-ı âmme bahisleri işlenmiştir. Bölümlendirmeleri itibariyle eserin, *Mevâkıf*'a benzediği görülmektedir. Zira Ya'kûb b. 'Abdüllatîf'in eseri, *Mevâkıf*'taki bölüm sıralamasının tersyüz edilmiş halidir. Bu da müellifin “evvelki bâbı ihtilâfâtın ahvâlini beyân etmek için, bâkî bâblar meşhur olan tertibe muhâlif olmak tarikiyle vaz'edip...” ifadesini açıklamaktadır.¹⁰⁸ Buradan hareketle müellifin özgün bir tertip oluşturma çabasında olduğu söylenebilir.

Makale kapsamında mezkûr eserin, fırkalara ve İslâm dışı dinlere ayrılmış ilk bölümü ele alınmıştır. Önceki eserlerle karşılaştırıldığında bu kısımdaki bölüm şemasının Şehristânî'den, tasnif biçiminin de Âmidî'den alındığı görülmektedir. Bölümün içeriği de ikisinden hareketle oluşturulmuştur. Mehmed Şah Fenârî'nin *Enmûzec*'inden bahsedilirken onun Âmidî tasnifini takip ettiği, fakat bu tasnifi bizzat Âmidî'den değil de muhtemelen Cürçânî'den hareketle kullandığı söylenmişti. Yakub'un eserinin ilk bölümünün kaynakları söz konusu olduğunda, bu bölümü merkeze alarak bir yüksek lisans tezi hazırlayan Çelik, müellifin Şehristânî, Âmidî, İcî ve Cürçânî'den ayrı ayrı yararlandığını söylemiştir.¹⁰⁹ Dolayısıyla eserdeki ilk bölümün kaynaklarını, Eş'arî fırak geleneğindeki müellifler oluşturmuştur. Eserdeki fırka anlatımının karakteristik ifadesi ise fırka isminin zikrinden sonraki “zâhib oldukları ahkâmıdan bazısı oldur ki” ifadesidir. Nihai olarak Âmidî'deki fırka tasnifini aynıyla kullanan Ya'kûb'un söz konusu eseri, Şehristânî ile Âmidî'yi mezceden bir milel-nihâl metnidir.

Ya'kûb'un telif ettiği eser, Lütü Paşa'nın *Hayât-ı Ebedî*'sinden sonra mezhepler tarihi alanındaki ikinci Türkçe eserdir. Hatta eserin neşrini hazırlayanlardan Bulut, kitabın milel-nihâl türünde Türkçe yazılmış ilk eser olabileceğini söylemiştir.¹¹⁰ Kitaba önem kazandıran niteliklerden biri olan bu durum, makalede tespit edilen müellif ve telifler göz önüne alındığında şu an için doğru görünmektedir. Bu minvalde Türkçe mezhepler tarihi yazıcılığının bu dönemde başladığı söylenebilir. Ele alınan eserin sonraki tasniflere etki ettiği de ayrıca belirtilmelidir. 17. yüzyıl âlimlerinden Nûh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1600) telif ettiği *Tercüme-i Milel ve Niḥâl*'de bu etki görülebilmektedir. Eser her ne kadar Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-niḥâl*'inin tercümesi gibi dursa

¹⁰⁷ Ya'kûb b. Abdüllatîf, *İslam'da Fırkalar* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 854), 3b.

¹⁰⁸ Ya'kûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, haz. Halil İbrahim Bulut vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 74.

¹⁰⁹ Çelik, *Bir Osmanlı Müellifi Olarak Ya'kûb b. Abdüllatîf'in İlmî Şahsiyeti ve İslam Mezheplerine Bakışı*, 42-43, 96-97.

¹¹⁰ Halil İbrahim Bulut, “İnceleme”, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, mlf. Ya'kûb bin Abdüllatîf (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 22, 40.

da aralarındaki benzerliğin çok da fazla olmadığı görülmektedir. Ya'kûb ile Nûh'un eserleri karşılaştırıldığında her ikisinin de Âmidî tasnifini takip ettikleri, Şehristânî'den faydalanmakla birlikte ondan farklılaştıkları ve Türkçe telif edildikleri göz önüne alındığında; iki metnin çeşitli benzerliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu meselenin tahlili ve geçerliği veya geçersizliği başka çalışmaların konusudur. Ya'kûb b. 'Abdüllatîf'in eserindeki fırka tasnifi şu şekildedir:

Tablo 11. Ya'kûb b. 'Abdüllatîf'in Eserindeki Fırka Tasnifi

| Yakub b. 'Abdüllatîf | | | | | | | |
|------------------------------------|----------------------|----------------------|-----------------|-------------------|-------------|--------------|-----------|
| 1. Mu'tezile | 2. Şî'a | 3. Hâvâric | 4. Mürci'e | 5. Neccâriyye | 6. Cebriyye | 7. Müşebbihe | 8. Nâciye |
| 1.1. Vâşiliyye | 2.1. Gulât | 3.1. Muḥakkime | 4.1. Yûnusiyye | 5.1. Burgüşüyye | | | |
| 1.2. 'Amriyye | 2.1.1. Sebe'iyye | 3.2. Beyhesiyye | 4.2. 'Ubeydiyye | 5.2. Za'ferâniyye | | | |
| 1.3. Hûzeyliyye | 2.1.2. Kâmilîyye | 3.3. Ezârîka | 4.3. Gâssâniyye | 5.3. Müstedrike | | | |
| 1.4. Nazzâmiyye | 2.1.3. Benâniyye | 3.4. Necedât | 4.4. Sevbâniyye | | | | |
| 1.5. Esvâriyye | 2.1.4. Muğiriyye | 3.5. Aşfariyye | 4.5. Tûmeniyye | | | | |
| 1.6. İskâfiyye | 2.1.5. Cenâhiyye | 3.6. İbâziyye | | | | | |
| 1.7. Ca'feriyye | 2.1.6. Mañşûriyye | 3.6.1. Hâfşîyye | | | | | |
| 1.8. Bişriyye | 2.1.7. Ḥaṭṭâbiyye | 3.6.2. Yezîdiyye | | | | | |
| 1.9. Mürdâriyye | 2.1.8. Gurâbiyye | 3.6.3. Hârisiyye | | | | | |
| 1.10. Hişâmiyye | 2.1.9. Zemmiyye | 3.6.4. Dördüncü | | | | | |
| 1.11. Şâlihiyye | 2.1.10. Hişâmiyye | 3.7. 'Acârîde | | | | | |
| 1.12. Hâiṭiyye/ Ḥâbiṭiyye | 2.1.11. Zûrâriyye | 3.7.1. Meymûniyye | | | | | |
| 1.13. Ḥadsîyye | 2.1.12. Yunûsiyye | 3.7.2. Ḥamziyye | | | | | |
| 1.14. Ma'meriyye [Mu'ammeriyye] | 2.1.13. Şeyṭâniyye | 3.7.3. Şu'aybiyye | | | | | |
| 1.15. Şümâmiyye | 2.1.14. Rizâmiyye | 3.7.4. Hâzîmiyye | | | | | |
| 1.16. Ḥayyâtîyye | 2.1.15. Müfevviẓa | 3.7.5. Ḥalefiyye | | | | | |
| 1.17. Câhîziyye | 2.1.16. Bedâiyye | 3.7.6. Eṭrâfiyye | | | | | |
| 1.18. Kâ'biyye | 2.1.17. Nuşayriyye | 3.7.7. Ma'lûmiyye | | | | | |
| 1.19. Cübbâiyye | 2.1.18. 'İsmâ'iliyye | 3.7.8. Meçhûliyye | | | | | |
| 1.20. Behşemiyye | 2.2. Zeydiyye | 3.7.9. Şaltîyye | | | | | |
| | 2.2.1. Cârûdiyye | 3.7.10. Şe'âlîbe | | | | | |
| | 2.2.2. Süleymâniyye | 3.7.10.1. Aḥnesiyye | | | | | |
| | 2.2.3. Bütüriyye | 3.7.10.2. Ma'bediyye | | | | | |
| | 2.3. İmâmîyye | 3.7.10.3. Şeybâniyye | | | | | |
| | | 3.7.10.4. Mükremiyye | | | | | |

1.2.4. Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî ve Tebyînü'l-meḥârim'i

Eş'arî fırak geleneği bağlamında fırka tasnifi yapan bir diğer isim Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî'dir (ö. 1000/1592).¹¹¹ O, fırka tasnifini *Tebyînü'l-meḥârim* başlıklı eserinde sunmuştur. Belirli bir ilim

¹¹¹ Müellifin hayatı hakkında bilgi için bk. Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddîn Yasar, *Amasya Tarihi*, haz. Turan Açık-İbrahim Serbestoğlu, ed. Songül Keçeci Kurt vd. (Amasya: Kültür Yayınları, 2022), 10/321-322.

dalına nispet etmek zor olsa da 98 bâbdan müteşekkil bu eser genel kabule göre bir tefsir metnidir. Yaşadığı dönemdeki helal ve haram ayırımının belirsizleşmesinden hareketle Kur'ân'ı merkeze alarak haramları ortaya koymak isteyen müellif,¹¹² eserinin 57. bâbını İslâm fırkalarına ayırmıştır. Üç fasla ayrılan bâbda Yûsuf Sinânüddîn ilk olarak konuya ilişkin âyet ve hadisleri serdetmekte ve bunları açıklamaktadır. Bu kısımda dikkat çeken husus müellifin 73 fırka hadisinin açıklamasında bir hadis şerhine başvurmuş olmasıdır.¹¹³ İncelenen eserler arasında iftirâk hadisine dair bir hadis şerhinden açıklama getirme söz konusu olmamıştır. Nitekim müellifler ekseriyetle eğer hadisi zikredeceklerse bununla yetinmiş, akabinde meseleye geçmişlerdir. Bunun yanında ilk fasılda Yûsuf Sinânüddîn'in zikrettiği âyet, hadis ve rivâyetlerin büyük kısmının *Dâmiğa*'da geçtiği de ayrıca ifade edilmelidir.¹¹⁴ Bu fasılda dikkat çeken bir diğer husus da Amâsî'nin, kurtuluşa eren fırka tanımında görülmektedir. Müellif, fırka-i nâciye olarak kelâmî mezhepleri değil; amelî mezhepleri zikretmiştir. Ona göre kurtuluşa eren fırkalar Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleridir. Bu dördünden ayrılan da mübtedî' olup cehennemdedir.¹¹⁵ Amâsî'nin fırka-i nâciyenin niteliğine dair bu yaklaşımının bir örneği de sonraki yüzyılda vefat etmiş Derviş Ahmed'in (ö. 1040/1630) *Mir'âtü'l-'akâid* başlıklı eserinde görülmektedir. O, yedi fasıldan müteşekkil eserinin son kısmında Ehl-i sünneti itikatta bir, fûrû'da beş grup olarak belirlemiş; kurtulanları da Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâlik, İbn Hanbel ve Sevrî'ye tabi olanlar şeklinde zikretmiştir.¹¹⁶

Fırka tasnifine bâbın ikinci faslında geçen müellif, tasnifte -Şîa hariç- üst fırkaların temel görüşlerine değinmiş fakat alt fırkaların görüşlerini zikretmemiştir. Bunu da eserini ihtisar üzere yazdığını belirterek gerekçelendirmiş; konuya dair ayrıntılı bilgi isteyenleri Şehristânî'nin *el-Mile'*ine yönlendirmiştir.¹¹⁷ *Tebyînü'l-meḥârim*'deki fırka tasnifi incelendiğinde tasnifin, takip ettiği geleneğin örneklerine benzemediği görülmektedir. Zira Eş'arî gelenekteki tasnifler incelendiğinde *Tebyîn*'dekine benzer bir kullanıma rastlanmamaktadır. Seleflerinden farklı bir tasnif kullanan Amâsî'yi Eş'arî başlığında konumlandırmanın gerekçesi de tasnifine, Doğu Hanefî gelenekteki fırkalar yerine Eş'arî gelenekteki fırkaları yerleştirmesidir. Eserdeki fırka tasnifi ise şu şekildedir:

¹¹² Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî, *Tebyînü'l-Meḥârim* (Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 1346), 2-3. *Tebyînü'l-meḥârim*'in, üç farklı araştırmacı tarafından kısmî veya tam olarak tahkiki yapılmıştır: Hâlid Hasan Hendâvî ilk yirmi iki babı (2000); eş-Şebrâvî tamamını (2011); Leyla Muhammed Me'âş ilk otuz babı (2018) tahkik etmiştir; bk. Halid Hasan Hendâvî, *Tebyînü'l-meḥârim fî'l-Ḳur'âni'l-Kerîm li-muşannifihi: Sinânüddîn Yûsuf b. Mûsâ b. Süleymân b. Abdullah el-Amâsî şeyḥu'l-Harem el-Mekkî el-müteveffâ sene elf li'l-hicre - dirâse ve taḥkîk* (Sudan: Kur'ân-ı Kerim ve İslamî İlimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000); Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî, *Tebyînü'l-meḥârim*, thk. Halid Hasan Hendâvî (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022); a.mlf., *Tahzîrû'l-Müslimin min mie bâb min ebvâb'l-harâm el-müsemâ Tebyînü'l-meḥârim*, thk. eş-Şerîf Ebî'l-Hasan Abdullah eş-Şebrâvî (Kahire: Dârü'r-Risâle, 2011); Leyla Muhammed Me'âş, *Tebyînü'l-meḥârim li'l-imâm Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî el-vâ'izi'l-Hanefî (t. 1000/1592): dirâse ve taḥkîk* (Cezayir: Oran Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018).

¹¹³ Amâsî, *Tebyînü'l-meḥârim*, 2011, 329.

¹¹⁴ Birgivi, *Dâmiğatü'l-mübtedî'in ve kâşifetü buṭlânî'l-mülhidin*, 49-112.

¹¹⁵ Amâsî, *Tebyînü'l-meḥârim*, 2011, 326.

¹¹⁶ Derviş Ahmed, *Mir'âtü'l-'akâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1514), 54a-54b. Müellif her ne kadar bu grubun sayısını mükerreren altı olarak belirtse de esasında o, beş mezhep imamı saymaktadır.

¹¹⁷ Amâsî, *Tebyînü'l-meḥârim*, 2011, 333.

Tablo 12. Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî'nin *Tebyînü'l-meḥârim* isimli Eserindeki Fırka Tasnifi

| Tebyînü'l-Meḥârim | | | | | |
|--------------------------|----------------------|---------------------|--------------------|---------------------------------|---------------------|
| 1. Havâric | 2. Şî'a | 3. Mu'tezile | 4. Cebriyye | 5. Mürci'e | 6. Müşebbihe |
| 1.1. Necedât | 2.1. Keysâniyye | 3.1. Vâsiliyye | 4.1. Cehmiyye | 5.1. Yûnusiyye | 6.1. Kerrâmiyye |
| 1.2. Ezârîka | 2.2. Muḥtârîyye | 3.2. Hûzeyliyye | 4.2. Neccâriyye | 5.2. Ğassâniyye | 6.2. Muḫâbiliyye |
| 1.3. İbâziyye | 2.3. Hâşimiyye | 3.3. Nazzâmîyye | 4.3. Dîrârîyye | 5.3. Şâlihîyye | 6.3. İsmiyye |
| 1.4. 'Acârîde | 2.4. Beyâniyye | 3.4. Hadsîyye | | 5.4. Yevnâniyye [Şevbâniyye] | 6.4. Hâşimiyye |
| 1.5. Meymûniyye | 2.5. Tûrâbiyye | 3.5. Sırrîyye (?) | | 5.5. Tûmeniyye | 6.5. Küllâbiyye |
| 1.6. Şufriyye | 2.6. Zeydiyye | 3.6. Murdâriyye | | | |
| 1.7. Faşîliyye | 2.7. Cârûdiyye | 3.7. Yemâmiyye | | | |
| 1.8. 'Aṭaviyye | 2.8. Süleymâniyye | 3.8. Câhîziyye | | | |
| 1.9. Fûdeykiyye | 2.9. Şâlihîyye | 3.9. Ka'biyye | | | |
| 1.10. Beyhesiyye | 2.10. İmâmiyye | 3.10. Cûbbâiyye | | | |
| 1.11. Bid'iyye | 2.11. Bâkîriyye | 3.11. Hâfîziyye | | | |
| 1.12. Şemrâbiyye | 2.12. Nâvûsiyye | 3.12. Ḥayyâtîyye | | | |
| 1.13. Aḫnesiyye | 2.13. Şûmeytiyye | | | | |
| 1.14. Câzimiyye | 2.14. Eftâbiyye | | | | |
| 1.15. Şalṭîyye | 2.15. Vâkîfiyye | | | | |
| | 2.16. Müseviyye | | | | |
| | 2.17. İsnâ 'Aşeriyye | | | | |
| | 2.18. Sebeiyye | | | | |
| | 2.19. Kâmilîyye | | | | |
| | 2.20. 'Ulyâ'iyye | | | | |
| | 2.21. Muġîriyye | | | | |
| | 2.22. Maşûriyye | | | | |
| | 2.23. Ḥaṭṭâbiyye | | | | |
| | 2.24. Kâmilîyye | | | | |
| | 2.25. Hişâmiyye | | | | |
| | 2.26. Nu'mâniyye | | | | |
| | 2.27. Nuşayriyye | | | | |
| | 2.28. İşâkiyye | | | | |
| | 2.29. İsmâ'îliyye | | | | |
| | 2.30. Mu'ammeriyye | | | | |
| | 2.31. Fuḫayliyye | | | | |
| | 2.32. Mûtenâsiḫîyye | | | | |

Tebyîn'deki üçüncü bâba gelindiğinde Amâsî, tekfirinde hilâfın bulunmadığı grupları ele almıştır. Râfizîyye, İbâhiyye ve Bâtîniyye vb. grupların zikredildiği bu kısımda asıl dikkat çeken husus Amâsî'nin yeni bir gruptan bahsetmesidir. O, ruhların tenâsühü ile bu tenâsühün varlıklar arasında sonsuza kadar süreceğini söyleyen bir tâifeye değinmiştir. Bu grup hakkında da Rum beldesinde/Anadolu'da çok bulduklarını ve kendilerine Türkçe "Simâvûn/Simâven" denildiğini söylemektedir.¹¹⁸ Sinânüddîn'in ifade ettiği bu grup Şeyh Bedreddin ve takipçileri olmalıdır. Zira Şeyh Bedreddin, Simavna kadısı oğlu veya Bedreddin Simâvî şeklinde şöhret kazanmıştır. Ayrıca 16. yüzyıldaki bazı kaynakların da Bedreddin ve takipçileri için benzer bir

¹¹⁸ Amâsî, *Tebyînü'l-meḥârim*, 2011, 334.

ifade kullandıkları görülmüştür. Ebussuûd (ö. 982/1574), Simâvenliler aleyhine verdiği fetvada bu gruba “Semâvenli tâifesi” demiştir.¹¹⁹ Aynı şekilde bu yüzyıldaki önemli mutasavvıflardan Nüreddinzâde (ö. 981/1574) ve şeyhi Sofyalı Bâlî (ö. 960/1553) mezkûr topluluğa işaret etmek için “Simâv tâifesi” ifadesini kullanmışlardır.¹²⁰ Ayrıca Aziz Mahmud Hüdâyî’ye (ö. 1038/1628) ait bir layihada da “Simâvenîler”den bahsedildiği görülmüştür.¹²¹ Bu itibarla Amâsî’nin söz konusu ifadesi, Şeyh Bedreddin ile takipçilerini kastetmiş olmalıdır.

Bölümün devamında yoldan çıkmış fırkalara değinen müellifin, ağırlıklı olarak tasavvuf gruplarını zikrettiği görülmektedir.¹²² *Dâmiğa*, *Hayâtü’l-kulûb* ve *Tebyîn* gibi örnekler göz önüne alındığında incelenen dönemdeki tasniflerde tasavvuf gruplarının reddine dair izlerin belirginleştiği görülmektedir. Son olarak Amâsî; Zeydiyye, Kaderiyye ve Hâriciyye gibi fırkaların bölgesel olarak nerelerde bulduklarına değinmiştir.¹²³ Amâsî’nin ortaya koyduğu fırka tasnifi içerik itibarıyla zayıf olsa da tasnifin öncesi ve sonrasında zikrettiği bilgiler oldukça önemlidir.

1.2.5. Kemalpaşazâde’ye Nispet Edilen Risâle fî beyâni’l-fırağı’d-âlle

Eş’arî fırak geleneği kapsamında zikredilebilecek son tasnif, kaynaklarda zikri geçmese de nüshalarda Kemalpaşazâde’ye nispet edilen¹²⁴ ve tahkiki Bahcivan tarafından yapılan risâlede bulunmaktadır.¹²⁵ Fakat bu risâledeki tasnif, hem sayı hem de tertip noktasında eksik ve sıkıntılıdır. İncelenen dönemde Eş’arî fırak geleneğinde, müellifine aidiyeti şüpheli tek metin olan bu risâlede yaklaşık 24 fırka zikredilmiştir. Tasnifi Eş’arî gelenekte konumlandırmanın gerekçesi ise ana fırkaların sayısının altıdan fazla olması, Neccâriyye ve Müşebbihe’nin ana fırkalardan sayılması ve fırkaların görüşlerinde görülen Eş’arî kaynakların etkisidir. Risâledeki dikkat çekici husus Bâtıniyye’ye yapılan vurgudur. Müellif bu fırka hakkında “bunlardan en şerlisi ve en çok küfre gireni” demiştir.¹²⁶ Metnin son kısmında Bâtıniyye ile birlikte Hulûliyye’yi de zikreden müellif, iki grubun da mürted olduklarını, ya tövbe etmeleri ya da öldürülmeleri gerektiğini söylemektedir.¹²⁷ Risâlenin yoğunlaştığı kısım dikkate alındığında tasnife dair zikredilen eksikliğin, müellifin fırka tasnifi yapmaktan ziyade Bâtıniyye’yi ele almayı amaçlamasından kaynaklandığı düşünülebilir. Nihai olarak risâledeki fırka tasnifi şu şekildedir:

¹¹⁹ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 193.

¹²⁰ Mehmet Tabakoğlu, *Nureddinzade, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 93; Oğuzhan Şahin, “Sofyalı Bâlî’nin Dört Şeyhe Dair İstihbârî Bir Mektubu”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 4/8 (2018), 55, 57; Andreas Tietze, “Sheykh Bâlî Efendi’s-Report on The Followers of Sheykh Bedreddin”, *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988), 115-122.

¹²¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17 Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 230.

¹²² Amâsî, *Tebyînü’l-meğârim*, 2011, 335.

¹²³ Amâsî, *Tebyînü’l-meğârim*, 2011, 335-336.

¹²⁴ Tespit edildiği kadarıyla söz konusu risâlenin dokuz nüshası bulunmaktadır. bk. Öge, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl*, 33-34.

¹²⁵ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal, “Risâle fî beyâni’l-fırağı’d-âlle”, *İhsamsu resâil fi’l-fırağ ve’l-meğâhib*, thk. Seyit Bahcivan (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2005), 163-192.

¹²⁶ İbn Kemal, “Risâle fî beyâni’l-fırağı’d-âlle”, 170-171.

¹²⁷ İbn Kemal, “Risâle fî beyâni’l-fırağı’d-âlle”, 188-190.

Tablo 13. Kemalpaşazâde'ye Nispet Edilen *Risâle fî beyânî'l-fırakı'd-dâlle*'deki Fırka Tasnifi

| Risâle fî beyânî'l-fırakı'd-dâlle | | | | | | |
|-----------------------------------|-----------------|--------------|-------------|-----------------------|----------------|--------------|
| 1. Revâfîz | 2. Hâvâric | 3. Kaderiyye | 4. Cehmiyye | 5. Neccâriyye | 6. Müşebbihe | 7. Mücessime |
| 1.1. Gâliyye | 2.1. Ezârîka | | | 5.1. Haşîsiyye | 6.1. Hülûliyye | |
| 1.1.1. Sebeiyye | 2.2. Necedât | | | 5.2. Za'ferâniyye | | |
| 1.1.2. Beyâniyye | 2.3. Şufriyye | | | 5.3. Zûrbâkikiyye (?) | | |
| 1.1.3. Muğîriyye | 2.4. 'Acârîde | | | | | |
| 1.1.4. Maşûriyye | 2.5. Meymûniyye | | | | | |
| 1.1.5. Hattâbiyye | 2.6. Şu'aybiyye | | | | | |
| 1.1.6. Kâmilîyye | 2.7. Şaltiyye | | | | | |
| 1.1.7. Gûrâbiyye | 2.8. Yezîdiyye | | | | | |
| 1.2. Zeydiyye | | | | | | |
| 1.3. İmâmiyye | | | | | | |

2. Osmanlıda Mezhepler Tarihi Yazıcılığı

Bu başlık, incelenen yüzyıllarda Osmanlı âlimlerinin elinde şekillenen müstakil bir mezhepler tarihi yazıcılığının varlığını sorgulamak üzere ihdâs edilmiştir. Esasında “mezhepler tarihi yazıcılığı” ifadesi çok geniş bir anlama sahiptir. Makalede bu ifade; fırak literatürü bağlamında mezhepler tarihi alanına dair ortaya konan eserlerin içeriği ve yöntemi ile incelenen literatürün hangi telif türünde olduğunu ele alacak şekilde sınırlandırılmıştır. İçerik ve yöntem ilk başlıkta temel itibariyle ifade edildi. O sebeple burada -telif türleri bağlamında- eserler üzerinden ilerleyen bir kurgu takip edilecektir. Bu sayede klasik dönemdeki eserler ile Osmanlı döneminde oluşturulan literatür arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

15 ve 16. yüzyıllarda Osmanlı müelliflerince sunulan fırka tasnifleri Eş'arî ve Doğu Hanefî fırak geleneklerini takip etmiştir. Takip edilen bu iki geleneğin klasik dönemdeki temel eserleri ile bu eserlerin telif edildikleri alanlar incelendiğinde şöyle bir tablo oluşturabilir:

Tablo 14. Klasik Dönemde Fırka Tasniflerini İçeren Telif Türleri

Erken dönemde mezhepler tarihi eserleri ekseriyetle müstakil biçimde telif edilmiştir. Eş'arî geleneğinden Bağdâdî'nin *el-Farq*'ı İsferyânî'nin (ö. 471/1078) *et-Tebşîr*'i, -dinler tarihi boyutu olsa da- Şehristânî'nin *el-Milel*'i alanın meşhur müstakil eserlerindendir. Doğu Hanefî geleneğinde ise müstakil tek metin Mekhûl en-Nesevî'nin *er-Redd*'idir. Bunlar dışında Eş'arî ve Ka'bî'nin (ö. 319/931) *Mağâlât*'ı, Nevbahtî'nin (ö. 311/924) *Fıraku's-Şî'a*'sı, Malâtî'nin (ö. 377/987) *et-Tenbîh*'i,

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Faş'*ı diğer fırak geleneklerindeki meşhur eserlerdendir.¹²⁸ Müstakil olarak telif edilen eserler göz önüne alındığında erken dönemde var olan bir mezhepler tarihi yazıcılığından söz edilebiliriz. Fakat -ileride de değinileceği üzere- Osmanlıya gelindiğinde müstakil bir yazıcılıktan bahsetmek zor görünmektedir.

Tablodaki müstakil risâleler bölümüne gelindiğinde, buradaki metinlerin tamamı Doğu Hanefî geleneğe aittir. Nitekim, dikkat çekici bir şekilde, Doğu Hanefî gelenekte müstakil mezhepler tarihi eserlerine pek rastlanmamaktadır. Doğu Hanefî gelenek bağlamında erken dönemde müstakil olarak telif edilmiş tek metin Ebû Mutî'nin *er-Redd'*i olup söz konusu risâleler de daha geç dönemde kaleme alınmıştır. Bu gelenekteki tasnifler ekseriyetle ya müstakil risâlelerde ya da eserlerin bir bölümünde verilmiştir. Tablonun diğer kısımları incelendiğinde Osmanlı öncesi dönemde, mezhepler tarihi yazıcılığının farklı ilim dalları içerisinde de kendisine yer bulduğu görülmektedir. Her ne kadar Âmidî (*el-Ebkâr*) ve Osman el-İrâkî (*el-Kenzü'l-ḥafî*) örneklerinde olduğu üzere farklı ilim dallarında yeni tasnif denemeleri yer alsa da literatüre yön veren yahut onun temelini oluşturan eserler, müstakil metinlerdir.

i. 15 ve 16. yüzyıllara gelindiğinde bu dönemde müstakil eser bağlamında değerlendirilebilecek muhtemel iki telif; Ya'kûb b. 'Abdüllatîf'in metniyle Kirmastî'nin *el-Fıraku'n-nâciye*'sidir. Fakat bunlardan ilki çoğunluğu kelâma ayrılmış bir eserin ilk bölümü, ikincisi de kelâm meselelerinin merkezde olduğu bir metindir. Dolayısıyla eldeki bulgulardan hareketle incelenen dönemde -erken dönemdekine benzer şekilde- müstakil bir mezhepler tarihi metninin olmadığı söylenebilir. Fakat yeni nüshaların tespitiyle bu durum değişebilir. Nitekim ilerleyen yüzyıllarda müstakil metinlerin yazıldığı görülmektedir: 17. yüzyıl âlimlerinden Derviş Ahmed'in *Mir'âtü'l-'akâid'*¹²⁹ ve çağdaşı Nûh b. Mustafa'nın *Terceme-i Milel ve Nihâl'*¹³⁰ ile 18. yüzyıl ulemasından Ömer Çorûmî'nin (ö. 1207/1792) *'Urvetü'l-münciye'*¹³¹ bunun örneklerindedir. Bu bağlamdaki eserlerin tek tek zikri mümkün olmasa da 19. yüzyıl ve sonrasında hususi mezhepler tarihi metinlerinin telifi de giderek artmıştır.

ii. Müstakil risâleler söz konusu olduğunda, incelenen dönemde fırka tasnifinde bulunan dört farklı risâle tespit edilmiştir. Dikkat çekici şekilde hepsinin de aidiyeti şüphelidir. Bunlar; üçü Kemalpaşazâde'ye nispet edilen *el-Makâlât*, *Beyâni'l-fıraku'd-dâlle* ve -muhtemelen nispeti hatalı- *Tafsil* ile Birgivi'ye nispet edilen *Tuḥfe*'dir. Önceki dönemlerde olduğu gibi risâle türünde daha çok Doğu Hanefî gelenekte eser verildiği görülmektedir. Zira Eş'arî geleneği takip eden müstakil bir risâle bulunmamaktadır.¹³²

¹²⁸ Mezhepler tarihi literatürüne dair bk. Hellmut Ritter, "Philologika: III - Muhammedanische Häresiographen", *Der Islam* 18 (1929), 34-55; Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an Islamischen Häresiographischen Texten* (Berlin: Walter de Gruyter, 2011), 1/327-738, 2/739-900.

¹²⁹ Derviş Ahmed, *Mir'âtü'l-'akâid* (Hacı Mahmud Efendi, 1514), 1b-60a. Esere ilişkin hazırlanmış bir yüksek lisans çalışması için bk. Ümmügülsün Memiş, *Derviş Ahmet'in Mir'atu'l-Akaid İsimli Eseri ve İman, Allah'ın Sıfatları ve Kulların Fiilleri Konularındaki Görüşlerinin Nesefî ve Sabunî'nin Görüşleriyle Karşılaştırılması* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹³⁰ Pek çok yazma nüshası bulunan *Terceme-i Milel ve Nihâl'*in hem İstanbul hem de Mısır'da eski yazıyla neşri yapılmıştır. bk. Nûh b. Mustafa, *Terceme-i Milel ve Nihâl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1846); a.mlf., *Terceme-i Milel ve Nihâl* (Mısır: Matbaatü Mısri'l-Mahrûse, 1847).

¹³¹ Ebû'l-Mehâmid Ömer Çorûmî, *el-'Urvetü'l-münciye fi'l-fırkati'n-nâciye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 189), 1b-64b. Eserle alakalı yapılmış yüksek lisans çalışması için bk. Ahmet Selim Harputlu, *Osmanlı Dönemi Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: Ömer Çorûmî'nin el-'Urvetü'l-Münciye fi'l-Fırkati'n-Nâciye İsimli Eserinin Edisyon Kritik ve Analizi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹³² Kemalpaşazâde'ye nispet edilmiş *Risâle fi beyâni'l-fıraku'd-dâlle* başlıklı risâle -ilgili bölümde de ifade edildiği üzere- tam bir tasnif sunmadığı için dikkate alınmamıştır.

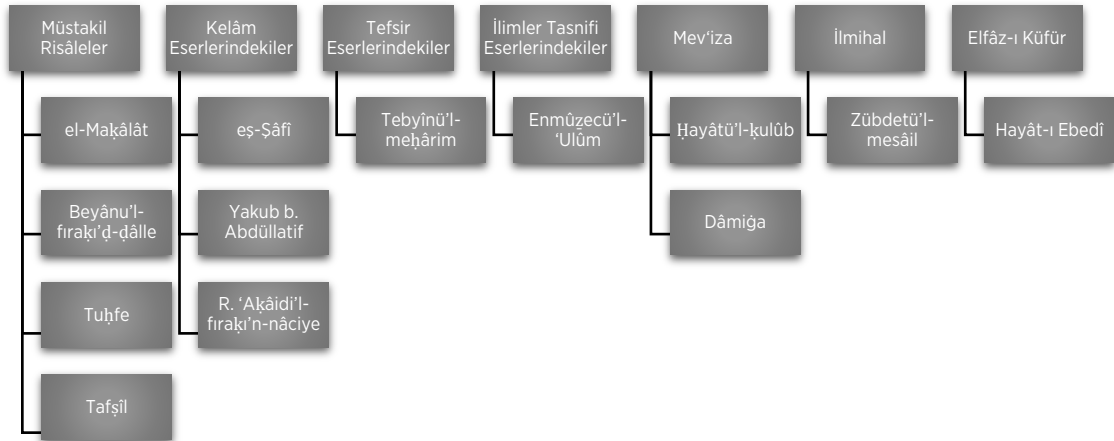
iii. Erken dönemde fırka tasniflerine en çok rastlanan ilimlerden birinin kelâm oluşu Osmanlıda da devam etmiş; tespit edilen tasniflerden üçü kelâm eserinde geçmiştir. İsrâil b. Dümruk/Demrek'e nispet edilen eş-Şâfi, Ya'kûb b. 'Abdüllatîf'in eseri ve Kirmâstî'nin *el-Fıraku'n-nâciye*'si bu teliflerdir.

iv. Tefsir eserlerindeki tasniflere gelindiğinde Osmanlı öncesi dönemde Ömer Nesefî'nin (ö. 537/1142) tefsirinin yer aldığı bu telif türünde, incelenen dönemde Sinâüddîn el-Amâsî'nin eseri bulunmaktadır. Amâsî, konulu tefsir olarak nitelendirebileceğimiz *Tebyînü'l-me'hârim* başlıklı kitabının 57. bâbını mezheplere tahsis etmiştir.

v. Fırka tasnifine rastlanan telif türlerinden biri de ilimler tasnifi olup incelenen dönemde bu telif türünde tasnif sunan isim Şah Fenârî olmuştur. O, *Enmûzecü'l-'ulûm*'unda "mağâlâtü'l-fırak" başlığı açarak Eş'arî fırka tasnifini sunmuştur. Bir ilimler tasnifi eserinde fırka tasnifine yer vermek esasında iki yönden dikkat çekicidir. Birincisi, tarihte sahne alıp sonrasında kaybolan fırkaların - başka grup ve ekoller çıkmayacakmışçasına- temel İslâmî fırkalar olarak sunulmasıdır. İkincisi ise Râzî, Âmülî ve Fenârî gibi isimlerin ilimler tasnifi eserlerinde mezhepler tarihi ilminin tasnifi olarak Eş'arî tasnifini vermeleridir. Bu durum, müellifler nazarında mezhepler tarihinde kabul edilen veya yaygınlık kazanan tasnifin, Eş'arî tasnifi olduğunu göstermektedir.

vi. İlk bölümde incelenen metinler arasında, oluşturulan kategoriye girmeyen dört eser vardır. Bunlar; Lütfî Paşa'nın *Hayât-ı Ebedî*'si ile *Zübdetü'l-mesâil*'i, Sinôbî'nin *Hayâtu'l-ku'lûb*'u ve Birgivi'ye nispet edilen *Dâmiğatü'l-mübtedi'in*'dir. *Hayât-ı Ebedî* esasında bir elfâz-ı küfür metnidir; ilk faslı fırkalara ayrılmıştır. *Zübdetü'l-mesâil* ise ilmihal niteliğinde bir metindir. Osmanlı öncesi dönemde bu iki türde yer alan bir fırka tasnifine rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu dönemde, fırka yazıcılığının kaynaklarında bir genişlemeden söz edilebilir. *Hayâtu'l-ku'lûb* ile *Dâmiğa*'ya gelindiğinde bu iki eserin mev'iza türünde oldukları söylenebilir.

Tablo 15. 15 ve 16. Yüzyıllarda Telif Edilmiş Fırak Metinlerinin Buldukları Telif Türleri



Zikredilenlerden hareketle denilebilir ki; geçmiş dönemde olduğu gibi Osmanlı döneminde de bir mezhepler tarihi yazıcılığı bulunmaktadır. Çünkü müellifler bu dönemde fırka yazıcılığını benzer telif türleri üzerinden devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla fırka anlatımlarının farklı ilim dallarındaki eserlerin bir bölümünde veya küçük hacimli risâlelerde bulunması yazıcılığın olmadığına işaret etmemektedir. Nitekim mezhepler tarihi literatürü göz önüne alındığında da böylesi bir durum ortaya çıkmaktadır. Fakat -sonraki yüzyıllarda örneği bulunsa da- incelenen dönemde müstakil bir eserin bulunmaması bu yazıcılığın zayıf olduğunun en büyük delilidir. Bu

itibarla Osmanlıda bir mezhepler tarihi yazıcılığından söz etmek mümkünse de bu yazıcılığın erken dönemdeki gibi güçlü olmadığını da hususi olarak belirtmek gerekmektedir.

Sonuç

15 ve 16. yüzyıllarda Osmanlı müellifleri tarafından telif edilmiş fırka tasnifleri incelendiğinde bunların Doğu Hanefî ve Eş'arî fırak geleneklerini takip ettikleri görülmüştür. Toplamda on üç fırka tasnifinin tespit edildiği makalede nispet, önemli bir sorun olarak kendini göstermektedir. Zira on üç tasniften yalnızca yedisinin müellifine âdiyeti kesin olup kalan altısının âdiyeti şüphelidir. Döneme dair çalışmaların sıhhati ise yeni çalışmalar vesilesiyle âdiyet probleminin en alt seviyeye indirilmesine bağlıdır.

Makalenin alana katkısı; literatürü derlemek, değerlendirmek ve sorunlarına işaret etmenin yanında Lütfî Paşa'nın alana dair eserlerini de ortaya çıkarmasıdır. Makale öncesinde mezhepler tarihi bağlamında Lütfî Paşa'ya ilişkin çalışmalar onun *Fırak-ı dâlle*'si merkeze alınarak yapılmaktaydı. Ancak araştırma sonucunda Paşa'nın hem *Hayât-ı Ebedî* hem de *Zübde'tü'l-mesâil* eserlerinde fırka tasnifi verdiği tespit edilmiştir.¹³³ *Fırak-ı dâlle*'nin ise esasında *Hayât-ı Ebedî*'deki fırka tasnifinin ele alındığı birinci faslın müstakil istinsâhı olduğu görülmüştür.

Doğu Hanefî fırak geleneğindeki tasnifler incelendiğinde bunlar ekseriyetle Ebû Mutî' tasnifini takip etmişlerdir. Bunun istisnalarından biri Lütfî Paşa'nın *Hayât*'ı ile *Zübde*'sidir. Bu iki metin içerik itibarıyla Eş'arî geleneğe dayansa da biçim itibarıyla *es-Sevâdü'l-a'zam* çizgisindedirler. Bir diğer istisna da Birgivi'ye nispet edilen *Tuḥfe*'dir. Bu metin Osman el-İrâkî çizgisini takip etmiştir. Dolayısıyla Osmanlıda, Doğu Hanefî gelenekteki üç çizgiden de tasnifler bulunmakla birlikte mezhepler tarihi yazıcılığında -Doğu Hanefî gelenek bağlamında- takip edilen isim Ebû Mutî' olmuştur. Bu gelenekteki tasnifler içerisinde en dikkat çekicisi *Zübde*'deki tasniftir. Nitekim müellif, eserinde Doğu Hanefî geleneğindeki bir şablonu kullanmış fakat içeriği Eş'arî gelenekten almıştır. Bu nedenle *Zübde*'yi özgün bir tasnif olarak nitelemek mümkündür.

Kemalpaşazâde'ye nispet edilen risâle dışında âdiyet probleminin olmadığı Eş'arî fırak yazıcılığında, metinlerin ekseriyetle Âmidî tasnifini takip ettikleri görülmüştür. Doğu Hanefî gelenekte takip edilen tasnifin aynı olduğu durumda içeriğin de benzediği görülürken Eş'arî gelenekte takip edilen tasnif aynı olsa da metinler, içerik ve biçim itibarıyla birbirlerinden farklılaşmışlardır. Bu dönemde -Kemalpaşazâde'ye nispet edilen risâleyi dışarda tutarsak- Âmidî tasnifini kullanmayan tek isim Amâsî'dir. Nitekim o, zikrettiği fırkalarla Eş'arî gelenekten olsa da eserindeki fırka tasnifinin aynısına yahut benzerine kendinden önceki bir isimde rastlanmamıştır.

İncelenen dönemdeki tasnifler takip ettikleri geleneklerden etkilendikleri gibi kendilerinden sonra telif edilen metinleri de bir oranda etkilemişlerdir. Söz gelimi *Zübde*, Hüseyin el-Erzurûmî isimli bir âlim tarafından küçük farklılıklarla tekrarlanmış; Nûh b. Mustafa, Ya'kûb b. 'Abdüllatîf'in tasnifinden istifade etmiş; Gânîm el-Bağdâdî (ö. 1032/1623 [?]) *Hışnû'l-İslâm*'ında *Hayât-ı Ebedî*'de olduğu gibi bir elfâz-ı küfür eserinde fırka tasnifi vermiştir. Bu benzerliklerin derinlikli analizi ise yeni çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca yine bu dönemde Türkçe tasniflerin de telif edilmeye başlandığı belirtilmelidir. Bu bağlamda Türkçe fırak yazıcılığının -hâlihazırdaki bulgular dikkate alındığında- bu dönemde başladığı ifade edilebilir.

¹³³ Eldeki makaleye kaynak teşkil eden çalışma sonrasında Lütfî Paşa'nın *Hayât-ı Ebedî*'sine dair Karabük Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Fakat hazırlanan tezin, hem içerik hem de transkripsiyon noktasında pek de başarılı olmadığı söylenmelidir; bk. Öztürk, *Lütfî Paşa'nın İtikadî Görüşleri ve 73 Fırka: Hayat-ı Ebedî Örneği*.

Telif türleri üzerinden yapılan değerlendirmede görülmüştür ki incelenen dönemde -tespit edildiği kadarıyla- müstakil bir fırak yahut milel-nihâl eseri bulunmamaktadır. Müellifler tasniflerini ya eserlerinin bir bölümünde ya da müstakil risâlelerde vermişlerdir. Sonraki yüzyıllarda bu alana dair müstakil eserler telif edilmiş olsa da -Osmanlıda bir tür yazıcılığın bulunduğu kabul edilmekle birlikte- klasik dönemdeki gibi güçlü bir yazıcılıktan söz etmek, eldeki bulgularla zor görünmektedir. Ayrıca bu dönemdeki tasnifler kendi dönemlerindeki gruplardan bahseden metinler de değildirler. Tasniflerde, erken dönemdeki fırkaların aynı şekilde aktarımıyla iktifâ edilmiştir. Kendi dönemindeki gruplardan kısaca bahseden tek isim Sinânüddin Amâsî'dir; o da bu grupları tasnifindeki fırka listesine dâhil etmemiştir. Müelliflerin İslâm toplumundan neşet etmiş fırka ve grupları aradan geçen yüzyıllardan sonra da aynı şekilde yazmaya devam etmeleri, tasniflerini yaşadıkları dönemdeki gruplara göre güncellememeleri, meseleyi tarihî bir vâkıa olarak telakki ettiklerine işaret olarak görülebilir.

Kaynakça

- Acar, Hasan. *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseffî'nin Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makalat Geleneği İçindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Ahmed Efendi, Taşköprülüzâde. *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*. ed. Derya Örs. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Ak, Ahmet. "Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim Adlı Eserin Mâturîdî'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008): 287-310.
- Aktaş, Sahip. *Yûsuf b. Hüseyn el-Kirmâstî'nin Hayatı, Eserleri ve el-Muntehab Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Alobaidy, Wasfi Kanan Nasruldeen. *Yusuf el-Kirmastî'nin Risaletü'l-Fırakî'n-Naciye Adlı Kitabında Takip Ettiği Metot*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Amâsî, Yûsuf Sinânüddîn. *Tahzîrü'l-Müslimîn min mie bâb min ebvâb'l-ħarâm el-müsemmâ Tebyînü'l-meħârim*. thk. eş-Şerîf Ebî'l-Hasan Abdullah eş-Şebrâvî. Kahire: Dârü'r-Risâle, 1432/2011.
- Amâsî, Yûsuf Sinânüddîn. *Tebyînü'l-meħârim*. thk. Halid Hasan Hendâvî. 6 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2022.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fî uşûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 1424/2004.
- Âmülî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd. *Nefâisü'l-fünûn fî arâisi'l-'uyûn*. thk. Mirza Ebu'l-Hasan Şârânî-Seyyid İbrahim Meyancı. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İslâmiyye, 1381/1961.
- Arâbî, Sultân b. Ubeyd b. Abdullah. *Dâmiğatü'l-mübtedî'in ve kâşifetü buṭlânî'l-mulḥidîn el-İmâm Mehmed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivî "t. 981": dirâse ve tahkîk min evvelî'l-kitâb ilâ kavlihi: "ve emmâ şevâbü'l-'amel bi's-sünne"*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Arikan, Adem. "Birgivi'ye Nispet Edilerek Yayınlanan Dâmiğatu'l-mübtedi'in Adlı Eserde Mezhepler". *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/71-83. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Arikan, Adem. "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine". *Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*. ed. Süleyman Gezer. 23-36. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2019.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *Risâle fî aşhâbi'l-ehvâ ve'l-bida'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 771, 98a-99a.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *Risâle fî beyâni fırakı'đ-dâlle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 2851, 55b-57b.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *Risâle fî beyâni fırakı'đ-dâlle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, 706, 196b-197a.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *Risâle fî beyâni'l-fırakı'đ-dâlle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 2817, 67b-68a.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *Risâle fî beyâni'l-fırakı'đ-dâlle*. Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa, 18145, 37b-39b.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *Risâle fî beyâni'l-mezâhibi'l-bâṭıla*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 656, 223a-223b.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *Dâmiğatü'l-mübtedî'in fi's-sülûki ilâ tarîkı'l-müteşerriin*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Ktp., 198/11, 136b-143a.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *Dâmiğatü'l-mübtedî'in ve kâşifetü buṭlânî'l-mulḥidîn*. thk. Abdurrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1431/2010.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *Dâmiğatü'l-mübtedî'in ve kâşifetü buṭlânî'l-mulḥidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, Halim Paşa, 33363, 1b-131a.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *eṭ-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Nâzim en-Nedvî. Şam: Dârü'l-Kalem, 1432/2011.

- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *Tuḥfetü'l-Müstersidîn*. Amasya: Amasya Kütüphanesi, 961/1, 1b-8a.
- Birgivi, Mehmet Efendi. *Tuḥfat al-mustarshidîn fî bayân madhâhib firaq al-muslimîn*. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin [Berlin Devlet Kütüphanesi], 45a-54b.
- Bulut, Halil İbrahim. "İnceleme". *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. mlf. Yakûb bin Abdüllatif. 21-68. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkîf (Metin-Çeviri)*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çakmak, Mevlüt. *Şehristânî ve İmam Birgivi'nin İslam Mezheplerini Tasnifi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çelik, Amine. *Bir Osmanlı Müellifi Olarak Ya'kûb b. Abdüllatif'in İlmî Şahsiyeti ve İslam Mezheplerine Bakışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çıtır, Mücahit. *İbn Kemal ve Rafıza'ya Bakışı*. Yozgat: Yozgat Bozot Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çorûmî, Ebü'l-Mehâmid Ömer. *el-'Urvetü'l-münciye fi'l-fırkatî'n-nâciye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşır Efendi, 189, 1b-64b.
- Daniş, Abdullah Samet. *Lütfî Paşa'nın "Risâle-i Fırak-i Dâlle" Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dânişpejûh, Muhammed Takî. "Dû Risâle-i der bâre-i Heftâd u dü Gürûh". *Zebân u Edeb-i Fârsî* 79/18 (1345), 247-259.
- Demrek, Hamîdüddîn İsrâil b. *el-Hâdî fi'l-fetâvâ*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 2773, 1b-140a.
- Derviş Ahmed. *Mir'âtü'l-'akâid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1514, 1b-60a.
- Dıvrak, Bedrettin. *Birgivi Mehmed Efendi'nin İslam Mezheplerine Bakışı*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Dümrük el-Hanefî, Hamîdüddîn İsrâil b. *eş-Şâfi fi uşûli'd-dîn*. thk. Ekrem Muhammed İsmail. Amman: Dâr'u'n-Nûr, 2021.
- Dümrük el-Hanefî, İsrâil b. *eş-Şâfi fi uşûli'd-dîn*. Mekke: Mektebetü'l-Ḥarâmî'l-Mekkî eş-Şerif, Akâid, 1359, 1a-107b.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Erzurumi, Hüseyin. *el-Münciye 'ani'l-ḥatai'l-vâkı' beyne'n-nâciye ve gayri'n-nâciye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1043, 16b-39a.
- Ess, Josef van. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an Islamischen Häresiographischen Texten*. 2 Cilt. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Fenârî, Mehmed Şâh. *Enmûzecü'l-'Ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2781, 1b-167a.
- Fenârî, Mehmed Şâh. *Enmûzecü'l-'Ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 482, 1b-208b.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Burdur Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Risale 'Tezkiretü'l-Mezâhib'". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1975), 99-141.
- Gezgiç, Cemalettin. *Yusuf el-Kirmastî ve "Risale fi Akaidi'l-Firaki'n-Naciye" Adlı Eserinin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Gömbeyaz, Kadir. "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2012), 7-33.
- Gömbeyaz, Kadir. "Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütakellim Adudüddin el-Îcî". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. ed. Eşref Altaş. 409-428. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

- Harputlu, Ahmet Selim. *Osmanlı Dönemi Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: Ömer Çorumî'nin el-Urvetü'l-Münciye fi'l-Fırkatî'n-Nâciye İsimli Eserinin Edisyon Kritik ve Analizi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hendâvî, Halid Hasan. *Tebyînü'l-meḥârim fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm li-muşannifihî: Sinânüddin Yûsuf b. Mûsâ b. Süleymân b. Abdullah el-Amâsî şeyḫu'l-Harem el-Mekkî el-müteveffâ sene elf li'l-hicre - dirâse ve taḥkîk*. Sudan: Kur'ân-ı Kerim ve İslamî İlimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Hizmetli, Sabri. "Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazade'nin Görüşleri". *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu Tebliğler ve Tartışmalar*. haz. S. Hayri Bolay vd. 123-135. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "el-Maḳâlât fi beyâni ehli'l-bida' ve'l-dalâlât". *Ḥamsu resâil fi'l-fıraḳ ve'l-mezâhib*. thk. Seyit Bahcivan. 79-124. Kahire: Dâru's-Selâm, 1425/2005.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Ḥamsu resâil fi'l-fıraḳ ve'l-mezâhib*. thk. Seyit Bahcivan. Kahire: Dâru's-Selâm, 1425/2005.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "Risâle fi beyâni'l-fıraḳı'd-ḳâlle". *Ḥamsu resâil fi'l-fıraḳ ve'l-mezâhib*. thk. Seyit Bahcivan. 163-192. Kahire: Dâru's-Selâm, 1425/2005.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "Risâle fi tafşîli'l-fıraḳı'l-İslâmiyye". *Ḥamsu resâil fi'l-fıraḳ ve'l-mezâhib*. thk. Seyit Bahcivan. 125-161. Kahire: Dâru's-Selâm, 1425/2005.
- İbn Tolun, Şemseddin. *Kitâbü'l-Ġurafi'l-aliyye fi terâcimi müteaḥḫiri'l-Ḥanefiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1924, 1b-368b.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1403/1983.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḫbâri men zeheb*. thk. Mahmûd Arnâvût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1406/1986.
- İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İlhan, Avni. "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi (Tuhfetü'l-Müsterşidin fi Beyâni Fırakı Mezâhibi'l-Müslimîn)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 173-215.
- İsmail, Ekrem Muhammed, "Muḳaddime", eṣ-Şâfi fi uşûli'd-dîn, mlf. Hamîdüddin İsrâil b. Dümruk, 5-18. Amman: Dâru'n-Nûr, 2021.
- İsmail Paşa, Babanzâde Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-muşannifin*. haz. Kilisli Rifat Bilge vd. 2 Cilt. İstanbul: Maârif Basımevi, 1955.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vuşûl ilâ tabakâti'l-fuḫûl*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 6 Cilt. İstanbul: Merkezü'l-ebhâs li't-târih ve'l-fünûn ve's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010.
- Kaylı, Ahmet. *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kemalpaşazâde (Hatalı), Şemseddin Ahmed. *Risâle fi beyâni'l-fıraḳı'd-ḳâlle*. Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, 4711/4, 15a-16a.
- Kemalpaşazâde (Hatalı), Şemseddin Ahmed. *Risâle fi beyâni'l-fıraḳı'd-ḳâlle*. Amasya: Amasya Kütüphanesi, 577/2, 86b-89b.
- Kemalpaşazâde (Hatalı), Şemseddin Ahmed. *Risâle fi beyâni'l-fıraḳı'd-ḳâlle*. Amasya: Amasya Kütüphanesi, 1147/2, 34b-38a.
- Kemalpaşazâde (Hatalı), Şemseddin Ahmed. *Risâle fi beyâni'l-fıraḳı'd-ḳâlle*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1767/6, 48b-50a.
- Kemalpaşazâde (Hatalı), Şemseddin Ahmed. *Risâle fi beyâni'l-fıraḳı'd-ḳâlle*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1533/7, 116a-116b.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Hâzihi'r-risâle Fıraḳı'd-ḳâlle li İbn Kemâl Paşa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3796/28, 94b-95a.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Risâle li İbn Kemâlpaşazâde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3711/20, 114b-116a.

- Kirmânî, Şemsüddin Muhammed. *el-Kevâsif şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1684, 2a-291a.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi-I*. haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz. 1/391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kümillâî, Muhammed Hıfzurrahman b. Muhibburrahman. *el-Büdûru'l-mağıyye fi terâcimi'l-Ĥanefiyye*. 23 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâlih, 1439/2018.
- Lewinstein, Keith. "Notes on Eastern Ĥanafite Heresiography". *Journal of the American Oriental Society* 114/4 (1994), 583-598.
- Lewinstein, Keith. *Studies in Islamic Heresiography: The Khawârîj in Two Fıraq Traditions*. New Jersey: Princeton University, Department of Near Eastern Studies, Doktora Tezi, 1989.
- Lütfi Paşa. *Ĥayât-ı Ebedî*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 257/2, 53b-114a.
- Lütfi Paşa. *Kitab-ı Hayat-ı ebedî*. Princeton: Princeton University Library, Special Collections, 1631/1, 1b-43b.
- Lütfi Paşa. *Risâle-i Fırağ-ı dâlle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2195, 109-122b.
- Lütfi Paşa. *Risâle-i Fırağ-ı dâlle*. Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, 1023/2, 23b-40a.
- Lütfi Paşa. *Zübdetü'l-mesâil*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 1985, 1b-239a.
- Lütfi Paşa. *Zübdetü'l-mesâil*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 8909, 1b-215b.
- Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Me'âş, Leyla Muhammed. *Tebyînü'l-meĥârim li'l-imâm Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî el-vâ'izi'l-Ĥanefî (t. 1000/1592): dirâse ve taĥkîk*. Cezayir: Oran Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Mehmed Tahir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Memiş, Ümmügölsün. *Derviş Ahmet'in Mir'atu'l-Akaid İsimli Eseri ve İman, Allah'ın Sıfatları ve Kulların Fiilleri Konularındaki Görüşlerinin Neseî ve Sabunî'nin Görüşleriyle Karşılaştırılması*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Mergen, Faruk. *İbn Kemal Paşa'nın "Risâle Li Hakkî'z-Zenâdika" Adlı Eseri Bağlamında Râfıza ve Zındıklara İlişkin Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Neseî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl. *Kitâbü'r-redd 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'd-dâlle*. thk. Seyit Bahçıvan. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Nûh b. Mustafa. *Tercüme-i Milel ve Nihâl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1846.
- Nûh b. Mustafa. *Tercüme-i Milel ve Nihâl*. Mısır: Matbaatü Mısri'l-Mahrûse, 1847.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17 Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Öge, Furkan Ramazan. *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Önal, Recep. "İmam Birgivi'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2404-2437.
- Öztürk, İsmail. *Lütfi Paşa'nın İtikadî Görüşleri ve 73 Fırka: Hayat-ı Ebedî Örneği*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Râzî, Fahreddin. *Ĥadâiku'l-envâr fi ĥakâiki'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1131, 1b-168b.
- Ritter, Hellmut. "Philologika: III - Muhammedanische Häresiographien". *Der Islam* 18 (1929), 34-55.
- Sancaklı, Salim. "Yusuf Sinânüddîn Amâsî (ö. 1000/1592) ve İtikadî Fırkalara Bakışı/Tenkidi - (Tebyînu'l-Meĥârim Kitabı Bağlamında)". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şuayip Özdemir-Ayşegül Gün. 1/515-522. Ankara: Başkent Klîşe ve Matbaacılık, 2017.
- Şafir, Nir. "How to Read Heresy in the Ottoman World". *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire c. 1450-c. 1750*. ed. Tijana Krstić-Derin Terzioğlu. 196-231. Boston: Brill, 2020.

- Sıġnâkî, Hüsâmeddîn b. Ali. *Dâmiġatü'l-mübtedî'in ve nâşiratü'l-mühtedîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hz. Halid, 153, 1b-36a.
- Sıġnâkî, Hüsâmeddîn b. Ali. *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 309, 1b-174b.
- Sînôbî, Nebî b. Turhân. *Ĥayâtü'l-Ķulûb*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 718, 1b-448a.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şahin, Oġuzhan. "Sofyalı Bâli'nin Dört Şeyhe Dair İstihbârî Bir Mektubu". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 4/8 (2018), 37-64.
- Tabakoġlu, Mehmet. *Nureddinzade, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tan, Muzaffer. "Geç Dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneġi Baġlamında Bir Risale: 'el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât'". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 181-202.
- Tan, Muzaffer. "Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneġi Baġlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 121-152. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000972
- Tietze, Andreas. "Sheykh Bâli Efendi's-Report on The Followers of Sheykh Bedreddîn". *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988), 115-122.
- Timur, İhsan. *Gaznevî'nin Usûlu'd-Dîn Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısından Deġerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ya'kûb b. Abdüllatif. *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. haz. Halil İbrahim Bulut vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Yakub b. Abdüllatif. *İslâm'da Fırkalar*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 854, 1b-292a.
- Yasar, Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. ed. Songül Keçeci Kurt vd. haz. Turan Açık, İbrahim Serbestoġlu. 12 Cilt. Amasya: Kültür Yayınları, 2022.
- Yılmaz, Ali Tark Ziyat. *Mâtürîdî Âlimlerden Sıġnâkî'nin (ö. 714/1314) et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlahiyyat Konularının Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yûsuf Sinânüddîn Amâsî. *Tebyînü'l-Mehârim*. Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 1346, 595.
- Collective Volume with Texts in Turkish and Arabic (1-10) : al-Qasida al-Lamiyya fil-Tawhid : and Other Texts*. Leiden: Leiden University, y.y., 78a-151b.
- Dâmiġatü'l-mübtedî'in*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2913/1, 1b-10a.
- eş-Şâfi fî uşûli'd-dîn*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1344, 1a-65b.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) Kur'ân Yorum Metodolojisi ve Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. Yüzyılın İlk Çeyreği) Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Abū al-Hasan al-‘Âmirī's (d. 381/992) Qur'ānic Interpretation Methodology and its Evaluation within the Framework of the Views of Rāghib al-Isfahānī (d. first quarter of the V./XI. Century)

Burhan ÇONKOR

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Çankırı, Türkiye

bconkor@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8285-7969>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.01.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 02.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Çonkor, Burhan. "Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) Kur'ân Yorum Metodolojisi ve Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. Yüzyılın İlk çeyreği) Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi-". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 47-66. <https://doi.org/10.14395/hid.1419600>.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī's (d. 381/992) Qur'ānic Interpretation Methodology and its Evaluation within the Framework of the Views of Rāghib al-Isfahānī (d. first quarter of the V./XI. Century)

Abstract

Efforts to understand the Qur'an's messages correctly began with the first addressees. The first examples of tafsir emerged with the questions that the Companions or non-Muslim addressees asked the Prophet from time to time, and this practice also set an example for the ummah. In addition, the Prophet's prayers and encouragements in the case of Ibn Abbas served as a source for tafsir activities. As Islam spread beyond the Arab geography, the need for tafsir increased even more, and in parallel with this, the number and diversity of exegetical activities began to increase. Over time, tafsir works emerged in line with the needs of the addressees and specific to the periods. In addition to the differences in the works, another common disagreement among the scholars who endeavored in the field of tafsir was the meaning of the concepts of tafsir and ta'wīl. This dispute, which has remained up to date to a certain extent until today, was partially separated by al-Māturīdī's definition and then carried one step further with Rāghib al-Isfahānī's classification, which is considered more systematic. However, it is not possible to say that both al-Māturīdī's definitions and al-Isfahānī's classification completely eliminated the aforementioned controversy. It will be seen that the aforementioned definitions and the examples given in this direction are far from clearly distinguishing between these two concepts, which is why the debates continue. Aside from the technical part of the issue, although there seems to be a general acceptance, there are also parts that are historically unclear. For example, al-Māturīdī's use of the word *gīla* in these definitions, which he put forward for the first time, and his referring to an earlier time and people has led to a dispute about the attribution of the aforementioned views to him, and this issue is also addressed in our study. Another issue is the belief that Rāghib al-Isfahānī was the first author to systematize the concepts of tafsir and ta'wīl. Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī, who died in 381/992 AH, twenty years before al-Isfahānī, and who was also a philosopher, made the aforementioned classification before al-Isfahānī. The similarity between al-Isfahānī's and al-ʿĀmirī's classifications as a result of this classification and the comparisons we have made in detail in our study makes it necessary to reconsider this opinion formed over time. The fact that the parts of the two works other than the aforementioned subject have very different contents shows the privileges of both authors. One of the differences between the two authors is the language and style they use. Although they used the same or similar concepts from time to time, it is seen that al-ʿĀmirī's expressions are more philosophical in formation, while al-Isfahānī uses the terminology of Islamic sciences. However, in addition to the similarity in both classifications regarding the methodology of Qur'anic interpretation, the similarity in the words and phrases used from time to time reveals the interaction between the two authors/works. Accordingly, al-ʿĀmirī historically reveals the conceptual systematics of tafsir and ta'wīl earlier than al-Isfahānī, and by including the types of tafsir and ta'wīl, he prompts us to rethink this general acceptance. These results suggest a common content of the two works, but also suggest that there may have been a common source from which they drew. Although al-Māturīdī did not make a similar classification, his use of the word *gīla* can be seen as another evidence for the existence of a historically earlier source. It is certain that further studies in this direction will yield clearer results regarding both the stylistic distinctions of the concepts of tafsir and ta'wīl and the contributions of the authors to the field.

Keywords: Tafsir, Ta'wīl, al-Isfahānī, al-ʿĀmirī, al-irshād.

Ebü'l-Hasan el-Āmirî'nin (ö. 381/992) Kur'ân Yorum Metodolojisi ve Râğib el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği) Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Öz

Kur'ân'ın mesajlarını doğru anlama amacına yönelik çabalar, ilk muhataplarla birlikte görülmeye başlamıştır. Sahabenin ya da gayri Müslim muhatapların zaman zaman Hz. Peygamber'e sorduğu sorularla tefsirin ilk örnekleri ortaya çıkmış, bu uygulama aynı zamanda ümmet için bir örneklik teşkil etmiştir. İlave olarak Hz. Peygamber'in İbn Abbas özelinde yaptığı dua ve teşviklerin de tefsir faaliyetlerine etkisi olmuştur. İslam'ın, Arap coğrafyasının dışına taşmasıyla birlikte, tefsire olan ihtiyaç daha da artmış, buna paralel olarak tefsir faaliyetlerinde de sayı ve çeşitlilik görülmeye başlamıştır. Zaman içerisinde muhatapların ihtiyaçları doğrultusunda gelişen ve dönemlerin özelliklerini yansıtan tefsir çalışmaları ortaya çıkmıştır. Ortaya konulan eserlerdeki yorum farklılıklarına ilave olarak, tefsir konusunda çaba sarf eden âlimler arasında diğer bir ihtilaf da tefsir ve te'wīl kavramlarının ifade ettikleri manalardır. Günümüze kadar belli ölçüde güncelliğini korumuş olan bu ihtilaf, Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu tanımla kısmen ayrıştırılmış sonrasında ise Râğib el-İsfahânî'nin daha sistematik kabul edilen tasnifiyle bir adım daha ileri taşınmıştır. Ancak gerek Mâtürîdî'nin eserinde ortaya koyduğu tanımların, gerekse de İsfahânî'nin yaptığı tasnifin, mezkûr ihtilafı tamamen ortadan kaldırdığını söylemek mümkün değildir. Zira bahsi geçen tanımlar ve bu doğrultuda verilen örneklerin bu iki kavramı net olarak birbirinden ayırmaktan uzak olduğu, bu nedenle de tartışmaların devam ettiği görülecektir. Konunun teknik kısmı bir yana, her ne kadar genel bir kabul oluşmuş görünse de, tarihi açıdan net olmayan kısımları da

söz konusudur. Örneğin Mâtürîdî'nin ilk defa ortaya koyduğu bu tanımları *kîle* lafzıyla vererek daha önceki bir zamana ve kişilere işaret etmesi, bahsi geçen görüşlerin ona aidiyeti konusunda da ihtilafa yol açmıştır ki çalışmamızda bu konuya da değinilmiştir. Diğer bir husus da tefsir ve te'vîl kavramlarını sistematize eden ilk müellifin Râgıb el-İsfahânî olduğuna dair yerleşik kanaate muhalif olarak, hicri 381/992'de yani İsfahânî'den yaklaşık yirmi yıl kadar önce vefat eden Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin, bahsi geçen tasnifi İsfahânî'den daha önce yapmış olmasıdır. Çalışmamızda detaylı olarak yer verdiğimiz bu tasnif ve yapılan karşılaştırmalar neticesinde İsfahânî ile Âmirî'nin tasnifleri arasında ortaya çıkan benzerlik zaman içerisinde oluşan bu kanaatin yeniden düşünülmesini gerekli kılmaktadır. İki eserin, mezkûr konu dışındaki kısımlarının birbirinden çok farklı içeriğe sahip olması, her iki müellifin ayrıcalıklarını göstermektedir. Yine iki müellif arasında görülen farklardan birisi de kullandıkları dil ve üsluptur. Her ne kadar zaman zaman aynı ya da benzer kavramlar kullanmış olsalar da Âmirî'nin ifadelerinin daha felsefi bir formasyonda olduğu, İsfahânî'nin ise daha çok İslamî ilimler terminolojisini kullandığı görülmektedir. Ancak Kur'ân yorum metodolojisine dair her iki tasnifteki benzerliğe ilave olarak zaman zaman kullanılan kelime ve cümlelerde karşılaşılan benzerlik de iki müellif/eser arasındaki etkileşimi ortaya koymaktadır. Buna göre Âmirî, tefsir ve te'vîl lafızlarının kavramsal sistematiğini tarihsel olarak İsfahânî'den önce ortaya koyup te'vîlin çeşitlerine yer vererek bu genel kabul üzerinde yeniden düşünmeye sevk etmektedir. Elde edilen bu sonuçlar, iki eserin ortak içeriğini ifade etmekle beraber, istifade ettikleri ortak bir kaynağın olabileceğini de akla getirmektedir. Mâtürîdî benzer bir tasnif yapmamış olsa da onun kullandığı *kîle* lafzı, tarihsel olarak daha önceki bir kaynağın varlığına dair diğer bir kanıt olarak da görülebilir. Bu doğrultuda yapılacak yeni çalışmalarla, hem tefsir-te'vîl kavramlarının istilâhî ayırımlarına hem de müelliflerin alana katkılarına dair daha net sonuçların elde edileceği muhakkaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Te'vîl, İsfahânî, Âmirî, el-irşâd.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte değişen şartlar nedeniyle daha çok ön plana çıkan Kur'ân'ı anlama çabaları, alana dair terminoloji ve metodolojilerin de zaman içerisinde oluşmasını beraberinde getirmiştir. Kur'ân'ın anlaşılması ya da bu doğrultudaki çabalar denildiğinde ilk akla gelen iki terim şüphesiz tefsîr ve te'vîl kavramlarıdır. Kur'ân'dan bağımsız olarak Arap dilinde hâlihazırda mevcut olan bu iki kavram, Kur'ân'la bağlantılı olarak kullanılmaya başlanmasından itibaren özel bir önem kazanmış, zaman içerisinde de kavramsal bir yapıya kavuşmuştur. Ancak alana ait iki terim olmasına rağmen risalet döneminden günümüze kadar bu iki kavramın tanımlanması konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bahsi geçen iki kavramı birbirinden ayıran tanımlamaların yanında, zaman zaman iki kavramın aynı manada ve birbirinin yerine kullanıldığı da olmuştur. Bu kavramlara yer verip açıklayan eserlerin yanında, zaman içerisinde ilgili kavramları metodolojinin temeline yerleştirmeye çalışarak özel olarak bu kavramları konu edinen çalışmaların da kaleme alındığı olmuştur.

İlk dönemlerden itibaren bahsi geçen iki kavramın hem naslarda hem de Müslümanlar arasında kullanıldığı, zaman içerisinde onları anlamlandırma konusunda ihtilafların bulunduğu görülmektedir. Konuyla ilgili görüşler, sadece tefsir âlimleri arasında cereyan etmemiş, zaman zaman diğer ilim dallarında da konu edilmiştir. İleride daha detaylı değinileceği üzere, Kur'ân ayetlerinin açıklanmasının en genel ifadesi olarak tefsîr kavramının kullanıldığını, farklı yorumlanmakla beraber Kur'ân'ın da işaret ettiği gibi birden fazla mana ihtimali bulunan müteşâbih ayetlerin açıklanmasına dair görüşlerin ise te'vîl kavramı etrafında yoğunlaştığını söylemek mümkündür.¹

Erken dönemde yaşamış ünlü bir İslam filozofu olan Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) de gördüğü lüzum üzerine konuya dâhil olmuş, gerek bu iki kavramın anlam içerikleri ve gerekse Kur'ân yorumuna dair benimsediği metodolojiyi *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd* adlı eserinde ortaya koymuştur. Onu bu alanda özel kılan, bir filozof gözüyle yaptığı değerlendirmelere ilave olarak

¹ İlgili görüşler için bk. Ahmet Küçük, *Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te'vîl Kavramı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 57-63, 67-88.

tefsir ve te'vil kavramlarının terimleşme sürecinde konuya dâhil oluşu ve belki de günümüzde anlaşılan ve kabul edilen şekliyle bu tanımları yapan ilk âlim (veya âlimlerden) oluşudur.

Çalışmamız, Âmirî'nin konuyla ilgili görüşlerinin incelenmesini ve özellikle yaşadığı dönem açısından bu görüşlerinin değerinin, benzer eserlerle karşılaştırılarak ortaya konulmasını amaçlamaktadır. Dolayısıyla konuya, ilgili bütün görüşleri dâhil etmekten ziyade, Âmirî'nin katkısını tespit etmeye gayret edeceğiz. Benzer ya da aynı doğrultuda Âmirî sonrası yapılan diğer çalışmalara da yeri geldikçe doğrudan ya da atıf yapılarak değinilecektir.

1. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992) ve el-İrşâd li-tashîhî'l-i'tikâd isimli Eseri

Müellifin hayatı ve eserleri hakkında daha detaylı çalışmalar yapıldığından, biz burada kısaca tanıtmayı uygun görüyoruz. İbn Sîna'nın (ö. 428/1037) da çağdaşı olan, Nişâbur'da dünyaya gelen ve 381/992'de yine burada vefat eden² Ebü'l-Hasen el-Âmirî, her ne kadar bazı meşhur filozofların gölgesinde kalmış olsa da bir İslam filozofu olarak ün kazanmıştır. Benî Âmir isimli bir Arap kabilesine mensup olan Âmirî'nin babası Ebû Zer Yusuf, Buhâra kadılığı yapmış bir Hanefî fakihî olup aynı zamanda Sâ mânî emîri Nuh b. Nasr'a (ö. 350/961) vezirlik de yapmıştır. Âmirî, başta Nişâbur olmak üzere Rey, Bağdat, Belh, Buhâra gibi şehirlere yolculuk yapmış ve buralarda ilim tahsil etmiştir. Felsefeye olan yatkınlığı sebebiyle "Nişâburlu filozof" olarak anılmıştır. Kindî'nin (ö. 252/866) talebesi olduğu ve Ebû Zeyd el-Belhî'den (ö. 322/934) de ders aldığı bilinmektedir.³ Eserlerinin ve görüşlerinin değerine rağmen vefatından sonra neredeyse unutulup önemsenmemesi, iki büyük İslam filozofu Fârâbî (ö. 339/950) ile İbn Sînâ (ö. 428/1037) arasında yaşamış olmasına bağlanmıştır. Şii olduğuna dair iddialara rağmen, babasının Hanefî fakihî olması, eserlerinde Sünnî düşüncüyü savunması ve Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) övgüyle söz etmesi nedeniyle Sünnî olduğu kanaati daha hâkimdir.⁴ Dönemin siyasi olayları nedeniyle sıkıntılar yaşayan Âmirî, karşılaştığı durumları eserlerinde de zikretmiştir.⁵

Âmirî'nin, çalışmalarında ve görüşlerinde, yaratılış, Allah-âlem ilişkisi, ruh, insan, Allah'ın iradesi ve kader gibi konulara odaklandığı görülmektedir. Kelam, felsefe ve dinler tarihi alanlarını kapsayan geniş bir yelpazeye yayılan görüşleri nedeniyle alanında önemli bir yer işgal etmiştir.⁶ Son dönemde ülkemizde de Âmirî'nin görüşlerinin ve düşünce dünyasının ortaya çıkarılması

² Yakut el-Ĥamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1993), 1/233.

³ Mahmut Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/68-69; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 18-19.

⁴ Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", 3/69. Hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Aydın, "Amiri, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Diyanet İlimi Dergi* 16/3 (1977), 148-154; Hidayet Işık, "Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Açısından Ebu'l-Hasan el-Âmirî", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2009), 260-304; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 17-27.

⁵ Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", 3/69-70. Eserleri ve eserleri üzerinde yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri "Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi"* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003); M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Alem* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017); a.mlf., *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 29-42.

⁶ Onun farklı alanlardaki görüşlerine dair bilimsel yayımlar için bk. Sehbân Halifât, *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve Şezerâtühül-felsefiyye* (Amman: Câmîatü'l-Ürdüniyye, 1988); Hasan Aydın, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 11/33 (2007), 55-66; Işık, "Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Açısından Ebu'l-Hasan el-Âmirî", 260-304; M. Cüneyt Kaya, "Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü's-Seb' Beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015) 1-33; Fatih Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin "Es-Sa'âde ve'l-İs'âd"ındaki Yansımaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 47-89; Ramazan Turan, "X. ve XI. Yüzyılda İslam Felsefesinde Yapılan Adâlet Taksimleri: Fârâbî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh ve Râgıp el-İsfehânî Örneği", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2017), 91-115; Hacer Ergin, "Âmirî'de Ölüm ve Ahiret Düşüncesi", *Journal of Analytic Divinity* 2/2 (2018), 7-17; Ali Arslan, "Bir Filozofun Gözünden Hadis İlimi ve Hadis Âlimleri: Âmirî (ö. 381/992) Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 372-389; Sabri Yılmaz-Ali Kürşat Turgut, "İslam Kelamı ve Felsefesi Açısından Dua: Mâtürîdî ve Âmirî Örneği", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/3 (2021), 1221-1243; Fuat Akpınar-Ahmet Kamil Cihan, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'de İdeal Devlet Tasavvuru", *Bilimname: Düşünce Platformu* 48 (2022), 601-625.

adına önemli sayıda akademik çalışma yapılmaya başlanmıştır.⁷ Çok sayıda eseri bulunan Âmirî'nin bazı eserleri, kendisinin veya diğer bazı müelliflerin atıfta bulunması nedeniyle isim olarak zikredilmekle beraber bir kısmı henüz ilim dünyasına kazandırılmış değildir. Yakın zamana kadar sadece isim olarak bilinen eserleri arasında yer alan *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd* adlı eseri, İngiltere'deki British Library'de (Collection of Oriental Manuscripts, Or. 9840)⁸ bulunmuş ve akademik bir çalışmayla tanıtımı yapılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Âmirî'nin ilgili eseri hakkında M. Cüneyt Kaya tarafından hazırlanan ve İngilizce olarak kaleme alınan makalesi dışında bir çalışma şu an itibarıyla mevcut değildir. Bahsi geçen çalışmada, müellifin bu eserinde yer alan Kur'ân yorumu metodolojisine dair görüşleri ele alınmamış, eserin ana başlıkları ve müellifin felsefi-kelâmî görüşleri üzerinde durulmuştur.⁹

Müellifin bu eseri, adından anlaşılacağı üzere iman konusundaki olası şüphe ve tereddütleri tashih etmek üzere bir rehber olarak düşünülmüş ve bu doğrultuda içerik oluşturulmuştur. 15,5 × 10,5 cm ebatlarında, nesih hattıyla yazılmış 17 satır, 198 varaktan oluşan eserin istinsah tarihi h.1126 / m.1714'tür. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış olup, ilk sayfada eserin ve müellifin ismi zikredilmiştir.

Âmirî bu eserinde, bazı itikâdî şüphelerin giderilmesi, yaratıcıyı bilme, yaratıcının birliğinin kanıtlanması, Allah'ın sıfatları, kutsal kitapları bilmek için gerekli olan şeyler gibi üst başlıklar açarak, ilgili konuları detaylı bir şekilde izah etmektedir.

Müellif, kutsal kitapları bilmek/anlamak üzerine açtığı başlıkta¹⁰ özetle; indirilen/münzel kitaplardaki içeriğin muhataba uygun olması gerektiğinden hareketle, emir ya da haber olabileceğini ifade etmiştir. Müellifin burada yaptığı taksimat, kendisinden yaklaşık yirmi yıl kadar sonra vefat eden Râgıb el-İsfahânî (ö. 400/1010'lu yılların başları)¹¹ tarafından tefsir alanında şöhret bulmuş eseri *Mukaddime*'de benzer şekilde yapılmış, ilâhî hitabın, insanlarınkinden farklı olarak haber, emir ve nehiy içerikli olabileceği, bilgi ya da yardım talebi gibi ifadelerin Kur'ân'daki hitapta söz konusu olamayacağı söylenmiştir. Hemen hemen aynı olan bu yaklaşımda İsfahânî'nin nehyi de bir hitap türü olarak eklediği görülmektedir.¹² İsfahânî'nin bu sınıflamada emir ve nehyi beraber zikretmesinden, Âmirî'nin ise sadece emri esas almasından, her ikisinin de emir ve nehyi aynı tür hitap olarak düşündüklerini anlamak mümkündür.

Müellif, haberin; geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla ilgili olabileceğini ayrıca doğrulama ve yalanlanma ihtimalinin bulunduğunu, emir ifade eden hitapta ise doğrulama ve yalanlama ihtimali olamayacağı gibi sadece gelecek zamanla ilgili olduğunu söylemektedir. İlave olarak

⁷ Örnek olarak bk. Sinan Yılmaz, *Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992)'nin Hikmet Anlayışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 6-28; Mahmut Şımşat, *Âmirî'nin Nübüvvet Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Saliha Kızılkaya, *'Âmirî'de Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Büşra Özkeçeci Bulut, *Fârâbi, İhvân-ı Safâ Ve Âmirî'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması: Siyaset Felsefesi Örneği* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Ali Yılmaz, *Ebü'l Hasan El-Âmirî'nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); İsa Uslu, *Âmirî'nin Nefs Anlayışı ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Fuat Akpınar, *Âmirî'nin Siyaset Felsefesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

⁸ Eserin ilgili nüshasına ulaşmamız konusunda destek olan Yusuf Arıkaner'e teşekkür ederiz.

⁹ Âmirî'nin görüşleri, onun İslâm felsefesi alanındaki yeri ve *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd* adlı eseri hakkında detaylı değerlendirmeler için bk. M. Cüneyt Kaya, "Rectifying Faith" Through Philosophy on al-'Âmirî's al-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd", *Studia Graeco-Arabica* 13 (2023), 163-180.

¹⁰ Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *el-İrşâd li-tashîhi'l-i'tikâd* (İngiltere: British Library Collection of Oriental Manuscripts, Or. 9840), 171a.

¹¹ Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/398; Selim Türcan, "Râgıb el-İsfahânî", *Tarihte Müslümanlar-3*, ed. İrfan Aycan (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 134-137.

¹² Râgıb İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Dâru'd-da'Ve, 1405/1984), 39.

müellif, gerek haberin gerekse de emir hitaplarının faydalarına da değinmiştir.¹³ Neredeyse aynı başlıklarla bu konuların İsfahânî'nin eserinde de bulunduğu, zaman zaman İsfahânî'de daha kısa ve öz bir şekilde ifade edildiği görülmektedir.¹⁴ İsfahânî'den farklı olarak Âmirî, Kur'ân'daki emirlerle alakalı olarak kitap, sünnet, icma ve kıyas delilleri üzerinde de durmuştur.¹⁵

Müellifin Kur'ân yorum metodolojisini ortaya koyan görüşleri, bu ana başlıktaki ilahi hitabın anlaşılmasına engel durumlar ve anlaşılması için gerekli olan tefsir ve te'vîl faaliyetleri hakkındaki görüşleridir. Bahsi geçen anlama sorunlarını; hitab edenden, muhataptan ve hitabın kendisinden kaynaklı sorunlar olmak üzere üçe ayırmaktadır. İlahi hitabın, hitap edeni olan Allah Teâlâ, noksanlardan münezzehtir. Muhatabı ise akıllı insanlar olduğu için muhatabın anlama sorunları bütün insanlara şamil değildir.¹⁶ Âmirî'nin bu tasnifinin de İsfahânî tarafından aynı şekilde ve neredeyse benzer ifadelerle zikredilmiş olduğunu görmekteyiz.¹⁷

Dolayısıyla müellife göre hitap eden ve hitap edilenlerden ziyade hitabın özelliğinden kaynaklı anlama sorunlarından bahsedilebilir. Buna göre hitaptaki anlaşılma, lafızdan, nazımdan (söz dizimden) ya da manadan kaynaklı olmak üzere üçe ayrılır. Lafızdan kaynaklı anlam sorununun lafzın dinleyene garip/yabancı gelmesi ya da garip ifade edilmesi sebebiyle olduğunu, bu durumda o lafzı açık bir şekilde tefsir edecek kişiye ihtiyaç duyulacağını söylemektedir. Lafzın farklı manalara ihtimali olduğunda ise lafzı te'vîl edecek bir kişiye ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.

Nazımdan kaynaklı anlama sorunlarının başında ise mananın kısa ve öz ifade edilmesi, ya da az lafızla çok manaların kastedilmesidir. Bu durumda da şiir ve hitabet bilen âlimlere ihtiyaç duyulmaktadır.

Manalardan kaynaklı anlama sorunlarında ise ince manaların anlaşılması sorunu olabilir. Bu durumda üstün zekâ ve yetenek gerekir. Bazı manaların bilinmesi için de daha önceden başka manaların bilinmesine ihtiyaç duyulabilir. Her iki durumda da cedel ve burhân sanatını bilen âlimlere ihtiyaç vardır.¹⁸ Âmirî'nin kategorize ettiği ve hitaptan kaynaklı sorunlar olarak dile getirdiği hususlar, hitaptaki bir eksiklik ya da kusur sebebiyle değildir. Aksine metnin kendine has edebi üslubu sebebiyledir ki bu durum metnin anlaşılmasını mümkün kılan farklı bilgi ve yeteneklere sahip muhataplara işaret etmektedir. Görüleceği üzere müellif, bahsi geçen anlama sorunlarına getirdiği çözümlerde muhatapta bulunması gereken bilgi ve vasıfları ortaya koyarak, aslında hitaptaki değil muhataptaki eksikliklerin giderilmesi üzerinde durmaktadır. Benzer bakış açısını İsfahânî için de söylemek mümkündür.

Bu değerlendirmelerinin ardından müellif, tefsir, Kur'ân tefsirinde ihtiyaç duyulan şeyler, te'vîl ve kısımları gibi başlıklarda Kur'ân yorum metodolojisini ortaya koymuştur. Asıl konumuz olan bu başlıkları, teker teker ele alarak müellifin görüşünü karşılaştırmalı olarak incelemeye gayret edeceğiz.

2. Tefsir-Te'vîl Kavramlarının Tanımlanması ve Âmirî'nin Konuya Bakışı

Çalışmamızın da konuyla ilgili ihtilafların da asıl merkezi, bu kavramların kök ya da kelime manalarından ziyade ıstılah anlamlarıdır. Klasik ve modern lügatlerde ilgili kavramların içeriğine dâhil olan anlam çeşitliliğinden öte, Kur'ân'daki herhangi bir ayetin açıklanmasını ifade etmek

¹³ Âmirî, *el-İrşâd*, 172a.

¹⁴ Râgib İsfahânî, *Mukaddime*, 42-44.

¹⁵ Âmirî, *el-İrşâd*, 173a-173b.

¹⁶ Âmirî, *el-İrşâd*, 177b.

¹⁷ Bk. Râgib İsfahânî, *Mukaddime*, 39.

¹⁸ Âmirî, *el-İrşâd*, 178a-178b.

üzere bu kavramların ne zaman, kimler tarafından ve hangi farklarla kullanıldığıdır. Tekrara düşmemek adına çalışmamızda ilgili kavramların daha çok terminolojik anlamları hakkındaki değerlendirmeler üzerinde durulacak ve Âmirî'nin katkıları ele alınacaktır.

f-s-r (veya *s-f-r*) kökünden türeyen ve “beyan etmek, ortaya çıkarmak, açıklamak”¹⁹ gibi manalara gelen tefsir ile *e-v-l* kökünden türeyen ve “akıbet, sonuç, bir şeyi aslına ya da manayı olması gereken yere döndürmek, izah etmek”²⁰ gibi manalara gelen te'vil kelimelerine istilâhî hüviyetin ne zaman kazandırıldığı ve bu şekildeki tanımlamanın ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı ihtilâfıdır. Şüphe yok ki bu iki kavram, çeşitli konu ve durumlarla alakalı olarak ilk dönemlerde de kullanılmıştır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda buna dair örnekler üzerinde durulmuş ve her iki kavramın aynı manada kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Örneğin; Hz. Peygamber'in İbn Abbas (ö. 68/687-88) için yaptığı duada geçen te'vil kelimesi ile Ammâr b. Yâsir'in (ö. 37/657), Muâviye (ö. 60/680) taraftarlarına hitaben söylediği ifadelerdeki te'vil kelimesinin tefsir anlamında kullanılması, ilk üç asırda yaşamış bazı âlimlerin, iki kelimenin aynı manada olduğuna dair ifadeleri, yine bu dönemlerde yaşamış bazı âlimlerin eserlerine te'vil, bazılarının da tefsir ismini vermeleri, İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi bazı âlimlerin ise iki eserden birini tefsir, diğerini de te'vil olarak isimlendirmeleri, Taberî'nin (ö. 310/923), eserinde her iki kelimeyi de aynı manada kullanması hatta bab/konu başlıklarında bile bazen te'vil bazen de tefsir ifadesini kullanması örnek olarak zikredilmiştir.²¹ Bunun yanında iki kavramı birbirinden ayıran tanımların daha önceki dönemlerde var olduğunu iddia eden yaklaşımlar ile buna dair deliller ve eleştiriler de söz konusudur.²² Konuyla ilgili deliller bir yana, ilk üç asırda bu kavramların bazı âlimler tarafından farklı manalarda kullanılmış olması, ilgili kavramların terimleştiğine dair delil olamayacağı açıktır. Zira net bir tanımın yapılıp bunun ortak bir kabule konu olması ile bazı âlimlerin farklı ama net olmayan düşüncelerle iki kelime arasında tercihte bulunmuş olmaları ayrı konulardır. Aynı zamanda dilcilerin bu kavramları izahı da önem arz eder. Mesela Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve sonrasında da Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce), te'vilin tanımını yaparken tefsir kavramıyla izah etmeleri, ilk üç asırda bu ayırımın netleşmediğine dair bir örnek olabilir.²³

Buna göre ve eldeki bilgiler ışığında tefsir ve te'vil kavramlarını ilk defa net bir şekilde tanımlayarak ayırımını yapanın İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) olduğuna dair yerleşik kanaate ilave olarak, Mâtürîdî tarafından ortaya konulan bu tanımların, sonrasında Râgıb el-İsfahânî tarafından benimsenerek sistemleştirildiği ve konuya dair sonraki yorumların bunların tekrarı niteliğinde

¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l- 'Ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 2003), 3/321; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâru l'hyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 12/282-283; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâ'cu'l-luğa ve Sihâhu'l- 'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l- 'İlmi lilmelâyin, 1990), 3/345; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 1418/1998), 2/22; Ebu'l Fağl Cemaluddin Muḥammed b. Mükrîm İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994), 5/55.

²⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 1/100; Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, 15/329-330; Cevherî, *es-Sihâh*, 5/313; İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, 11/34.

²¹ İlgili örnekler ve detaylar için bk. Mustafa Öztürk, “Tefsir Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar* 14/1 (2001), 77-89; Şeyma Altay, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımında Dayanak Kabul Ettiği Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1342-1347.

²² Öztürk, “Tefsir Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, 79; Yusuf Işıcık, “Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 13/13 (2002), 19-20; İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 169-171; Veysel Gençil, *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 87-93; Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 347-365; Ahmet Küçük, *Nüzül Döneminden Modern Döneme Te'vil Kavramı*, 67-88.

²³ ... والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه...; bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 1/100; Cevherî, *es-Sihâh*, 3/345.

olduğu da söylenmektedir.²⁴ Ancak birazdan da değinileceği üzere bahsi geçen yerleşik kanaatin tekrar gözden geçirilmesini gerektirecek durumlar söz konusudur.

Bu iki kavram hakkında Mâtürîdî'nin görüşü olarak ifade edilen tanım ve değerlendirme özetle; tefsirin kesin hüküm ifade ettiği ve dolayısıyla da bu tür açıklamaların, ayetin indiği durumu bizzat bilen sahabîlere ait olduğu, tefsirin Allah adına şahadette bulunma gibi kesinlik ifade ettiği, te'vîlin ise ayetin muhtemel manalardan birine yorumlanması²⁵ ve dolayısıyla da kesinlik ifade etmeyip bu tür yorumların fukahâya ait olduğu şeklindedir.²⁶ Buna göre tefsirde tek ve kesin bir sonuçtan bahsedilirken, te'vilde ise birden çok sonuç ihtimali söz konusudur. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır ki o da Mâtürîdî'nin bu tanımlamayı *kîle* lafzıyla yapmış olmasıdır. Bu durumda ilgili tanımlamalar Mâtürîdî'ye ait olmayacağı gibi, tanımlamaların ilk yapıldığı zaman da Mâtürîdî öncesi bir dönem olarak kaydedilmesi gerekecektir.²⁷ Nitekim konuyla ilgili yapılan araştırmalarda Mâtürîdî öncesinde bu iki kavramın farklı ifadelerle de olsa *Te'vîlât*'taki şekliyle ayrıştırılmaya çalışıldığı görülmüştür.²⁸ Örneğin Dilbilimsel tefsirin ilklerinden ve *Tefsîru garîbî'l-Kur'ân* ve *Te'vîlü Müşkilî'l-Kur'ân* adlı eserlerin müellifi İbn Kuteybe de (ö. 276/889) net bir ayırım ortaya koymamakla birlikte tefsiri, Kur'an'ın ilk muhatapları olmalarından kaynaklı özellikleri sebebiyle sahâbe ve tâbiûna hasretmektedir.²⁹ Ancak sahâbenin tefsiri için de te'vîl kavramını kullandığı olmuştur.³⁰ Bu durumda Mâtürîdî tarafından ortaya konulan tanımların İsfahânî tarafından benimsenip sistemleştirildiği şeklindeki kabulün de gözden geçirilmesi uygun olacaktır. Zira net olarak tespit etmek zor olsa da vefat tarihi itibarıyla bu sistematik tasnifin İsfahânî'den önce Ebü'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992) tarafından da yapıldığı görülmektedir.

Çalışma konumuz olan ve İsfahânî'den yaklaşık 20 yıl kadar önce vefat eden Ebü'l-Hasen el-Âmirî de hem tefsiri hem de te'vîli tanımlamıştır. Öyle ki te'vîlin kısımlarına dair detaylı tespitleri meselenin yeniden düşünülmesini gerektirecek kadar önem arz etmektedir. Âmirî, bu iki kavrama dair değerlendirmelerinde tefsiri; lafızdaki gizli mananın ortaya çıkarılması³¹ şeklinde tarif ettikten sonra te'vildeki müşkil lafzın birden fazla sonuç/izah ihtimalinin aksine tefsirin, kapalı olan ifadenin tek bir açıdan izahı olduğu durumlar için kullanıldığını ifade ederek,³² Mâtürîdî'nin yer verdiği tanıma uygun bir tarif yapmaktadır. Ancak Âmirî, tefsiri sahabeye te'vîli de fukahaya hasretme yoluna gitmemiştir. Birazdan ifade edileceği üzere her ikisi için de bazı şartlar öne sürerek bir metodoloji ortaya koymuştur.

İsfahânî ise tefsir ve te'vîlin Mâtürîdî veya Âmirî'de olduğu şekliyle istilâhî tanımlarını yapmaktan öte, kelime manaları ve aralarındaki kullanım farkları üzerinde durmuştur. Örneğin tefsirin

²⁴ Öztürk, "Tefsir Te'vil Karşılığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", 79-80.

²⁵ Onun çağdaşı ve aynı zamanda bir dilci olan Ezherî de benzer bir tanım yapmıştır; bk. Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 12/283.

²⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 1/349. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Celal Kırcı, "Ebû Mansur El-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 281-295; Burhan Baltacı, "Mâtürîdî'nin Tefsir Te'vil Ayırımının İmkânı Üzerine", 4. *Uluslararası Seyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu-Hanefîlik Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 331-337.

²⁷ Bk. Gengil, *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 92.

²⁸ Bu doğrultudaki değerlendirmeler ve ilgili eserler için bk. Enes Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 220-221, 231.

²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkilî'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 34.

³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkilî'l-Kur'ân*, 69, 182, 228. Ayrıca bk. Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 169.

³¹ "إيداء المعنى المستور في اللفظ"; bk. Âmirî, *el-İrşâd*, 179a.

³² Âmirî, *el-İrşâd*, 184a-184b.

te'vîlden genel olduğu, tefsirin lafızlarda te'vîlin ise cümlelerde olduğu, tefsirin garip lafızların açıklaması olduğu şeklinde ayırtırmaya yönelik çıkarımlarda bulunmuştur.³³

3. Âmirî'ye Göre Tefsire İhtiyaç Duyulan Durumlar ve Tefsirde İhtiyaç Duyulan Şeyler

Âmirî'ye göre söz/kavl, hakikatte, söyleyen kişinin, ona uygun manalardan birini ifade etmek istediği lafız olduğundan hareketle, bu sözden kastedilen mananın, duyan herkes tarafından anlaşılması ve harici bir açıklayıcıya ihtiyaç duyulmaması esastır. Ancak yukarıda zikrettiği gerekçeler (الآفات العارضة) nedeniyle mananın izah edilmesi gerekebilir ve bu izah ya tefsir ya da te'vîl yöntemiyle yapılır.³⁴

Tefsiri, hakikatte lafızdaki gizli mananın ortaya çıkarılması olarak tarif eden Âmirî, duyanları, tefsirini yapacak kimselere muhtaç bırakan, anlaşılmayan ve hitaba ait özelliklerden kaynaklı lafızları üçe ayırmaktadır. Müellif konuyla ilgili örneklere de yer vermekle beraber, bunların üzerinde detaylı durmaz. Buna göre lafız için şu ihtimaller söz konusudur;

1. Az bilinen (*garîb*) kelimelerden olur ve onun yerine bilinen kelimelerle tefsir edilir. Müellif konuya dair örnekler için, bu amaçla yazılmış *Garîbû'l-Kur'ân* literatürünü işaret etmiştir.

2. Farklı manalara delalet eden (neye delalet ettiği anlaşılmayan mübhem) belirsiz kavramlardan olur ve onların yerine manası açık/şerhedilmiş kavramlarla tefsir edilir. Konuyla ilgili verdiği ilk örnekte, Muhammed Sûresi'nde geçen "فَأُولَىٰ لَهُمْ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ"³⁵ ifadelerine vurgu yapmaktadır. Nitekim müfessirler hem bu kavramları izah ederken hem de önceki ayetle irtibatını kurarken aralarında ihtilaflar ortaya çıkmıştır.³⁶ Diğer örnekte ise Furkân sûresindeki "قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي أَوْلَىٰ" ayeti zikredilmiş olup, bu ayette gerek *a-b-e* fiilinden kastedilen mana gerekse de ayetin genelinden anlaşılan mana açısından ihtilaf söz konusu olmuştur.³⁸

3. Birden çok manayı barındıran kısa/mücmel ifadelerden kaynaklanır ve onun yerine mufassal kavramlarla tefsir edilir. Âmirî, tefsire ihtiyaç duyan bu tür lafızların her biri için Arap şiiri ve emsâlden de örnekler vermiştir.³⁹ Kur'ân'dan verdiği örneklerden ilki, cahiliye dönemi Arapların putlar için çeşitli gerekçelerle serbest bıraktıkları hayvanlardan bahsedilen "مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ"⁴⁰ ayetidir.⁴¹ Diğerisi ise haram aylar konusunda takvime müdahalelerde bulunma şeklinde özetleyebileceğimiz *nes*⁴² kelimesinin geçtiği Tevbe sûresi'ndeki "إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ"⁴³ ayetidir. Bu ayetin tefsiri konusunda da aynı şekilde ihtilaflar söz konusudur.⁴⁴

Oldukça sistemli bir yol izleyen Âmirî, bu üç yönden manalarda ortaya çıkan kapalılığı gidermek için altı sanat (الصناعات الستة) zikretmiştir. Bunlar; luğat, nahiv, hitâbet, şiir, cedel ve burhân'dır.

³³ Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 47-48; krş. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1422), 99, 636.

³⁴ Âmirî, *el-İrşâd*, 178b.

³⁵ Muhammed 47/20-21.

³⁶ Bk. Ebû Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî-İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1965), 16/244.

³⁷ el-Furkân 25/77.

³⁸ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'İrâbuhû*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/78-79; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/84-86.

³⁹ Âmirî, *el-İrşâd*, 178b-179b.

⁴⁰ el-Mâide 5/103.

⁴¹ Ayette ifade edilen kavramlarla alakalı farklı görüş ve değerlendirmeler için bk. Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessetü'r-risâle, 1420/1999), 11/116-136.

⁴² Bk. Mustafa Fayda, "Nesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/578-579.

⁴³ et-Tevbe 9/37.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/243-250; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 2/270.

Ancak Âmirî, bu altı sanatta mahir olan kişinin, tefsire de tam hâkim olacağını düşünmenin hata olduğunu söyler.⁴⁵ Ona göre bu altı sanatı bir araya getiren, bunları düzenleyen ve tamamlayan üst bir sanat/yöntem daha vardır ki bu, ayette zikredilen ve şer'î, aklî, ilâhî, beşerî, tabii ve iktisâbî olarak vasıflanan hikmet sanatı/yöntemidir. Ayette bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

O, hikmeti dilediğine verir ve hikmet kime verilirse o kimseye pek çok hayır verilmiş olur. Bunu ise ancak akıl sahipleri anlarlar.⁴⁶

Âmirî, bahsettiği altı ilmi kuşatıcı olan hikmet sanatını; hakikatte kulların ve memleketlerin maslahatlarının ve Allah'ın, süfli ve ulvi âlemlerdeki hükmünün sonuçlarının idraki için tayin edilen bir meleke olarak ifade eder.⁴⁷ Ona göre insan, kutsal kitaplardaki hakikatlerin hepsini kâmilene kuşatamaz. Ancak ilmen ve amelen ilahi hikmetleri kuşatmak için gerekli görülen diğer mücerred sanatlarla, ilahi sanatlar olan luğat, edebiyat ve mantığı bir araya getirmek gerekir. Bu yedi (mücerred) sanattaki başarısı oranında Allah'ın kitabındaki manalara vukufiyetindeki kemali gerçekleşir. Böylece o, önceki münzel kitapları nesheden Kur'an'daki hakikatler, her ilmin ve nice kaynağın cevabı, her marifetin kaynağı, her hikmetin bulunduğu yer ona aşikâr olur. Dahası o, وَلَا رَظْبٍ وَلَا بَابِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ / “Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”⁴⁸ ayetinden hareketle onun doğruluğundan ve sıhhatinden emin olur.⁴⁹

Âmirî, sanat olarak isimlendirdiği ve sıraladığı bu yedi ilmi, tefsir için zorunlu görmekte, duruma ve ihtiyaca göre bunlara başvurulması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre bahsi geçen bu yöntemler temelinde oluşmuş ve dini geleneğimizde hali hazırda var olan yöntemler de vardır. O, bunları da şu şekilde ifade etmektedir:

Sahih din mensuplarının ve özellikle de Müslümanların ortaya koyduğu, bilinen üç sanat/yöntem vardır ki bunlar; hadisçilerin yöntemi, kalamcılarının (akli) yöntemi ve fakihlerin (akıl ve his arasında ortak) yöntemidir.

Bu üç yöntemin tahsilinde zaruret mesabesinde olan ve bu üçünden hareketle akılla ortaya çıkarılmış olan üç yöntem daha vardır:

1. Luğatçilerin yöntemi olarak bilinen, Arapça ve i'râb. Bu, hadisçilerin yöntemini tahsil etmek için öncelikli aletlerdir.
2. Ediplerin yöntemi olarak bilinen, hitabet ve şiir. Bu, fakihlerin yöntemini iyi bilmek için öncelikli aletlerdir.
3. Mantıkçıların yöntemi olarak bilinen, Cedel ve Burhân. Bu, kalamcılarının yöntemini iyi bilmek için öncelikli aletlerdir.

Âmirî, zikri geçen ilimleri hâiz olmadan hareket edenler hakkında sert bir eleştiride bulunmaktadır. Ona göre, lüğatçilerin yöntemini bilmeden konuşan hadisçi, ebter muhaddis; edebi yönetime hâkim olmadan konuşan fakih, ebter fakih; mantık sanatını bilmeden konuşan kalamcı da ebter kalamcıdır.⁵⁰

⁴⁵ Âmirî, *el-İrşâd*, 179a.

⁴⁶ el-Bakara 2/269.

⁴⁷ Âmirî, *el-İrşâd*, 181a.

⁴⁸ el-En'âm 6/59.

⁴⁹ Âmirî, *el-İrşâd*, 180b-181b.

⁵⁰ Âmirî, *el-İrşâd*, 179a-180b.

Yaptığı bu taksimat dikkate alındığında müellif, saydığı yedi çeşit ilmi/sanatı bir bütün olarak görmektedir. Hadisçiler, fukahâ veya kelimcilerin hâlihazırda bilinen yöntemlerinden bahsederken bu yöntemlerle bağlantı kurduğu ilimler ise öncelikli ilimler kategorisinde gördüğü ilimlerdir. Söz gelimi fakihler için zikrettiği hitabet ve şiir, öncelikli olmakla beraber, saydığı yedi ilmin tamamı onlar için de aslında gereklidir.

4. Tefsirin Kaynağı/Meşrûiyeti

Müellif, Kur'ân ayetleri üzerinde düşünme ve yorum yapma, özellikle de müşkil ayetlerin tefsiri üzerinde yoğunlaşan tartışmalara da kısaca değinerek kendi değerlendirmelerine yer vermiştir. Ümmet içerisinde bu konuda öne çıkan iki yaklaşımı ve delilleri zikretmiş sonrasında da kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Buna göre; tefsircilerden bazıları, insan, akıllı ve mümeyyiz de olsa lügati de bilse geniş bilgiye de sahip olsa, dini hükümler konusunda Kur'ân tefsirinde, peygamberin kendisinden ya da ashabından nakledilen sahih haberde rivayet edilen sınırı aşmasının caiz olmadığını ve buna dair Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadisi delil getirdiklerini ifade etmiştir: *من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار* / "Kim kendi görüşüne dayanarak Kur'ân'ı tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın."⁵¹

Diğer bazı alimler ise; tefsirin sahih akıllara havale edildiğini, bu insanların, Kur'ân manalarından anladıklarını en kapsamlı şekilde açıklama konusunda her birinin tam bir otorite olduklarını söylemişlerdir. Bu görüşlerine dair de şu ayeti delil getirmişlerdir:⁵² *كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ لِيُنذِرَ لَكَ مَبْرَكٌ لِيُنذِرُوا آيَاتِهِ* / "Bu (Kur'ân), ayetlerini düşünmeleri ve akıl sahiplerinin öğüt almaları için sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır."⁵³

Âmirî hem bu iki görüşü değerlendirmiş hem de zikredilen rivayete açıklık getirmiştir. Buna göre süreç içerisinde gelişen bu iki yaklaşım gerçekte ifrat ve tefrit sınırlarındadır. Zira insan her ne zaman Kur'ân bilgisini sahabeden menkul rivayetlerle sınırlarsa ihtiyaç duyduğu şeylerin çoğundan kendini mahrum etmiş olur. Aynı şekilde akıl sahiplerinden her kim de aklının/görüşünün zahirince hükmederse Kur'ân'ın şanına en büyük lekeyi getirmeye maruz bırakmış olur. O halde tefsir yöntemi konusunda en doğru görüş, bu iki görüşün ortasında bir yol izlemektir. O da tefsir yapacak kişinin, akıl sahibi, sağlam akıl ve sağlıklı görüşle birlikte bahsi geçen yedi sanat konusunda derinleşmiş kimselerden olmasıdır. Bununla birlikte, seleften gelen haberleri bilmesi ve onlarla görüşünü destekleyebilmesi gerekir. Bazen ihtiyaç duyduğu manaların inceliklerini tespit etme konusunda bahsi geçen sanatların kuralları ona destek olur. Bu rivayetlerden habersiz ve adı geçen sanatların kurallarını da bilmeyen kimsenin, kendini yukarıda yer verilen ayet-i kerimede⁵⁴ zikri geçen kimselerden sayma hakkı yoktur. Buna rağmen kendini o kimselerden sayıp tefsir yaparsa işte o zaman kendi hevasıyla tefsir yapmış olur.⁵⁵

Sayılan alet ilimleri kendisinde yeterince bulunan ve bu ilimlerle kendisinde ihtiyat kuvveti oluşmuş kimse, ki bu bir belirtidir/ölçüdür, tefsirde ihtiyat ve temkinli olmaya daha yakın, aşırıya gitme ve yanlışa dalmaya daha uzaktır. Seleften basiret sahiplerine ve onlardan kendisine ulaşan rivayetlere hüsnü zanla yaklaşmaya daha meyillidir. Her durumda, yani doğru yapmadığı zaman

⁵¹ Ebû İsa Muhammed Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1964), "Tefsir", 1; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. es-Seyyid Ebu'l-Muâti en-Nûrî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), 1/269.

⁵² Âmirî, *el-İrşâd*, 181b.

⁵³ Sa'd 38/29.

⁵⁴ Sa'd 38/29.

⁵⁵ Âmirî, *el-İrşâd*, 182a.

önemsemeyip ciddiye almamaktan, doğru yaptığında ise kibirlenmekten Allah'a sığınır. Bütün hayırlara ulaştırmanın Allah, gücün de onun yardımıyla olduğunun bilincinde olur.⁵⁶

Benzer içerik ve örneklerle konuyu ele alan İsfahânî ise tefsir yapacak kişinin bilmesi gereken ilimleri on maddede sıralamıştır. Bu ilimleri bilerek tefsir yapan kişinin, hevasına göre tefsir yapan kimselerden olmayacağını söylemektedir ki bu ilimler: lügat, istikâk, nahv, kıraat, siyer, hadis, usûlü'l-fıkıh, ilmü'l-ahkâm, ilmü'l-keâm ve ilmü'l-mevhibedir.⁵⁷ Her iki müellifin de aynı mantıkla konuyu ele aldıkları hatta aynı örnekleri verdiği görülmekle beraber, müfessir için gereken ilimler konusunda farklı tasnif yaptıkları anlaşılmaktadır. Âmirî'nin, bütün ilimleri kuşatıcı olarak nitelendirdiği hikmet, İsfahânî'de ilmü'l-mevhibe adıyla yer almaktadır ki kaynağının ilâhî olması açısından bakıldığında aynı şeyi kastettikleri anlaşılmaktadır.

5. Te'vîl, Mahiyeti ve Gerekliliği

Müellif bu başlıkta, önce lafızların ifade ettiği mana çeşitleri hakkında kısa bir bilgi vererek, sözün, aslında farklı şekillerde anlaşılabilmesine dair bir alt yapı oluşturmaktadır. Buradan hareketle de farklı anlaşılacak bu tür durumlarda akli ya da hissi harici delillere başvurmanın zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Bu akli ya da hissi deliller de te'vîl yöntemini gündeme getirmiştir.

Âmirî bu amaçla önce manaları kendi içerisinde; birden çok manayı içine alan umûmî manalar ve birden fazla manaya delaleti olmayan/tek bir manaya delalet eden husûsî manalar şeklinde ikiye ayırır. Ancak umûmî bir mana olan "insanlık" lafzından elde edilen "insan" lafzı bu kapsama dâhil olanların her biri için de kullanılabilir. Fakat bunun tersi yani husûsî lakapların, husûsî manaları kapsayan umûmî manaları ifade etmek için kullanılması söz konusu olmaz. O halde umûmî lakaplar iki şekilde kullanılır: Bazen umûmî bazen de husûsî mana için kullanılabilir. Husûsî lakaplar, husûsî manalardan farklıdır. Zira aynı anlama gelen farklı lafızlar aynı manayı ifade edebileceği gibi bazen de tek lafız, birden fazla manaya da delalet edebilir.⁵⁸

Şüphe yok ki lafız birden fazla manaya gelecek şekilde bulunduğu, o sözü duyanlar veya aktaranlar, konuşanın gerçek maksudını ve neye işaret ettiğini kendi çabalarıyla bilemeyebilirler. Bu ancak akli veya hissi harici bir delille ortaya çıkar. Bunu bir imtihanın gereği olarak gören müellife göre eğer farklı manaları ifade eden müşterek lafızlardan kaynaklı bu kısım olmasaydı, sahih akıllar farklı te'vîllerle imtihan olamazlardı. Sayısız manaları duyup aktaranların anladıklarında da farklılıklar olmazdı.⁵⁹

Bu izahların ardından Âmirî, te'vîl yapmaya ihtiyaç duyulan sebepleri iki başlıkta incelemektedir:

Birincisi, umûmî mana ifade eden lafızların bazen genel bazen de özel manalar için kullanılmasıdır. *Küfür* kelimesinin, bazen mutlak inkâr bazen de yaratıcıyı inkâr anlamında kullanılması veya *iman* lafzının bazen mutlak tasdik, bazen de hak dini tasdik etmek anlamında kullanılması bu duruma örnek olarak verilmiştir.⁶⁰

İkincisi ise müşterek manalı lafızların, farklı manaları ifade etmek üzere kullanılmasıdır. Örneğin *hıdde* (perde, şiddet, seviye vs.) kelimesi bazen kılıcın kını, bazen öfkenin derecesi, bazen de

⁵⁶ Âmirî, *el-İrşâd*, 182b.

⁵⁷ Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 93-97.

⁵⁸ Âmirî, *el-İrşâd*, 182b-183a.

⁵⁹ Âmirî, *el-İrşâd*, 183b.

⁶⁰ Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 48.

anlayış gücü/seviyesi anlamında kullanılır. *Nûr* lafzı da benzer şekilde bazen güneş ışığı, bazen görme gücü, bazen de aklın ışığı manasında kullanılmaktadır.⁶¹

Müellif, her ne kadar te'vîlin gerekçesine iki sebep saysa da te'vîlin ortaya çıktığı üçüncü bir sebep olarak da aynı dinden olanların veya farklı din mensuplarının aralarındaki ihtilafları zikretmektedir. Bu ihtilafların ortaya çıkmasının da dikkate alınmasının da dinî hükümler üzerinde yapılan te'vîllerin gücüyle alakalı olduğunu ifade eder. Örneğin Mezdek'in,⁶² Mecûsî dininin hilafına ortaya koyduğu görüşlerini yerleştirip kabul ettirmesi de Hıristiyanlık dininde ortaya çıkan ayrılıklar da işte bu te'vîl gücü sebebiyledir.⁶³ Eğer onlar bu ihtilafları te'vîl yaparak değil de dinin asıllarına inatla muhalefet ederek ortaya çıkarsalardı Hıristiyanlar onlara engel olur ve istediklerini elde edemezlerdi.⁶⁴

Âmirî, te'vîlin önemine ve gücüne dair görüşlerinin ardından, te'vîl yöntemi konusundaki bilgisizliğin dine en büyük zararı vereceğini, te'vîlin kurallarını bilmenin ise hikmet kapıları için anahtar olduğunu ifade eder. Te'vîl sanatından uzak kalan kimse, zorunlu olarak başkasını taklid etmeye razı olmuştur. Ancak te'vîl yaparken muhkem ayetleri de müteşabih gibi anlayan kimse de karıştırma (kötü) niyeti ortaya koymuş olur. Özetle müellife göre Kur'ân'da muhkem ve müteşabih ayetlerin var olmasının bir hikmeti vardır ve bunlara riayet edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁶⁵

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere müellif, tefsir lafzını, tek bir açıdan izahı olan kapalı kelime/ifade(nin açıklaması), te'vîli ise birden fazla şekilde izah etme yolunun caiz olduğu müşkil lafız (ın açıklaması) olarak ifade etmiştir. Kişi, bu muhtemel farklı manaları bilmediğinde veya bu manalar üzerinde düşünmediğinde reddetmesi (ya da kendisine karşı çıkılması) şaşılacak bir durum değildir.⁶⁶ Âmirî, benzer durumdaki muhataplarla alakalı olarak Kur'ân'da zikredilen şu iki örneğe yer vermektedir: *بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ* / “Bilakis onlar, ilmini kuşatamadıkları ve henüz kendilerine yorumu yapılmamış olan şeyi yalanladılar.”⁶⁷ Diğer bir ayette ise: *وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا* / “Onunla (Kur'ân/imân) doğru yolu bulamadıklarından dolayı “Bu eski bir yalandır.” diyecekler.”⁶⁸ Dolayısıyla inkâra sebep olan şeyin aslında cehalet (doğru te'vîli bilememek) olduğu ifade edilmektedir.

6. Te'vîlin Kısımları

Âmirî, buraya kadar sistematize ettiği başlıklarda hem dil mantığı açısından bilimsel hem de realite olarak aslında te'vîlin kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymaya gayret etmiş daha sonra da te'vîli kendine has bir şekilde kategorize etmiştir. Buna göre, sözün te'vîli ilk aşamada ikiye ayrılmaktadır:

Birincisi, anlaşılabilir ve kabul edilebilir te'vîl anlamındaki *et-te'vîlül-münkâd*; “Söylenildiğinde çirkin olmayan ve erbabını, bu görüşü aktarırken karıştırmaya/aldatmaya sevk etmeyen (sevk etmekten salim olan), lafız dizilimi konusunda ise zikri geçen yedi sanatı bilen herhangi bir âlim tarafından çirkin görülmeyen te'vîldir.”⁶⁹

⁶¹ Âmirî, *el-İrşâd*, 183b.

⁶² Bk. Kenan Has, “Mezdekiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/523-524.

⁶³ Bk. Mehmet Aydın, “Hıristiyanlık/Mezhepler ve Tarikatlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/353-358.

⁶⁴ Âmirî, *el-İrşâd*, 184a.

⁶⁵ Âmirî, *el-İrşâd*, 184a.

⁶⁶ Âmirî, *el-İrşâd*, 184a-184b.

⁶⁷ Yûnus 10/39.

⁶⁸ el-Ahkâf 46/11.

⁶⁹ Âmirî, *el-İrşâd*, 184b.

Müellif münkâd te'vîli üç başlıkta incelemektedir. Buna göre münkâd te'vîli yapan kimselerin, kendi aralarında, Kur'ân ayetlerinin manaları konusunda aslen bir ihtilaf olmadığının düşünülmesi bir hatadır. Çünkü ilimde derinleşmiş kimselerin yaptığı te'vîllerin birbirleri arasında da ihtilaf olur ve bu ihtilaf üç yönden gerçekleşir:

Birincisi, lafzın birden fazla manaya gelmesi (iştirâkü'l-lafz) sebebiyledir. Örneğin; أبصر: hissi idrak veya akli tasavvur anlamında kullanılır. Buna göre, gözlerin Allah'ı göremeyeceğini ifade eden “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ”⁷⁰ ayetini te'vîl edenlerden bazıları “ilmen kuşatamazlar” şeklinde yorumlamışlardır.

İkincisi, ifadedeki söz diziliminden (tıbâu'n-nazm) kaynaklı ihtilaftır. Örneğin; “اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ”⁷¹ ayetindeki istisnânın durumuna dair nahivcilerin ihtilafı buna örnektir. Buna göre; tövbe edip durumlarını düzeltenleri Allah'ın bağışlayacağına dair hükmün, matuf-u aleyh üzerine sınırlandırılarak, istisna öncesinde bahsedilen; iffetli kadınlara iftira atan kimselerle sınırlı olduğu anlaşılacağı gibi, bütün günahları kapsadığı şeklinde umûmî bir hüküm olarak da düşünülebilir.

Üçüncüsü ise manadaki kapalılık (ğumûzu'l-ma'nâ) sebebiyle ortaya çıkan ihtilaftır. “وَإِنْ عَزَمُوا”⁷² ayetindeki gibi çoğunlukla kısa veciz lafızlarda olur.⁷³ Eşlerinden uzak kalmak amacıyla yemin (ilâ)⁷⁴ edenlerden bahseden ayet-i kerimedeki “talak” lafzının bizzat boşama veya yemin ederek boşamayı kastetme şeklinde anlaşılması⁷⁵ bu tür durumlara örnek olarak verilmiştir.

Münkâd te'vîl, bu bağlamda geliştirilen alt başlıklar açısından değerlendirildiğinde İsfahânî ile Âmirî arasında tam bir benzerlik olduğu anlaşılmaktadır. Zira hem başlıklar hem de verilen örnekler aynıdır.⁷⁶

Te'vîlin ikinci çeşidi olan, yanlış anlaşılan ve kabul edilemez te'vîl anlamındaki *et-te'vîlü'l-müstekreh*; “İfade edildiğinde çirkin ve erbabını, bu görüşü aktarırken karıştırmaya/aldatmaya sevk eden te'vîldir.”⁷⁷ Müellif bu te'vîli, *mümevveh* (örtülü, gizli), *müleffak* (uydurma), *münkalib* (anlamından saptırılmış) ve *muhtel* (bozuk) olmak üzere dört kısma ayırmıştır. Bu kısımları, müellifin yaptığı başlıklandırmalar üzerinden izah ederek İsfahânî'nin tasnif ve tanımlarıyla karşılaştırmayı uygun görüyoruz. Buna göre;

Mümevveh te'vîl, umum ve husus açısından manadaki çirkinliği gizlemek için yapılan hileli te'vîldir. Fatiha sûresindeki “Gazaba uğrayanlar” ifadesinin Yahudiler, “dalalet düşenler” ifadesinin de Hıristiyanlar şeklinde te'vîl edilmesi gibi.⁷⁸ Rivayete dayalı bu açıklamanın bu te'vîl çeşidine örnek verilmiş olması, ayetin umûmî manasının görmezden gelinmesini kastetmiş olmasından dolayıdır. Müellif bu tür tefsiri yapanların genellikle fıkıh öğrenmeye çalışan anlayışı kıt kimseler olduğunu ifade eder. Ona göre bu hataya düşenler, özellikle umum ve husus şartlarını bilmeyen kimselerdir. Fıkıh ilmini umum ve husus şartlarıyla birlikte anladıklarında bu tür hatalı te'vîle düşmekten korunurlar.⁷⁹ Müstekreh te'vîl çeşidini aynı şekilde dört maddede

⁷⁰ el-En'âm 6/103.

⁷¹ en-Nûr 25/4-5.

⁷² el-Bakara 2/227.

⁷³ Âmirî, *el-İrşâd*, 186a-186b.

⁷⁴ Hamdi Döndüren, “İlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61-62.

⁷⁵ Bk. Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3, 111.

⁷⁶ Bk. Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 50.

⁷⁷ Âmirî, *el-İrşâd*, 184b-185a.

⁷⁸ Âmirî, *el-İrşâd*, 185a.

⁷⁹ Âmirî, *el-İrşâd*, 185b. Krş. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 50.

inceleyen İsfahânî ise maddeleri başlıklandırmamıştır. Âmirî'nin *mümevveh* olarak isimlendirdiği bu te'vîl çeşidini İsfahânî isimlendirmeksizin; umûmî bir lafzı, bu lafzın içerdiği husûsî bir manaya has kılmak şeklinde ifade eder. Buna dair ise Tahrîm sûresindeki “müminlerin salihî”⁸⁰ ifadesinin Hz. Ali olarak te'vîl edilmesini örnek vermiştir.⁸¹

Müeffak te'vîl, (hüküm ve konu açısından) farklı olanları birbirine katmak/karıştırmak suretiyle ortaya çıkan çirkinliği gizlemek için yapılan hileli te'vîldir. Örneğin, “Hiç bir ümmet yoktur ki içlerinde bir uyarıcı geçmiş olmasın.”⁸² ayetinde geçen *ümme* lafzından kasıt insanlar olduğu halde, “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi ümmetlerdir/topluluklardır...”⁸³ ayetinde geçen *ümme* lafzını birlikte değerlendirerek hayvanları da mükellef ve emre muhatap olarak düşünmek bu tür te'vîle örnek olarak verilmiştir.⁸⁴ Müellif bu tür tefsiri yapanların genellikle anlayışı kıt kelimcilerle ilgili olduğu kanaatinde. Özellikle nazm ve telif şartlarını bilmeyen kimselerdir. Ona göre kelim ilmini nazm ve telif şartlarıyla birlikte öğrenen kimseler bu tür hatalı te'vîle düşmekten korunurlar.⁸⁵ İsfahânî ise müeffak te'vîl olarak isimlendirmemekle beraber, Âmirî ile aynı örneği vermiştir.⁸⁶

Münkalib⁸⁷ te'vîl, uydurma bir rivayete dayanarak ya da bizzat tahrif edilerek yapılan te'vîldir. Müşebbihe'nin,⁸⁸ yaratıcının durumu hakkında “O büyük korku ve dehşet günü gelip de secdeye çağrıldıklarında bunu yapamazlar.”⁸⁹ ayetine yaptığı te'vîl buna örnektir. Diğer bir örnek ise Haşeviyye'nin⁹⁰ “Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu”⁹¹ ayetiyle ilgili yaptıkları te'vîldir.⁹² İsfahânî benzer şekilde tanımladığı bu te'vîl çeşidine dair Âmirî'nin verdiği ilk örneği vermiş ikinci örneği yer vermemiştir.⁹³ Âmirî bu tür tefsiri yapanların genellikle anlayışı kıt hadisçilerle ilgili olduğunu söylemiştir. Özellikle rivayet kabul şartlarını bilmeyen bu insanların, hadis ilmini, rivayet kabul şartlarıyla birlikte öğrendiklerinde bu tür hatalı te'vîle düşmekten korunacaklarını ifade eder.⁹⁴

Muhtel te'vîl ise uzak istiareler ve dilsel bağlantılarla ortaya konulan bozuk yorumları gizleyerek yapılan hileli te'vîldir. Batınîler'den bazılarının, Kur'ân'da bahsi geçen *bakaranın* insan olduğunu iddia etmesi buna örnek olarak verilmiştir.⁹⁵ Muhtel olarak isimlendirmemekle beraber benzer şekilde izah eden İsfahânî, *bakaranın* insan şeklinde te'vîl edilmesi örneğine yer vermiş ancak Batınîler'den bahsetmemiştir. Diğer bir örnekte ise Hüdühüdü⁹⁶ insan olarak te'vîl edenleri

⁸⁰ et-Tahrîm 66/4.

⁸¹ Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 49.

⁸² el-Fâtır 35/24.

⁸³ el-En'âm 6/38. Âmirî, *el-İrşâd*, 185a.

⁸⁴ Âmirî, *el-İrşâd*, 185a.

⁸⁵ Âmirî, *el-İrşâd*, 185b. Krş. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 50.

⁸⁶ Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 49.

⁸⁷ Eserde bazen *münkalib*, bazen *muhtelib* şeklinde yazılmıştır; bk. Âmirî, *el-İrşâd*, 185a, 186a.

⁸⁸ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158.

⁸⁹ el-Kalem 69/42. Müşebbihe'nin ayetteki “يَوْمَ يُكْتَفَتُ عَنْ سَائِرِ” ifadelerini “Allah'ın sâkıldır” şeklinde ifade etmeleri ve konuyla ilgili İbn Mes'ûd'tan gelen rivayet hakkında bk. Faḥreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Huseyn Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb- et-Tefsiru'l- Kebîr* (Beyrut: Dâru İḥyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420), 30/614.

⁹⁰ Metin Yurdagür, “Haşeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

⁹¹ el-A'raf 7/172. Haşeviyye'nin, ayette geçen sözleşmeyi izah ederken, Allah'ı cismani olarak düşünüp, Hz. Adem'i tutup silkelemesi ve ondan zürriyetini çıkarması şeklinde izah etmeleri hakkında bk. Ebû 'Alî Muhammed b. 'Abdülvehhâb b. Sellâm Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 45.

⁹² Âmirî, *el-İrşâd*, 185a.

⁹³ Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 49.

⁹⁴ Âmirî, *el-İrşâd*, 186a; krş. Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 50.

⁹⁵ Âmirî, *el-İrşâd*, 185b.

⁹⁶ en-Neml 27/20.

zikretmektedir.⁹⁷ Müellif bu tür tefsirin genellikle edebiyat öğrenen ve anlayışı kıt kimselerle ilgili olduğunu, özellikle nazar ve istinbat şartlarını bilmediklerini, edeb/dil ilimlerini nazar ve istidlal şartlarıyla birlikte öğrenen kimselerin bu tür hatalı te'vile düşmekten korunacaklarını ifade eder.⁹⁸

Özetle ifade edilecek olursa müstekreh te'vile dair izahlar iki müellif arasında neredeyse ortaktır. Ancak bu tefsirin kısımları Âmirî tarafından ayrı ayrı isimlendirilirken, İsfahânî isimlendirmemiş sadece numaralandırmakla yetinmiştir. Fakat ifade edildiği üzere gerek tanımlar gerekse de verilen örnekler, zaman zaman kullanılan farklı kavramlara rağmen, büyük ölçüde aynıdır.

7. Te'vîl Yapacak Kişinin Dikkat Etmesi Gereken Hususlar

Müellif bütün bunlardan hareketle akıllı kişinin te'vîl sanatında kemale ulaşmasını, ancak husus-umum, nazm-telif, nazar-istidlal, kabûlu'l-ahbâr şartlarında bilgi seviyesinin yeterli olmasına bağlamıştır.⁹⁹

Münkâd te'vîlin, bu üç açıdan ortaya çıkan ihtilaflar sebebiyle yapıldığını ifade eden müellif, akıllı kimsenin ihtiyatlı olması ve şunları düşünmesi gerektiğini söyler. Birincisi, lafzın içeriğindeki mana, emir midir haber midir? Eğer emir ise akli bir emir mi yoksa şer'î bir emir midir? Eğer akli bir emirse o zaman, Allah Teâlâ'nın, *اِنَّكَ لَبَرُّوْا اٰيٰتِهٖ وَلَيَنْدَجُرُّنَّ اُولُو الْاَلْبَابِ* /“Bu (Kur'ân), ayetlerini düşünmeleri ve akıl sahiplerinin öğüt almaları için sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.”¹⁰⁰ sözünden hareket ederek sahih akıl bu konuda hüküm verir. Eğer şer'î bir emirse o zaman bu emirden maksadın ne olduğunu anlamak için başka muhkem bir ayete veya Allah Resûlü'nün sünnetine ya da umûmun maslahatını içeren geçerli bir icmâya müracaat etmelidir.

İkincisi, lafzın içeriğindeki mana, haber ise bu haber îtikâdî midir yoksa îtibârî midir? Eğer îtikâdî ise o konuda sahih delillerle ve bu delillerin akleden toplumlar için olduğunu¹⁰¹ bilerek hüküm verir. Eğer bu haber îtibârî ise o haberden kastedilen manayı anlamak için, daha önce zikredilen sebeplerden biri ile sağlam haberlere müracaat eder. Bu doğrultuda çaba sarfettiğinde kabul edilmesi mümkün olmayan (müstekreh) te'vîl sahiplerinin yorumlarını bertaraf etmiş olur.¹⁰²

İlave olarak Âmirî, Kur'ân'daki sûre düzeninin önemine ve te'vîl yaparken dikkate alınmasına da vurgu yapmakta ve Kur'ân içi bağlama dikkat çekmektedir. Çünkü Kur'ân'ın sûrelerden oluşmasının en büyük faydası budur. Ona göre farklı sözlerden, beraber telif edilip oluşturulmuş ifadelerden ve lafızları kendi kelime grubundan çekip ayıran kimse, lafızdan kastedilen mananın tahrip edilmesine fırsat vermiş olur. Yine müellife göre bağlamından koparılarak yapılan bu tür hileli te'vîller, bidat ehli tarafından, kendi iddialarını doğrulamak için Kur'ân ile delil getirmek amacıyla yapılmaktadır. Ayetlerin sadece kendi görüşlerine uygun olan kısımlarını alıp diğer kısımlarını almamaları şeklindeki bu yaklaşımlarına dair Âmir eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) şu sözünü de hatırlatmaktadır: “Onlar ya i'câzı alıp manayı bıraktılar ya da manayı alıp i'câzı bıraktılar. Bazen de bâtil görüşlerini ifade etmek için uzun ve hileli ifadeler kullandılar. Bozuk mal sahibinin, malını satmadığı ve insanlar almadığı zaman malını satmak için yaptığı gibi, amaçlarına ulaşmak için uzun konuşmalar hazırladılar. Bazen de uydurma sözlerini önceki imamlarına veya kendi zamanlarındaki üstün akıl olarak bilinen imamlardan birine izafe ettiler. Bazen de bu sözlerini

⁹⁷ Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 49. Tefsir usulünün temel kaynağı olan Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında da konunun ele alınışı ve örnekleri İsfahânî ile örtüşmektedir; bk. Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l- Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, 1957), 2, 178-179.

⁹⁸ Âmirî, *el-İrşâd*, 186a. Krş. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 50.

⁹⁹ Âmirî, *el-İrşâd*, 186a.

¹⁰⁰ Sa'd 38/29.

¹⁰¹ Örnek olarak bk. en-Nahl 16/12.

¹⁰² Krş. Râgıb İsfahânî, *Mukaddime*, 50-51.

mezhebî asıllarından birini desteklemek için ya da görüşlerinin asla uygunluğunu göstermek ve kalplerini tatmin etmek için kullandılar. Sonra kendileri gibi sapkınlığa yönelen akli kıt olanlar için hazırladıkları sahte süslemelerle aklını çelerler.” Âmirî, sözlerini Allah'ın, fâsitlerin amelini ıslah etmeyeceği, tuzak kuranların tuzaklarının da amacına ulaşmayacağı, Allah'ın, kullarından hakkıyla haberdar olduğu ve onları gördüğünü söyleyerek tamamlamaktadır.¹⁰³ Belirlediği prensipler ve sonundaki değerlendirme ve yönlendirmelerle müellif, hem ortaya bir metodoloji koymuş hem de dinî hassasiyetlerini ifade etmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Nüzulünden günümüze, Kur'ân'ı anlama çabalarının her geçen gün artarak devam ettiği, bu çabaların bir sonucu olarak ortaya konan teliflerin de âlimler arasındaki ihtilafların da arttığı anlaşılmaktadır. Ayetlerin anlaşılması konusundaki ihtilaflara ilave olarak, zaman içerisinde oluşan metodolojiye dair ihtilaflar da söz konusu olmuştur. Bu metodolojinin bir parçası olarak tefsir ve te'vîl lafızlarının kavramsallaşma süreci, kavram olarak ifade ettikleri anlamlar, çeşitleri ve pratikteki karşılıkları gibi başlıklarda ihtilafların vuku bulduğu görülmektedir. Aksi yöndeki delillendirme çabalarına ve iki kavram arasındaki kullanım farklılıklarına rağmen Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ında görülen tanımlamaya benzer bir istilâhî ayırımın daha önceden yapıldığına dair net bir kanıt ile ortak bir kabul söz konusu değildir. İlave olarak gerek sahabe'nin gerekse de tâbiûn âlimlerinin, müteşâbih ayetleri hariç tutacak olursak, te'vîl yapmaktan kaçınmamaları, Hz. Peygamber'in sakındırdığı te'vîl şeklinin de net olarak anlaşılmadığını göstermektedir.

Netice itibariyle tefsir ve te'vîl lafızlarının kelime anlamları açısından birbirinden farklı oldukları malumdur. Ancak Kur'ân yorum metodolojisine ait kavramlar olmaları açısından birbirinden farklı olduğu düşüncesinin zamanla yaygınlık kazanarak, bu doğrultuda çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Yapılan çalışmalar, tefsir ve te'vîl lafızlarının, bu kavramları kullanan âlimlerin eserlerinden hareketle ilk dört asırda aynı anlamda veya birbirinin yerine kullanıldığını göstermektedir. Özellikle te'vîl lafzının “akıbet, sonuç” manalarının kastedildiği bazı nadir örnekler üzerinden, ilk dönemlerde de iki lafzın sözlük manaları itibariyle ayrı oldukları biliniyor olsa da bu günkü manada bir kavramsal ayrışmanın ilk dört asırda oluşmadığı bir gerçektir.

Eldeki verilerden ya da bu verilerin yorumlanmasından hareketle, iki lafzın kavramsal tanımını ilk defa İmam Mâtürîdî'nin yaptığı daha sonra da Râgıb el-İsfahânî tarafından sistemleştirildiği şeklinde genel bir kabul oluşmuştur. Fakat her ne kadar eserinde yer vermesi ve eleştirmemesi onun da benimsediğini ve belki de ilk defa eserinde yer verdiğini gösterse de, veriler incelendiğinde İmam Mâtürîdî'nin aslında bu kavramsal ayrıştırmayı *kîle* lafzıyla yaparak kendinden önceki bir zamana atıfta bulunduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Ortaya çıkan bu gerçekten hareketle Râgıb el-İsfahânî'nin sistematize ettiğine dair kabulün de yeniden düşünülmesi doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira ondan bir nesil önce vefat etmiş olan Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin, İsfahânî'nin eserindeki bu sistematigi daha önce oluşturmuş olduğu anlaşılmaktadır.

İki eserin incelenmesi ile ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında iki eserin içeriğinde yer alan; lafızmana bütünlüğüne dair çıkarımlar, ilahi kitaplardaki hitapların çeşitleri ve özellikle de Kur'ân'ı anlamada ortaya çıkan sorunlar ve bu sebeple zuhur eden tefsir ihtiyacının temeli olarak, metnin kendine has üslubu görülmesi, te'vîlin *münkâd* ve *müstekreh* olarak ayrımı ve geliştirilen alt başlıklar açısından görülen benzerlikler, iki eser arasında bir etkileşim olduğuna dair kanaati güçlendirmektedir. Buna rağmen bazı tanım ve ifadelerin Âmirî tarafından güncel terminolojiyle ifade edilecek olursa daha akademik, İsfahânî tarafından ise daha sade bir üslupla dillendirildiği,

¹⁰³ Âmirî, *el-İrşâd*, 187a-188a.

ancak zaman zaman Âmirî'nin kullandığı cümlelerin olduğu gibi İsfahânî'nin eserinde yer aldığı görülmektedir.

Tefsir ve te'vil kavramlarının tanımlanması açısından bakıldığında ise İsfahânî'nin her ne kadar iki kavram arasındaki farklara değinse de ilgili kavramların net olarak tanımını yapmadığı da görülecektir. Bu açıdan Âmirî'nin tanımları ve başlıkları daha nettir. Te'vilin alt başlıklarının izahında İsfahânî aynı maddelere yer vermiş ancak, Âmirî bu başlıkları isimlendirmiştir. Örneğin *müstekreh* te'vilin çeşitlerini Âmirî, *mümevveh*, *müeffak*, *münkalib*, *muhtel* şeklinde başlıkları kullanmışken, İsfahânî farklı ifadelerle bu dört şekli izah etmiş fakat isimlendirmemiştir. Buna rağmen gerek tanımlamaların gerekse de verilen örneklerin aynılığı, iki eser arasındaki etkileşimi ortaya koymaktadır. Bunun yanında İsfahânî'nin eserinin, tefsir usulüne dair çok daha fazla konuyu ve tartışmayı ele alması özellikle de lafız-mana eksenindeki değerlendirmeleri açısından çok daha kapsamlı olduğu bir gerçektir.

Ortaya çıkan sonuçlar beraber düşünüldüğünde, İsfahânî ve Âmirî'nin eserleri arasındaki etkileşimin yönü çok net olmasa da Âmirî'nin daha önce yaşamış ve vefat etmiş olması İsfahânî'nin ondan etkilendiğine dair bir gösterge olabilir. Bunun yanında Mâtürîdî'nin de *kîle* lafızıyla ilgili görüşleri nakletmesi, şu an bilmediğimiz ya da elimize ulaşmayan ve Mâtürîdî öncesine işaret eden diğer bir eserin olabileceğini de düşündürmektedir. Dolayısıyla her iki müellifin etkilendiği başka bir kaynağın var olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Elbette bütün bunlar, bu çalışma özelinde ortaya çıkan ve akla gelen sonuçlardır. İlerleyen süreçte yaşanabilecek gelişmeler bütün bunların aksini de düşündürebilecektir.

Elde edilen sonuçlar Âmirî özelinde düşünüldüğünde ise onun, filozof kimliğiyle ortaya koyduğu tefsir metodolojisi, günümüze kadar benimsenmiş olması açısından önemli bir yer işgal eder. En azından bugün eldeki veriler ışığında bahsi geçen anlayış ve metodolojiyi İsfahânî'den önce ortaya koyarak çok önemli bir konuma yerleşmiştir. Zaman içerisinde bu alanda ortaya çıkabilecek gelişmeler, Âmirî ve İsfahânî arasındaki etkileşimi teyit edebileceği gibi, her ikisinin etkilendiği başka bir ortak noktayı da gün yüzüne çıkarabilir. Benzer içerikler açısından düşünüldüğünde her iki müellifin de başka bir kaynağa atıfta bulunmamaları kayda değer bir ayrıntı olarak görünmektedir.

Kaynakça

- Altay, Şeyma. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımında Dayanak Kabul Ettiği Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme". *Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1337-1364. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1356610>
- Âmirî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf. *el-İrşâd li-tashihi'l-i'tikâd*. İngiltere: British Library (Collection of Oriental Manuscripts, Or. 9840). 1a-198b.
- Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlık/Mezhepler ve Tarikatlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/353-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet. "Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri". *Diyanet İlmi Dergi* 16/3 (1977), 148-154.
- Baltacı, Burhan. "Mâtürîdî'nin Tefsir Te'vil Ayırımın İmkânı Üzerine". *4. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu- Hanefîlik Mâtürîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017, 331-337.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232. <https://doi.org/10.18505/cuid.520370>
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâh Tâ'cu'l-luğâ ve Sıhâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi lilmelâyîn, 1990.
- Cübbâî, Ebû 'Alî Muhammed b. 'Abdülvehhâb b. Sellâm. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Döndüren, Hamdi. "İlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğâ*. thk. Muhammed İvaz. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fayda, Mustafa. "Nesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/578-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gengil Veysel. *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Halil b. Aḥmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Has, Kenan. "Mezdekiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/523-524. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Işıcık, Yusuf. "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 13/13 (2002), 15-34.
- Işık, Hidayet. "Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Açısından Ebu'l-Hasan el-Âmirî". *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2009), 260-304.
- İbn Kuteybe. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l Faḍl Cemaluddin Muḥammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.
- Kara, Ömer. "Râgıb el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kaya, Mahmut. "Âmirî, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, M. Cüneyt. *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Alem*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kaya M. Cüneyt. "'Rectifying Faith'. Through Philosophy on al-'Âmirî's al-İrşâd li-taḥḫîḫ al-i'tiqâd". *Studia Graeco-Arabica* 13 (2023), 163-180.
- Kırca, Celal. "Ebû Mansur El-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 281-295.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye. 1384/1965.
- Küçük, Ahmet. *Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te'vil Kavramı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", *İslâmî Araştırmalar* 14/1 (2001), 77-89.
- Râgıb İsfahânî. *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-da've, 1405/1984.
- Râgıb İsfahânî. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Ķur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1422/1992.
- Râzi, Faḫreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *Mefâtihu'l-Ġayb- et-Tefsiru'l- Kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İḫyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1964.
- Turhan, Kasım. *Kelam ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri "Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi"*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Türcan, Selim. "Râgıb el-İsfahânî". *Tarihte Müslümanlar-3*. ed. İrfan Aycan. 134-137. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim. *Me'âni'l-Ķur'ân ve 'îrâbuhû*. nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 1418/1998.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l- Ķur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İḫyâi'l-kütübî'l-'Arabîyye, 1957.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Veliyyüddîn Cârullah'ın Birgivi'nin Sorgulama ve Tartışma Risalesi Hakkındaki Küçük Şerhinin Değerlendirmesi ve Tahkiki

The Evaluation of the Short Commentary by Walî al-Dîn Jâr Allâh on Birgivi's Treatise about the Rules of Inquiry and Debate along with the Critical Edition of the Arabic Text

Muhammet ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık
Social Science University of Ankara, Department of Philosophy and Religious Sciences, Logic

Ankara, Türkiye

muhammet.celik@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 07.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 15.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Çelik, Muhammet. "Veliyyüddîn Cârullah'ın Birgivi'nin Sorgulama ve Tartışma Risalesi Hakkındaki Küçük Şerhinin Değerlendirmesi ve Tahkiki". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 67-110. <https://doi.org/10.14395/hid.1433510>.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

The Evaluation of the Short Commentary by Walī al-Dīn Jār Allāh on Birgiwī's Treatise about the Rules of Inquiry and Debate along with the Critical Edition of the Arabic Text

Abstract

This article delves into how Walī al-Dīn Jār Allāh interprets Mehmed al-Birgiwī's treatise on inquiry and debate in the context of his work *al-Sharḥ al-Ṣaġīr* and presents the critical Arabic text of his commentary. The field of *ādāb al-baḥs wa al-munāzara*, which establishes the relationship between the theological sciences and the concepts of inquiry and debate, is one of the disciplines included in the Ottoman higher education curriculum. Birgiwī's one-page treatise on inquiry and debate and Jār Allāh's commentaries are among the texts taught in the related courses. Jār Allāh wrote three commentaries on this treatise, namely "the Great", "the Middle", and "the Short" ones. However, in the first two commentaries, Jār Allāh focuses more on criticizing the four authors who had written commentaries on the treatise before him rather than on interpreting it. Consequently, this article scrutinizes Jār Allāh's interpretation of the treatise based on "the Short Commentary". The reason for choosing this commentary on the treatise as the subject of examination in this article is Jār Allāh's greater productivity in terms of both the number of works and the page count compared to the other fifteen commentators. Additionally, he had already authored substantial works in this field before interpreting the treatise. Moreover, despite Jār Allāh's authorship of encyclopaedic works in the field of inquiry and debate, there has been a lack of attention to this aspect, particularly in academic studies focusing on his intellectual legacy. Therefore, this study aims to fill the gap in Jār Allāh's intellectual profile and to illustrate the intersection of theology and Islamic sciences with the concepts of "inquiry" and "debate" through the example of the commentary. This study consists of two sections within this framework. The first section examines how Jār Allāh interprets the inquiry and debate surrounding the nature of the discussion and the discussant in the treatise, as well as the aspects of narration, claim, premise, evidence, and conclusion. Additionally, it examines Jār Allāh's positioning of Birgiwī within the literature on inquiry and debate. Overlapping views with other commentators by Jār Allāh are demonstrated through references to the commentaries of these scholars. In this context, Jār Allāh defines the technical terms used by Birgiwī, as Birgiwī summarizes the process of inquiry and debate without defining the technical terms associated with them. For example, Birgiwī uses the term "debater" without providing a definition, but Jār Allāh defines the concept of "debate" as both "the contemplation by two individuals of the connection between two things to reveal the truth" and "the mutual defense of a viewpoint by two individuals to reveal the truth." Jār Allāh does not agree with Birgiwī's views, and he argues that it is more appropriate to define the debater as an "inquirer," which denotes reciprocal questioning. Jār Allāh disagrees with Birgiwī's opinion that the opposing party can only inquire about the premises, evidence, or narration if they do not have definitive knowledge. To support this claim, he cites al-Ījī's stance on the subject, arguing that the opposing party can challenge and object, even if they already know, to obtain more precise knowledge or test a debater. While Jār Allāh claims that he disagrees with Ījī on certain issues, he expresses that, in terms of the organization of the debate, he is in the same position as Ījī. He thinks similarly to al-Rāzī regarding the organization of the debate. According to Jār Allāh, Birgiwī was influenced by al-Pazdawī's and al-Taftazānī's opinions on the transition to another evidence, and he generally followed the views of methodist Ḥanafī jurists. However, Jār Allāh argues that the specific details provided by Birgiwī regarding the views of Ḥanafī jurists in transitioning to another piece of evidence are not relevant within the discipline of inquiry and debate. In this discipline, the criteria for transitioning to another piece of evidence are determined by its own principles, and not by the criteria set by methodist Ḥanafī or Shafi'ī jurists. For instance, when discussing conclusions and counter-evidence, if a debater prefers the transition to another piece of evidence, it should not be considered counter-evidence according to the principles of this discipline. In the second section of the article, a critical edition of the Arabic text of "the Short Commentary", for which four copies were identified, was conducted following ISAM's textual criticism principles. Additionally, four other commentaries preceding this commentary were identified. Ultimately, this study concludes that Jār Allāh focused on defining the technical terms of the treatise and determining his position within the discipline based on his own views without addressing any problematic issues in his interpretations.

Keywords: Logic, Inquiry, Debate, Walī al-Dīn Jār Allāh, Mehmed al-Birgiwī, the Short Commentary, *al-Sharḥ al-Ṣaġīr*.

Veliyyüddīn Cârullah'ın Birgivi'nin Sorgulama ve Tartışma Risalesi Hakkındaki Küçük Şerhinin Değerlendirmesi ve Tahkiki

Öz

Bu makalede, Birgivi'nin sorgulama ve tartışma kuralları ile ilgili risalesini Veliyyüddīn Cârullah'ın nasıl yorumladığı onun *eş-Şerḥu's-Şaġīr* eseri çerçevesinde incelenmiş ve Cârullah'ın bu şerhinin tenkitli Arapça metni sunulmuştur. Sorgulama ve tartışma kavramlarının ilahiyat bilimleri ile ilişkisinin kurulduğu disiplinlerden biri, *ādābu'l-baḥs ve'l-munāzara* (sorgulama ve tartışma kuralları) alanıdır. Bu disiplin, Osmanlı yüksek öğretiminde bir ders olarak yer almıştır. Bu dersin okutulduğu metinlerin arasında Birgivi'nin bir sayfalık sorgulama ve

tartışma kuralları hakkındaki risalesi ve onun Cârullah'a ait şerhleri bulunmaktadır. Cârullah, bu risaleye sırasıyla büyük, orta ve küçük olmak üzere üç şerh kaleme almıştır. Cârullah, ilk iki şerhte Birgivi'nin risalesini yorumlamaktan ziyade kendisinden önce bu risaleyi yorumlayan dört şârihi tenkit etmekle ilgilenmiştir. Bu nedenle Birgivi'nin ilgili risalesine dair Cârullah'ın yorumunu küçük şerh üzerinden inceledik. Birgivi metninin Cârullah yorumunun makalede inceleme konusu olarak seçilmesinin nedeni, onun diğer on beş yorumcuya göre hem eser sayısı hem de eserlerin hacmi bakımından daha velût olması ve Birgivi'nin risalesini yorumlamadan önce bu alanda hacimli eserlerini kaleme almış olmasıdır. Diğer bir neden ise Cârullah'ın sorgulama ve tartışma alanında ansiklopedik eserler kaleme almasına rağmen özellikle onun entelektüel dünyası ile ilgili yapılan akademik çalışmalarda onun bu yönüne değinilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla bu çalışma, Cârullah'ın entelektüel profilinde eksik kalan bir parçayı tamamlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda ilahiyat ve İslami ilimlerin "sorgulama" ve "tartışma" kavramlarıyla bir araya geldiği zemininin Cârullah örneği ile gösterilmesi, bu makaledeki diğer bir amaçtır. Bu çerçevede makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Cârullah'ın Birgivi risalesindeki tartışma ve tartışmacının mahiyeti, aktarım, iddia, öncül, delil ve sonuç hakkındaki sorgulama ve tartışma kurallarını nasıl yorumladığı incelendi. Bununla beraber Cârullah'ın Birgivi'yi sorgulama ve tartışma literatüründe onu nereye konumlandığı tespit edildi. Ayrıca Cârullah'ın diğer yorumcularla örtüşen görüşleri bu yorumcuların şerhlerine atıflarla gösterildi. Bu bağlamda Cârullah, Birgivi'nin metinde kullandığı teknik terimleri tanımlamaktadır. Zira Birgivi, sorgulama ve tartışmanın teknik terimlerini tanımlamadan sadece tartışma sürecini özetlemektedir. Örneğin Birgivi, "tartışmacı" teknik terimini tanımlamadan kullanır ancak Cârullah, "tartışma" kavramı için hem "iki şey arasındaki bağın iki kişi tarafından gerçeği açığa çıkarmak için düşünülmesi" hem de "gerçeği açığa çıkarmak için iki kişinin bir görüşü karşılıklı savunması" tanımlarını ifade eder. Cârullah, Birgivi'nin bazı görüşlerine katılmamaktadır. Bu çerçevede Birgivi, tartışmacıyı sorgulayan olarak isimlendirmektedir. Ancak Cârullah'a göre onun karşılıklı olmayı ifade eden "soruşturan" kavramıyla tanımlanması daha uygundur. Cârullah, Birgivi'nin karşı tarafın itiraz edebilmesini kesin olarak bilmediği konularla sınırlamasını doğru bulmaz. O, bu iddiasını desteklemek için İcî'nin konu hakkındaki tutumunu örnek gösterir ve karşı tarafın sınamak, bilse bile daha kesin bilgi elde etmek için itiraz edebileceğini ileri sürer. Cârullah, Birgivi'nin bazı konularda İcî'den farklı düşündüğünü ileri sürse de tartışmanın düzeni bakımından onunla aynı konumda olduğunu ifade eder. O, tartışmanın sıralaması konusunda Kutbuddîn er-Râzî gibi düşündüğünü belirtir. Başka delile geçiş konusunda Birgivi'nin Pezdevî ve Teftazânî'den etkilendiğini ve genel olarak yöntemci Hanefî İslam hukukçularının görüşlerine tabi olduğunu iddia eder. Ancak Cârullah, yine başka delile geçiş konusunda Birgivi'nin Hanefî İslam hukukçuların görüşlerine dair verdiği ayrıntının sorgulama ve tartışma disiplini açısından gereksiz olduğunu düşünür. Çünkü sorgulama ve tartışma disiplini başka delile geçiş Hanefî ya da Şafî'î yöntemci hukukçuların belirlediği kriterlere göre değil bu disiplinin kriterlerine göre belirlenir. Örneğin sonucu tartışırken karşı delil getirildiğinde tartışmacı başka delile geçerse bu geçtiği delil, bu disiplinin prensiplerine göre karşı delil olmamalıdır. İkinci bölümde dört nüshası tespit edilen küçük şerhin Arapça metninin edisyon kritiği İSAM tahkik esaslarına göre yapıldı. Ayrıca bu şerhi önceleyen diğer şerhler tespit edildi. Sonuç olarak Cârullah yorumlarında sorunsal konulara değinmeyip Birgivi'nin özet metninin teknik terimlerinin tanımlanmasına ve onun görüşleri itibarıyla bu disiplinindeki konumunun belirlenmesine odaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Sorgulama, Tartışma, Veliyyüddîn Cârullah, Mehmed el-Birgivi, eş-Şerhu'ş-Şağîr.

Giriş

İlahiyat ve daha özelde İslami ilimlerle¹ "eleştiri", "sorgulama", "soruşturma", "tartışma" ve bu teknik terimlerin semantik bağının bulunduğu diğer teknik terimlerin ilişkisi, cedel, nazar, hülâf ve âdâbu'l-baḥs ve'l-münâzara (*sorgulama ve tartışma kuralları*)² disiplinleriyle kurulmuştur. Cedel, nazar ve hülâf, kelimelerle fıkhîta mündemiç birer disiplin iken tartışma ve sorgulama, müstakil bir disiplin olarak bu ilişkiyi temsil etmiştir. Diğer üç disipline göre sorgulama ve tartışma, müstakil bir disiplin olmasından dolayı Osmanlı medreselerinde okutulan bir ders haline gelmiştir. Mehmed Birgivi'nin (ö. 981/1573) sorgulama ve tartışma metni ile Veliyyüddîn Cârullah'ın (ö. 1151/1738) onun üzerine yazdığı şerhi, Osmanlı medreselerinde ifade ettiğimiz ilişkiyi tesis etmek üzere üretilmiş metinlerdir. Bu çerçevede Birgivi, bir sayfadan oluşan bir sorgulama ve tartışma risalesi kaleme almıştır. Cârullah, Birgivi'nin bu risalesi üzerine üç ayrı şerh yazmıştır. Kronolojik olarak ilk yazdığı şerh, en hacimlidir ve kendi ifadesiyle eş-Şerhu'l-Kebîr olarak anılır. İkincisi ise ilkinin göre daha küçük boyuttadır. Bu şerh, Cârullah'ın tabiriyle eş-Şerhu'l-Mutavaşşit diye

¹ "İlahiyat" ile felsefe (metafizik ve onto-teoloji), "İslami ilimler" ile akait, tefsir, fıkıh, hadis vb. ilimler kastedilmektedir.

² "Âdâbu'l-baḥs ve'l-münâzara" teknik teriminin karşılığı olarak "sorgulama ve tartışma kuralları" teknik terimini tercih ettik. Ancak makale boyunca bu teknik terim, sadece "sorgulama ve tartışma" şeklinde kullanılacaktır.

isimlendirilir. En son yazdığı şerh ise bu makalenin konusudur. Önceki şerhlerden çok daha kısa olan bu şerhe yazar, *eş-Şerhu's-Şağîr* adını vermiştir.³

İlk iki şerhin yazılış amaçları, doğrudan Birgivi'nin sorgulama ve tartışma metnini yorumlamaktan ziyade kendisinden önce bu metni yorumlayanları değerlendirmektedir. O, bu amacını yerine getirmek için şârihlerin görüşlerine yönelik eleştirilerini, yöntem (*uşûl*), mantık, sorgulama ve tartışma ile ilgili birçoğu otorite haline gelmiş eserlerden uzun alıntılarla desteklemektedir. Dolayısıyla Birgivi'nin risalesinin anlaşılması, bu iki şerhte arka planda kalmaktadır. Ancak *eş-Şerhu's-Şağîr*, doğrudan Birgivi'yi yorumlayan ve herhangi bir şârihin görüşü ile ilgilenilmeyen bir eserdir.⁴ Bu durum, Cârullah tarafından Birgivi'nin metninin nasıl yorumlandığını anlamak için *eş-Şerhu's-Şağîr*'in merkezde olmasının sebebi olarak gösterilebilir.

Birgivi'nin risalesine dair tespit edilen on beş şerh ve üç haşiye tespit edilmiştir.⁵ Birgivi'nin metni hakkındaki şerhler ve haşiyeler arasından Cârullah'ın yorumlarının bu makalede konu edilmesinin sebebi, onun sorgulama ve tartışma alanında kalem oynatanlar arasında ansiklopedik eserleriyle en velût yazar olması⁶ ve bu şerhten önce sorgulama ve tartışma ile ilgili hacimli eserlerini yazmış olmasıdır.⁷

Cârullah'ın sorgulama ve tartışmayla ilgili çalışmalarını konu edinen akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Pehlivan, özellikle Çelik ile Birgivi'nin metni üzerine yaptığı çalışmada ve diğer çalışmalarında Cârullah'ın sorgulama ve tartışma disipliniyle alakalı eserlerine sık atıf yapmaktadır.⁸ Bunun yanında Açıl'ın editörlüğünde Cârullah'ın entelektüel dünyasına ilişkin bir yayın mevcut olsa da bu yayında onun sorgulama ve tartışma alanına dair yazarlığıyla ilgili herhangi bir inceleme yazısı bulunmamaktadır.⁹ Bu durum dikkat çekicidir. Zira onun en hacimli eserleri sorgulama ve tartışma üzerinedir. Dolayısıyla bu makale, Cârullah'ın entelektüel dünyasıyla ilgili günümüz akademik değerlendirmelerinin eksik kalan bir parçasını gündeme getirmeyi amaçlamaktadır.

Bu makalenin diğer bir amacı, ilahiyat ve İslami ilimler konularıyla tartışma, sorgulama ve soruşturmanın bir disiplin içerisinde uygulanarak bir araya geldiği zemini gösterebilmektir. Diğer bir ifadeyle ilahiyat ve İslami ilimler konularını tartışmanın zeminini açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda Cârullah'ın Birgivi yorumu, bu zeminin öne çıkan bir örneğidir.

Bu makale iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Cârullah'ın Birgivi metnine dair yorumu incelenecektir. Bu incelemede Cârullah'ın Birgivi'nin metnine dair yorumları, bu metnin diğer yorumcularının ekseninde değerlendirilecektir. Buna göre onun diğer yorumcularla örtüşen

³ Veliyyüddin b. Muştafâ b. 'Alî el-İştanbûlî Cârullah, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâz 'âbâdî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye Koleksiyonu, 4658), 80b.

⁴ Cârullah, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâz 'âbâdî* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 80b.

⁵ Muhammet Çelik, "Âdâbu'l-Baḥş ve'l-Munâzarânın Kaynağı ve Eserleri (14-20. yy.)", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/2 (2022), 236-238.

⁶ Cârullah, dokuz sorgulama ve tartışma eseri yazmıştır. Bunların en hacimli 524 varak hacmiyle Mes'ûd haşiyesidir. Bu eser, sorgulama ve tartışma tarihi ve onun tartışma konularını referanslarla ortaya koyan bir ansiklopedidir. Dokuz eser için bk. Çelik, "Âdâbu'l-Baḥş ve'l-Munâzarânın Kaynağı ve Eserleri (14-20. yy.)", 218, 224, 230, 236-237, 244.

⁷ Atıflar için bk. Veliyyüddin b. Muştafâ b. 'Alî el-İştanbûlî Cârullah, *Şerhu'l-Kebîr* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye Koleksiyonu, 4658), 3a, 6a.

⁸ Necmettin Pehlivan-Muhammet Çelik, "Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendi (Ö. 981/1573)'nin Risâle Fi'l-Âdâb'ı", *Balkesirli Bir İslam Alimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2018), 209-2011.

⁹ Bu çalışmada Harun Kuşlu, Cârullah'ın mantık eserleriyle ilgili bir makale kaleme almıştır. Ancak o, makalesinde Cârullah'ın âdâb eserlerini incelemediğini belirtmektedir; bk. Harun Kuşlu, "Cârullah Efendi'nin Derkenar Notlarının İslâm Mantık Tarihine Katkısı", *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (İstanbul: Nobel Yayınları, 2020), 98.

görüşleri dipnotta onların şerhlerine atıf yapılarak gösterilecektir. Diğer taraftan makalede Cârullah'ın yorumlarının dayandığı kaynaklarıyla ilişkisi bu makalenin sınırlarını aşacağından ileriki çalışmalara bırakılmıştır. Zira Cârullah'ın sorgulama ve tartışma alanıyla ilgili ansiklopedik eserlerini sadece bir makalenin sınırları içerisinde ele almak olası değildir. İkinci bölümde ise eş-Şerhu's-Şağîr'in Arapça metninin edisyon kritiği yer almaktadır. Makalede Arapça metnin yer almasının nedeni makalenin ana kaynağı olan eş-Şerhu's-Şağîr'in eleştirel bir yöntemle oluşturulmuş güvenilir bir tenkitli metnini okuyucuya sunmaktır. Edisyon kritik yapılırken İSAM tahkik esasları dikkate alınmıştır.

1. Birgivî'nin Sorgulama ve Tartışma Metninin Cârullah Yorumu

1.1. Tartışmacının ve Tartışmanın Mahiyeti

Birgivî, metninde tartışma sürecini ifade eden teknik terimleri tanımlamamakta sadece tartışma sürecini ana unsurlarıyla özetlemektedir. Buna göre onun kullandığı ilk teknik terim, "tartışmacı" (*munâzir*) kavramıdır. Birgivî, literatürdeki 'soruşturan' (*mubâhis*), 'çekişen' (*mucâdil*), 'savunan' (*mudâfi*) teknik terimleri yerine 'tartışmacı' teknik terimini tercih etmiştir. Cârullâh, "tartışmacı" kavramının; aktaran (*nâkil*), iddia eden (*mudde*), delil getiren (*mu'allil*) ve soru soran (*sâ'il*) kavramlarından daha genel olduğunu ve bunları kapsadığını düşünür.¹⁰

Bununla beraber Birgivî, metninde 'tartışmacı' teknik terimini tanımlamasa da metnin kenar notunda (*hâşiye*) kendisinden aktarılan şu tanımlı yapılmaktadır: "Tartışmacı, gerçeği açığa çıkarmak için sorgulayan (*bâhis*) kişidir"¹¹. Cârullah, bu tanımda geçen "sorgulayan" kavramı yerine "soruşturan" kavramının kullanılmasının tartışma için daha uygun olacağını belirtir. Ancak "soruşturma", "çekişme" (*mucâdele*) anlamındaki tartışmayı da içerir.¹² Bu nedenle Birgivî, tartışmacının soruşturan değil, doğruyu açığa çıkarmak için sorgulayan kişi olduğunu belirtmiştir.

Cârullah, tartışmacıyı başkası ile karşı karşıya gelen kişi olarak yorumlar. Bu nedenle sadece bildirimde ya da iddiada bulunmak tartışmacı olmak için yeterli değildir.¹³ O, bu yorumunda temkinli davranarak, burada bu anlamın amaçlanmasının olası olduğunu düşünür. 'Tartışmacı' teknik terimini tanımlamak için tartışan, tartışma kökünden türeyen, tartışmayı amaçlayan gibi dilsel açıklamalar yersizdir. Çünkü bu açıklamalar "sorgulayan" kavramı için mecazdır ve gerçek anlamın imkanının olduğu yerde mecaza başvurmak mümkün değildir. Birgivî, tartışma (*munâzara*) teknik teriminin ne kendisine ne de tanımına değinse de Cârullâh, tartışmayı tanımlamaktadır. Buna göre tartışma, iki şey arasındaki bağın iki kişi tarafından gerçeği açığa çıkarmak için düşünülmesi ya da gerçeği açığa çıkarmak için iki kişinin bir görüşü karşılıklı savunmasıdır.¹⁴

¹⁰ Veliyyüddîn b. Muştâfâ b. 'Alî el-İstanbulî Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70a.

¹¹ Kenar notu için bk. Pehlivan-Çelik, "Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivî Meşmed Efendî (Ö. 981/1573)'nin Risâle Fi'l-Âdâb", 225.

¹² Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70a. Benzer yorum için bk. Ebu'n-Nâfi Ahmed b. Muhammed Kâz'âbâdî, *Şerhu Âdâbi'l-Birgivî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2948), 2a; Muhammed Emin b. 'Abdullah Üsküdârî, *Şerhu Âdâbi'l-Birgivî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kemankes Koleksiyonu, 292), 2a; Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Ahmed, *Şerhu Âdâbi'l-Birgivî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2989), 5b.

¹³ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70a. Benzer yorum için bk. Muhammed b. Oşmân eţ-Şarsûsî, *Miftâhu'l-Mebâhiş* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 21a; Müftî Meşmed b. 'Abdullâh Kaysereî, *Hulâsatu'l-Âdâb* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Samsun Koleksiyonu, 60), 158b; Müftî Meşmed b. 'Abdullâh Kaysereî, *Şerhu Âdâbi'l-Birgivî* (Konya: Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, Burdur Koleksiyonu, 1187), 21b.

¹⁴ Cârullah, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâz'âbâdî* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70a.

1.2. Aktarımı Tartışmak

Cârullah, tartışmacının (T), yazılı ya da sözlü olarak öğrendiği tam yargı içeren bir sözü,¹⁵ bu sözün doğru ya da yanlış olduğunu iddia etmeksizin aktarabileceğini ileri sürer. Bu durumda o, aktaran tartışmacıdır. Aktarım, sözel bir değişiklik olsun ya da olmasın başkasının sözünü ikinci kişiye iletmektir.¹⁶ Aktarılan sözün yargı olması ise söylendiğinde doğru ya da yanlış olma ihtimaline sahip tam bileşik söz olmasıdır. Ünlem ve soru cümleleri yargı bildiren cümlelerin karşıtıdır.¹⁷ Buna göre aktarım cümleleri,

T: İbn Sînâ, “Alemin zamansal başlangıcı yoktur.” dedi.

ya da

T: İbn Sînâ, alemin zamansal başlangıcının olmadığını söyledi.

şeklindedir.

Birgivi, tartışmanın yapılacağı konunun bilgi değerini belirlemek ve aktarım aşamasında karşılıklı olarak ele alınan konunun yargı bildiren söz olduğunu göstermek için ‘söz’ (*kelâm*) teknik terimi yerine ‘bildirim’ (*haber*) teknik terimini seçmiştir. Cârullah’a göre bunun nedeni, bu aşamada sadece bir hikâye edilenden ibaret olan aktarılan sözün doğruluk değerinin, tartışmada karşı tarafların ilgilendiği bir konu olmamasıdır. Dahası karşılıklı olarak ele alınan konu, yargı ifade eden bir cümle olan aktarımdır.¹⁸ Buna göre örnekte tartışmacının İbn Sînâ’dan aktardığı “Alemin zamansal başlangıcı yoktur.” önermesinin doğru ya da yanlış olması aktarıma karşı çıkan tarafın sorgulamasına dahil değildir. Bu aşamada karşı taraf, sadece İbn Sînâ’nın “Alemin zamansal başlangıcı yoktur.” önermesini söyleyip söylemediği ile ilgilenir yoksa aktarılan önermenin doğruluğu ile değil.

Tartışmacının karşısında olan karşı taraf (*haşm*) ile bir meselenin konuşulup ele alınabildiği ikinci şahıs kastedilir. Çünkü anlamayana hitap etmek büyük afetlerden biridir. Bu durumu belirten Cârullah, şerhinin sonunda Faḥruddîn er-Râzî’den (ö. 606/1210) alıntılıdığı kriterler çerçevesinde tartışmanın yeterli yetkinliğe sahip olan karşı tarafla yapılabileceğini ifade etmektedir. Bu nedenle yetkinliği dikkate almayı karşı taraf olmayı, “asıl olarak karşı olan” veya “karşı olma durumunun kastedildiği” şeklinde dilsel olarak açıklamak gereksizdir. Çünkü mecaz, zorunlu değildir. Dahası karşı tarafı (K), tartışmacı olması bakımından tartışmacı olmak ile sınırlandırmaya gerek yoktur.¹⁹

¹⁵ Kaz’âbâdî, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 2b; Tarsûsî, *Miftâḥ* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 21b; Kayserî, *Şerḥ* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 22a; Ferdî ‘Alî b. Muşafâ Ḳayserî, *Şerḥu Âdâbi’l-Birgivi* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 21b; Abdurrahmân b. Muşafâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 6b.

¹⁶ Aktarma yargıları, dolaylı ya da doğrudan olabilir. Doğrudan aktarım, “Ali, “Bartın’da deniz çok dalgalıydı” dedi.” gibi iken dolaylı aktarım “Ali, Bartın’da denizin çok dalgalı olduğunu söyledi” gibidir. Dolaylı aktarıma bildirim cümleleri de denir. Ayrıca bk. Emre Türkmen, “Türkçede Aktarma Cümleleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 4/9 (2018), 276-280.

¹⁷ Cârullah, *eş-Şerḥu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70a.

¹⁸ Cârullah, *eş-Şerḥu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70a. Örneğin “Ahmet, Bartın’da denizin çok dalgalı olduğunu söylüyor” bir aktarma cümlesidir. Aktarılan ise Bartın’da denizin çok dalgalı olduğudur. Daha fazla açıklama için bk. Tarsûsî, *Miftâḥ* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 21b; Kayserî, *Şerḥ* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 22b.

¹⁹ Cârullah, *eş-Şerḥu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Şerḥ* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 22b.

Tartışmacı, bir yargıyı aktardığında karşı taraf, aktaran tartışmacıdan aktarımı aslına uygun²⁰ ilettiğini göstermesini istemesi gerekir.²¹ Aktarımın aslına uygun olup olmadığı üç şekilde istenebilir:

- (i) T: İbn Sînâ, "Alemin zamansal başlangıcı yoktur." dedi.
K: Bu aktarımın aslına uygun olup olmadığını göstermeni istiyorum.
- (ii) T: İbn Sînâ, "Alemin zamansal başlangıcı yoktur." dedi.
K: Bu aktarımın aslına uygun olup olmadığını göster!
- (iii) T: İbn Sînâ, "Alemin zamansal başlangıcı yoktur." dedi.
K: İbn Sînâ'nın böyle dediğini kabul etmiyorum.

Karşı tarafın, tartışmacı taraftan aktarılan sözü aslına uygun aktardığını göstermesini istemesinde bir sorun yoktur. Ancak karşı taraf, aktarımın aslına uygun olup olmadığına dair bilgisi bulunmadığında düzeltme talebinde bulunabilir. Karşı taraf, aktarılan sözün söyleyenine ait olup olmadığını bilmeyebilir. Ancak söyleyenin bu sözü söyleme ihtimali hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu durum aktarma hakkında tartışmanın gerçekleşmesi için yeter şarttır. Diğer bir ifadeyle aktarımın doğruluk değerini bilmediğinde onu sorgulayabilir. Çünkü karşı taraf, aktarıma müdahale edebilecek bir bilgiye sahip olmamalıdır ve aktarıma kesinlikle müdahale edemez. Aksine o, aktarımın düzeltilmesini isteyebilir. Ayrıca karşı tarafın düzeltme isteğinin nedeni, tartışmacının tartışma konusu olmayana tartışmanın konusu yapma ihtimalidir. Tartışmacı, sorgulama esnasında başkalarının kabul ettiği bir yargıyı, karşı tarafın da kabul ettiğini varsayarak onu aktarma önermesini kabul etmek zorunda bırakmak (*ilzâm*) için kullanabilir.²² Böylece tartışmacının konuyu karıştırdığı açığa çıkar. Ancak Birgivi'nin doğrulama talebi ile ilgili ifadeyi kullanım biçimi, bu talebin aktaranın ifadelerindeki ve aktarımın kendisindeki uygunsuzluktan daha genel olduğuna delalet eder. Çünkü düzeltme isteği, tartışma konusuna ait olabildiği gibi tartışan şahsın ifade biçimine de ait olabilir. Bu durumda bir sözü karşı tarafa aktaran tartışmacıdan ifade edilmiş biçimini düzeltmesi istenebilir. Örneğin;

T: İbn Sînâ, "Alemin zamansal başlangıcı yoktur." dedi.

K: İbn Sînâ'nın böyle dediğini kabul etmiyorum. Bu aktarımı düzeltir misin?

T: Hım? Evet! İbn Sînâ, "Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur." dedi.

Yukarıda ifade edildiği gibi tartışmacı, yargı bildiren bir cümle aktardığında karşı tarafın düzeltme isteği ya da aktarıma karşı çıkışı, aktarım cümlesinedir yoksa aktarılan cümleye değildir. Çünkü aktaran, aktardığı cümleyi değil de aktarımını açıklamak zorundadır. Karşı taraf da bu aktarıma karşı çıkar yoksa aktarılanı değil. Karşı tarafın aktarılanı karşı çıkamayacağına dair Cârullâh ve diğer yorumcuların değinmediği başka bir *apriori* gerekçe sunmak istiyoruz. Buna göre tartışma, tanımı gereği bir bağın diğer bir ifadeyle, konu ile yüklem arasındaki ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmediğinin soruşturulmasıdır. Bu bağlamda aktarım hakkındaki tartışma da

²⁰ Aslına uygun olmak ile aktarılan sözün aslıyla aktarılan versiyonunun örtüşmesini kastediyorum. Bunun gösterilmesi de aslına uygun olduğunun gösterilmesidir.

²¹ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70a. Benzer yorum için bk. Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 2b; Üsküdarî, *Şerh* (Kemankes Koleksiyonu, 292), 2b; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 22a; Ahmed b. Yûsuf Çermikî, *Şerhu Âdâbi'l-Birgivi* (Kütahya: Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesi, Vahit Paşa, 671), 4b.

²² Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70a. Benzer yorum için bk. Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 21b.

“x, ‘B, C’dir’ dedi.” gibi bir önermede “x” ile “‘B, C’dir’ demek” arasındaki yargı diğer bir tabirle nispet hakkında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu yargının unsurlarından konu olan “x” ve yüklem olan “‘B, C’dir’ demek” hakkında tartışma gerçekleşmez. Daha genel bir tabirle kavramları olan konu ve yüklem kendileri hakkında tartışma yapılamaz. Sadece kavramların bağıntıları, diğer kavramlarla kurulan ilişkileri ve bu ilişkilerin gerçekliği hakkında tartışma yapılabilir. Her aktarılan cümle, aktaran cümlenin bir ögesi, başka bir ifadeyle onun konu ya da yüklem terimidir ve kavramıdır. Bu nedenle aktarılan hakkında tartışma gerçekleşmez.

Aktarımın aslına uygun olduğunun gösterilmesini isteme durumunu ifade etmek için Cârullâh, “karşı çıkma” (*men*) teknik terimini kullanmıştır. Aslında bir delilin belirli öncülleri hakkında delil isteği anlamı için kullanılan “karşı çıkmak” teknik terimi, aktarımın aslına uygun olduğunun gösterilmesini istemek için de kullanılabilir mi? Bu soru ardında uzun tartışmaları barındıran cevabı gerektirdiği için Cârullâh, bu konuyu tartışmamakta sadece ona dikkat çekmektedir.²³

Cârullâh’a göre Birgivi’nin karşı tarafın aktarandan aktarımın aslına uygun olup olmadığını göstermesini isteyebilmesi için onun bunu bilmemesi şartını ayrıca ifade etmesi gereksizdir. Çünkü ‘Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355), böyle bir şart koşmadı. Dahası Birgivi, bu şartı metnin kenar notunda ayrıca ifade etmektedir.²⁴ Ancak karşı taraf, aktarandan aktarımın aslına uygun olup olmadığını bilse dahi bunun dışında başka bir açıdan düzeltme isteğinde bulunabilir. Çünkü karşı taraf, tartışmacının aktarımla ilgili bilgisini sınamak ya da aktarılanın aslına uygunluğu hakkında sanısını daha kesin gerekçeyle dayandırarak sağlamlaştırmak için düzeltme isteğinde bulunabilir.²⁵

Diyalektikçi düşünürler (*ehlu’n-naẓar*), aktarımın ilksel apaçık (*el-bedîhiyyu’l-evvelî*) ve ilksel zorunlu (*eż-ẓarûriyyu’l-evvelî*) olma ihtimalini göz önünde bulundurmamaları ve bu tür aktarımları kullanmadıkları için Birgivi, bilmeme durumunun aksine olan durumlara itirazda bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle bilmeme durumunu doğrudan şart koşmaktadır. O, bu tavrını metnindeki ikinci kenar notunda da sürdürmektedir. Cârullah, bu değerlendirmesiyle bilmeme durumuyla ilgili diğer yorumcuların dayanaksız düşüncelerini çürüttüğünü ifade etmektedir.²⁶

1.3. İddiayı Tartışmak

1.3.1. Tartışmacı Bir İddia İleri Sürer

Tartışmacı, bir yargıyı iddia edebilir. Cârullah’ın tartışmacının iddia etmesiyle ilgili Birgivi metninden anladığı şey, tartışmacının bildirdiği yargının doğru olduğunu iddia etmesidir.²⁷ Örneğin:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

²³ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70b. Benzer yorum için bk. Kaz’âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 2b; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 22a; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 22a; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 22b.

²⁴ Kenar notu için bk. Pehlivan-Çelik, “Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendi (Ö. 981/1573)’nin Risâle Fi’l-Âdâb’ı”, 225.

²⁵ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70b. Benzer yorum için bk. Kaz’âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 2b; Üsküdârî, *Şerh* (Kemankeş Koleksiyonu, 292), 2b, 3ab.; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 22b; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 22b; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 22b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 4b; Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Ahmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 6b; Üsküdârî, *Şerh* (Kemankeş Koleksiyonu, 292), 2a.

²⁶ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70b.

²⁷ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70b. Benzer yorum için bk. Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 4b; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 22b; Üsküdârî, *Şerh* (Kemankeş Koleksiyonu, 292), 2b, 3b; Kayserî, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 159a; Kaz’âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 3a; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 22a.

Zira Birgivi'nin Arapça metninde zamir dışıldır ve aslına uygun olma (*şihha*) kelimesi de dışıldır. Zamirin bildirim (*haber*) kelimesini gösterdiği iddia edilirse yargıyı önerme şeklinde yorumlamak gerekir. Çünkü yargı kelimesi Arapçada erildir. Bu durumda iddia eden, yargıyı delil ya da uyarı (*tenbîh*) ile açıklamayı görev edinen tartışmacı taraftır.²⁸ Cârullah, bazı sorgulama ve tartışma yazarlarının uyarıyı tartışmacının görevi olarak görmediklerini aktarmaktadır. Bunun nedeni tartışmanın iddia ve akabinde ileri sürülen delil üzerinden sürdürülüyor olmasından olabilir. Ayrıca o, Birgivi'nin iddia etmek ile ilgili sözünü anlamak için bu yorumun uygun olduğunu ifade etmektedir.²⁹

1.3.2. Karşı Taraf Tartışmacıdan İddiası Hakkında Delil İsteğinde Bulunur

Karşı taraf, iddia edenden iddiasını delillendirmesini ister.³⁰ Diğer bir ifadeyle bir tartışmacı, iddiada bulunduğu onun hakkında delil getirmelidir. Ancak uzlaş (*icmā*) ile doğru olduğu kabul edilen bir iddianın çelişği hakkında delil talebinde bulunmak, gereksizdir. Dahası bu tür iddia sahipleri, iddia ettiğinin uzlaş ile doğrulananın karşıtı olduğu konusunda uyarılmalıdırlar.³¹ Örneğin:

T: Bir metre, yüz elli santimetredir.

K: Bu konuda yanılıyor olmalısın! Uluslararası uzlaşya göre bir metre, yüz santimetredir.

Birgivi, metninde delil tanımına yer vermezken Cârullah delili, "bilindiğinde delil getirilene bilmeyi gerektiren" şeklinde tanımlamıştır.³² Ayrıca o, bu tanımın Burhâneddin en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) tercih ettiği tanım olduğunu belirtmektedir.³³ Ona göre bir iddia hakkında delil talebinde bulunulabilmenin öncelikli şartı, bu iddianın teorik (*nazarî*) olmasıdır.³⁴ Bu çoğunluğun görüşüdür. Uyarı, iddia apaçık olmasına rağmen karşı taraf için apaçık olduğu bilinmemesi durumunda iddia eden tarafından karşı tarafın ikaz edilmesidir. Diğer bir ifadeyle uyarı, ilksel bir bilgi karşı taraf için kapalı olduğunda ve bu nedenle onun hakkında karşı taraf delil isteğinde bulunduğu tartışmacının bu kapalılığı ortadan kaldırmasıdır. Bu bağlamda Birgivi, karşı tarafın iddia edenden delil isteğinde bulunmasını onun iddiayı doğrulayan gerekçeleri bilmemesi şartına bağlamıştır.³⁵ Ancak Cârullah, bu şartın gereksiz olduğunu düşünür. Çünkü ona göre karşı taraf, iddianın doğruluk değerini bilse bile sınamak, sanı ile bildiği doğruluk değeri için sağlam gerekçe aramak, sağlam bir şekilde bildiğini düşünse bile başka bir gerekçe ile iddiayı bilmek için delil talebinde bulunabilir.³⁶ Buna göre her ne kadar Birgivi sadece ilk sıradaki delil isteğini kabul etse de Cârullah açısından karşı tarafın tartışmacıdan iddiasına dair delil isteğini şu şekilde gösterebiliriz:

²⁸ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70b. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 159b.

²⁹ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70b.

³⁰ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 70b. Benzer yorum için bk. Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 3a; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 24b.

³¹ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71a.

³² Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71a. Benzer yorum için bk. Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 3a; Üsküdarî, *Şerh* (Kemaneş Koleksiyonu, 292), 3b; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23a; Kayserî, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161a; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 23b-24a.

³³ Nesefî'nin tanımı için bk. Necmettin Pehlivan-Hadi Ensar Ceylan, "Âdâbu'l-Bağış Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddin en-Nesefî'nin el-Fuşûl'ü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/56 (2015), 43.

³⁴ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 22b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 4b.

³⁵ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161b; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 24a; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23a.

³⁶ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71a.

(i) Karşı taraf iddiayı bilmez ve iddia hakkında delili duymak ister:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

(ii) Karşı taraf iddiayı bilir ama tartışmacıyı sınamak ister:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Diyelim ki durum senin dediğin gibidir. Peki bunun hakkında delilin nedir?

(iii) Karşı taraf iddia hakkında sanıya sahiptir ve tartışmacıdan kesin delili duymak ister:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Sanırım haklısın! Ama benim bu konu hakkında yeterli gerekçem yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

(iv) Karşı taraf iddiayı kesin bir delil ile bilir ancak tartışmacıdan farklı deliller duymak ister:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Haklısın! Bu iddia ile ilgili kesin bir delilim var. Ama farklı kanıtları da dinlemek isterim. Peki senin delilin nedir?

1.3.3. Tartışmacı İddiasını Delillendirir

Birgivi'nin "tartışmacı, delil getirirse" ifadesi Cârullah'a göre "her ne zaman tartışmacı, delil getirirse" şeklinde olması, delilci düşünürlerin (*muḥakkikîn*) sözüne uygun olarak, yerinde olacaktır. Cârullah, tartışmacının iddiasını uyarı ile temellendirebileceğiyle ilgili bir açıklama yapmamaktadır. O, sadece tartışmacının iddiayı delille temellendirmenin delilci düşünürlerin uygulaması ile örtüşüğünü belirtmektedir.³⁷ Ancak burada delil ve uyarıyla aktarım arasında ilişkiye dair bir soruşturma yapmamaktadır. Bunun yerine Cârullah, kendi yorumu ile ilgili gerekçe getirmek yerine otoriteye başvurmayı tercih etmiştir.³⁸ Dahası Cârullah, delilin iddiaya mı yoksa aktarıma mı yönelik getirileceği konusunda bir bilgi vermemektedir.³⁹ Buna göre tartışma süreci şu şekildedir:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemini yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

Tartışmacının iddiasına yönelik delil getirmesi sürecinde onun delilinin öncüllerinin bütününe açıklayana kadar (*taḳrîr*) sorgulayan karşı tarafın beklemesi gerekir. Diğer bir ifadeyle iddia eden tartışmacının ileri sürdüğü delilin öncüllerinin tamamıyla ilgili sunumu sona ermeden herhangi

³⁷ Cârullah, *eş-Serḥu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Ḥulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161b.

³⁸ Cârullah, *eş-Serḥu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71a. Benzer yorum için bk. Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 26b; Kayserî, *Şerḥ* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 23a-23b; Kayserî, *Ḥulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161b.

³⁹ Cârullah, *eş-Serḥu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Ḥulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161b.

bir öncül hakkında delil talebinde bulunulamaz.⁴⁰ Çünkü tartışmacı, delilini tamamladıktan sonra onun öncüllerini açıklayabilir. Böylece sorgulayan karşı taraf, bu açıklamayla ikna olup delil isteğine ihtiyaç duymayabilir.

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: Hım! İddianızı ve delilinizi kabul ediyorum.

Delil getirene, gösteren (*müstedil*) ve gerekçelendiren (*mu'allil*) denir. Iraklı diyalektikçi düşünürler, bu ikisini birbirinin yerine kullanırlar. Ancak ikisi arasında fark vardır. Aklın eserden müessire ulaşmasına gösterme (*istidlāl*) ve müessirden esere ulaşmasına ise gerekçelendirme (*ta'llil*) denir. Delil ile sebep (*'ille*) arasında da fark vardır. Sebep, sebebi olduğu şeyi (*ma'lul*) var eder. Delil ise delil olduğu şeye (*medlul*) ulaştırır.⁴¹

1.4. Öncülleri Tartışmak

1.4.1. Karşı Taraf, Tartışmacının İddiasının Delilinin Öncülü Hakkında Delil Talebinde Bulunur

Tartışmacı, iddiası hakkında delil getirip delilinin öncüllerinin küçük, orta ve büyük terimlerini bağlama uygun olarak taşıdığı anlamları açıkladıktan (*taħrīr*) sonra karşı taraf, delilin öncüllerinden belirlediği birkaçı ya da her biri hakkında delil isteğinde bulunur. Bu durum, delil istemek için karşı çıkış (*men'ı*) olarak isimlendirilir.⁴² Cârullah, karşı tarafın hangi öncül ya da öncüller hakkında delil istediğini belirtmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.⁴³ Ancak Birgivi, öncülü ya da öncülleri belirtme durumunun herkesçe bilinen bir şart olduğunu varsaydığı için metinde bu belirtme durumunu ayrıca ifade etmemiştir.⁴⁴

Cârullah, delilci düşünürlere dayanarak Birgivi'nin "öncüller" sözü ile delilin iki öncülünü anlamaktadır.⁴⁵ Ayrıca ona göre küçük, orta ve büyük terimlerden oluşan delilin iki öncülüne ilave olarak delilin kendisine dayandığı şartlar da öncüllerdir. Bu bağlamda delilin doğruluk şartının kendisine dayandığı önermeler de öncüllerdir.⁴⁶ Buna göre öncüle karşı çıkmak şu şekildedir:

⁴⁰ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağır* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71a. Benzer yorum için bk. Kayseri, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161b.

⁴¹ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağır* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71b.

⁴² Cârullah, *eş-Serhu's-Şağır* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71b. Benzer yorum için bk. Kayseri, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161b; -Üsküdarî, *Şerh* (Kemankeş Koleksiyonu, 292), 4a.

⁴³ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağır* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştafâ b. Ahmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 7b; 'Ali b. Osmân Aşkşehîrî, *Şerhu Âdâbi'l-Birgivi* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atif Efendi Eki, 1216), 4; Kayseri, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23a; Şehirlizâde İbrâhîm b. Fażlullah es-Sivâsi, *Şerhu Âdâbi'l-Birgivi* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Servili Koleksiyonu, 281), 139a; Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 3a; Kayseri, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161b.

⁴⁴ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağır* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71b. Benzer yorum için bk. Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 4b; Kayseri, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23a.

⁴⁵ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağır* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71b. Benzer yorum için bk. Kayseri, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 22b.

⁴⁶ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağır* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştafâ b. Ahmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 8b; Aşkşehîrî, *Şerh* (Atif Efendi Eki, 1216), 4; Kayseri, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23a; Kayseri, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 23b; Tarsûsi, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 26b; Üsküdarî, *Şerh* (Kemankeş Koleksiyonu, 292), 4a.

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: "Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur." öncülüne katılmıyorum.

Cârullah, delil isteme durumunda sadece bir veya birkaç öncülün belirtilebileceği, her bir öncül hakkında delil istenildiğinde belirtmenin olamayacağı itirazının muhtemel olduğunu dile getirir. Bu itiraza cevap olarak bunun sadece ve sadece kuruntu olduğunu iddia eder. Çünkü delilin her bir öncülünden delil istenilmesi onun öncüllerinden bir bütün olarak delil istenilmesi anlamına gelmez.⁴⁷ Burada her bir öncülden ayrı ayrı belirtilerek delil istenilmelidir. Ayrıca öncüllerin bütünü hakkında delil istenildiğinde tartışmacının öncüllerin bütünü hakkında delil getirmesi mümkün değildir.⁴⁸ Zira her bir öncül, bir iddiadır ve her bir iddianın delili ayrıdır. Böylece öncüllerin bütünü hakkında delil istenemez. Bunun yanında Birgivî, delil hakkında delil istemenin belirli bir öncülün aksini savunma girişimi (*münākaẓa*) olmadığı görüşünü teyit etmek için öncülleri "bazı" ya da "her bir" nicelik sıfatları ile nitelemiştir. Cârullah'a göre Birgivî'nin bu ifadesini daha önce destekleyenlerden biri, Şemsüddin Semerķandî'nin (ö. 702/1322) risalesini yorumlayan Beheştî'dir (ö.740/1340 civarı).⁴⁹ Dahası bazı yöntemci İslam hukukçuları (*uṣūliyyūn*) da aynı görüştedirler.⁵⁰

Karşı tarafın öncül ya da öncüller hakkındaki delil isteği dayanıklı (*me'a sened*) ya da dayanaksız (*mücerred*) olabilir. Delil isteği ile dayanak dışında başka bir söz dile getirildiğinde delil isteği hala dayanaksızdır. Ancak delil isteğinin, dayanaksız ve delilden yoksun olması gerektiği şeklindeki yorum kuruntudur.⁵¹ Bu bağlamda dayanıklı delil isteği aşağıdaki gibidir:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: "Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur." öncülüne katılmıyorum. Allah'ın her bir nesneyi ayrı ayrı yaratması onun yaratma eyleminin her bir nesne için zamansal başlangıcının olduğunu neden göstermesin ki?!

Dayanaksız delil isteği, dayanıklı delil isteğinden daha fazla tercih edilmiştir. Birgivî, metninde dayanaksız delil isteğini dayanaklıdan önce ifade etmiştir. Cârullah, bu durumun gerekçesini

⁴⁷ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71b. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Hulâsa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161b.

⁴⁸ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştafâ b. Aḥmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 9a; Aḳşehîrî, *Şerh* (Atıf Efendi Eki, 1216), 4; Kāz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 4b; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 23b.

⁴⁹ Ebu'l-'Alâ'î Alâüddîn Muhammed b. Aḥmed İsferrâni Fâhrü Hürasâni Beheştî, *el-Me'âb fi Şerhi'l-Âdâb* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput Koleksiyonu, 213), 123ab.

⁵⁰ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 71b.

⁵¹ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 72a.

basit bileşikten önce geldiği ve dayanaksız, basit olup dayanaklı, bileşik olduğundan Birgivi'nin metinde dayanaksızı dayanaklıya öncelediği şekilde ortaya koyar.⁵²

Dayanaksız delil isteği, tartışmada kullanılabilir ancak dayanaksız çürütme (*nakz*) veya dayanaksız karşı delil (*mu'āraza*) kullanılamaz.⁵³ Zira delil isteği, öncül apaçık olmadığında geçerlidir. Apaçık olmamak ise herhangi bir kişiye diğer bir ifadeyle öznel bir kapalı olma anlamına gelmez. Aksine öncülde ifade edilen durumun apaçık olmaması anlamına gelir. Dolayısıyla öncül, apaçık olur ve onun hakkında delil istenirse bu delil isteği geçerli olmaz. Dahası bu delil isteği, direktme (*mukābere*) olur.⁵⁴

Karşı tarafın, iddianın gerekçelendirilmesini talep etmesi, öncül ya da öncüller hakkında delil istemesi ile aynı değildir. Çünkü onun öncül hakkında delil isteği, dayanaklı olabildiği için karşı koymak anlamına gelir. Oysa o, iddia hakkında gerekçelendirme isteğinde bulunurken herhangi bir dayanağa başvurmaz. Dayanak, belge (*mustened*) olarak da isimlendirilir.⁵⁵ Delil isteğinin dayanağı, bu isteği kuvvetlendiren, delil isteyenin zımnen ortaya koyduğu karşı-iddiayı desteklemek için ifade edilenler şeklinde tanımlanabilir.⁵⁶ Bu açıklamalardan her biri delilci düşünürlerin görüşleri ile örtüşmektedir.

Dayanaklı delil isteğinin üç formu yaygın olarak kullanılır:

(i) Bir öncüle delil isteği için dayanaklı karşı çıkış

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: "Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur." öncülünü kabul etmiyorum. Allah'ın her bir nesneyi ayrı ayrı yaratması onun yaratma eyleminin her bir nesne için zamansal başlangıcının olduğunu niçin göstermesin ki?!

(ii) Her bir öncüle delil isteği için karşı çıkış

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

⁵² Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 72a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştafâ b. Aḥmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 9b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 4b; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23b.

⁵³ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 72a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştafâ b. Aḥmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 9b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 5a; Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 4ab.

⁵⁴ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 72a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23a.

⁵⁵ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 72a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştafâ b. Aḥmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 9b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 5a; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23b; Kayserî, *Hulâsa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 161b; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 26b.

⁵⁶ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 72a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 23b; Üsküdârî, *Şerh* (Kemankeş Koleksiyonu, 292), 4a.

K: Bu öncüllerin “Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.” sonucunu gerektirdiğini düşünmüyorum. Şayet alemin kendisinin başlangıcı olmasaydı deliliniz bu sonucu gerektirirdi.

(iii) Bir öncüle delil isteği için dayanaklı karşı çıkış

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemini yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: “Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur.” öncülünü kabul etmiyorum. Allah'ın her bir nesneyi ayrı ayrı yaratması onun yaratma eyleminin her bir nesne için zamansal başlangıcının olduğunu gösterirken bu öncül nasıl doğru olsun ki?!

Bu örneklerde temel delil isteği ve dayanakları informel şekilde ifade edilmiştir. Ancak bazen dayanak, mantıksal delil formunda da ifade edilebilir.

Birgivi, dayanaksız ya da dayanaklı olsun karşı tarafın delil isteğinin öncüllerin doğruluk değerini bilinmemesi durumunda geçerli olacağını belirtmektedir. Ayrıca Birgivi, metnin kenar notunda (*ḥāṣiye*) karşı tarafın öncülün doğruluk değerini bilmesi durumunda delil isteyemeyeceğini tekrar vurgulamaktadır.⁵⁷ Buna rağmen Cârullah, yukarıda ifade edildiği üzere soru soranın farklı öğrenme durumlarını aynıyla dile getirip bu durumlar çerçevesinde karşı tarafın öncülün doğruluk değerini bilse bile delil isteyebileceğini ileri sürmektedir.⁵⁸ Bu bağlamda Cârullah, delil istenilen öncüllerin doğruluk değeri hakkında bilgi vermemektedir. Buna göre delilin öncülü, teorik ve doğruluk değeri henüz bilinmeyen bir önerme olabildiği gibi apaçık olmayan ilke de olabilir.

Dayanaklı ya da dayanaksız delil isteği, sonradan gelenler tarafından ‘belirli bir öncülün aksini savunmaya çalışma’ (*mūnākaẓa*) olarak isimlendirilir. Ancak öncekiler delil isteğini, ‘karşılıklı delil isteğinde bulunma’ (*mumāna‘a*) olarak isimlendirirler. Öncekiler ‘aksini savunma’ terimini çürütme için de kullanırlar. Aynı şekilde Cârullah’a göre yöntemci İslam hukukçuları, öncekileri takip etmektedirler.

Delil isteği, aynı zamanda ‘ayrıntılı öncülün aksini savunma girişimi’ (*naḳẓ tafṣīlī*) olarak da isimlendirilir. Çünkü delil isteği, öncüllerin tek tek belirlenmesiyle ve dolayısıyla ayrıntıyla gün yüzüne çıkar. Dahası sadece delil isteği olarak da isimlendirilir.⁵⁹ Hatta karşı tarafın bu rolü, en çok “delil isteği” ve “dayanaksız delil isteği” şeklinde kullanılır.

1.4.2. Karşı Taraf, Tartışmacının Kendi Öncülünü Anlamadığını Belirtir

Kelamcıların ve yöntemci İslam hukukçularının çoğu, ḥall hamlesini de kullanırlar. Ḥall, anlamamaktan kaynaklı hatanın delildeki yerini belirlemektir.⁶⁰ Ḥallin, öncüle karşı çıkma olup olmadığı tartışmalıdır. Zira ḥall, delil talebi değildir. Ayrıca belirli bir öncüle karşı çıkıldığında bu karşı çıkışa karşı çıkış ile cevap verilemez ancak ḥall yapıldığında ona karşı çıkış ile karşılık

⁵⁷ Kenar notu için bk. Pehlivan-Çelik, “Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Meḥmed Efendî (Ö. 981/1573)’nin Risāle Fî’l-Ādāb’ı”, 225.

⁵⁸ Cârullah, *eş-Şerḥu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 72b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muṣṭafâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 10a.

⁵⁹ Cârullah, *eş-Şerḥu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 72b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muṣṭafâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 10b; Kayserî, *Şerḥ* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23a.

⁶⁰ Abdurrahmân b. Muṣṭafâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 11a; Kayserî, *Ḥulâṣa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 163b.

verilebilir. Ayrıca belirli bir öncüle karşı çıkışı sadece karşı taraf yaparken halli tartışmacı taraf da yapabilir. Hall diyalektikçi düşünürler tarafından delili çürütme olarak da anlaşılmaktadır. Dahası hallin delili çürütmeden sonra yapılacağı da görüşler arasındadır. Ancak belirli bir öncüle karşı çıkışta böyle bir şart yoktur.⁶¹ Karşı tarafın tartışmacının delilinin öncülüne hall ile karşılık vermesini şu şekilde gösterebiliriz:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: Senin "Allah alemi yaratmıştır." öncülün Allah'ın alemi yoktan yarattığı anlamına gelir.

1.4.3. Karşı Taraf, İddiada Bulunanın Delilinin Belirli Bir Öncülünü Delil ile Çürütmeye Çalışır

Karşı taraf, tartışmacının delilinin belirli öncüllerini dayanaklı ya da dayanaksız bir delil ile çürütmeye çalışırsa bu durum, 'tartışmacının görevini üstlenmek' (*ğaşb*) olarak isimlendirilir. Bu durumda karşı taraf, sadece öncüllere karşı çıkmak ve onlar hakkında delil talep etmekten ibaret olan görevini bırakıp tartışmacının görevi olan gerekçelendirme yapar. Karşı taraf sadece belirli bir öncül hakkında delil isteğine yönelik karşı çıkışını desteklemek için dayanak getirebilir. Gerekçelendirme ise sadece tartışmacıya aittir.⁶²

Birgivî'ye göre iddia sahibinin görevini üstlenmek gerekçelendirmede bulunarak belirli bir öncüle karşı çıkmak ya da karşı çıkılan öncülü çürütmek üzere karşı çıkmak ile gerekçelendirmeyi birlikte kullanmaktır.⁶³ Bu aynı zamanda Semerķandî'nin de görüşüdür.⁶⁴ Burhâneddîn en-Nesefî gibi Semerķandî'nin öncesindekiler ise tartışmacının görevini üstlenmenin, delilde tartışılan iddianın ispatı ile öncüle karşı çıkmak olduğunu düşünürler.⁶⁵ Bunlar, delilci düşünürlerin kitaplarında bulunanlardır. Ancak Cârullah'a göre bazıları bu kitapların içinde olanları bilmediklerinden birtakım kuruntulara dūcâr olmuşlardır.

Özet olarak iddia sahibinin görevini üstlenmek, delil getirerek öncüle karşı çıkmaktır. Karşı tarafın, tartışmacının görevini üstlenmesinin tartışma sürecinde kabul edilebilir bir durum olup olmadığı tartışma konusudur. Mesela Rukneddîn el-'Amîdî (ö. 615/1218), karşı tarafın tartışmacının görevini üstlenmesinin kabul edilebilir olduğunu düşünmektedir. Ancak diyalektikçi düşünürlerin neredeyse tamamı bunun kabul edilemez olduğunu ileri sürerler.⁶⁶

⁶¹ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 72b. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 163b.

⁶² Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73a. Benzer yorum için bk. Üsküdarî, *Şerh* (Kemankes Koleksiyonu, 292), 5a; Tarsûsi, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 29b; Kayserî, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 164a; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 24ab; Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 4b; Sivâsi, *Şerh* (Servili Koleksiyonu, 281), 139b; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 25a; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 6b; Aşkehirî, *Şerh* (Atif Efendi Eki, 1216), 5b; Abdurrahmân b. Muşafâ b. Ahmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 11a.

⁶³ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 25a.

⁶⁴ Şemsuddîn es-Semerķandî, *Risâle fi Âdâbi'l-Baḥs* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Koleksiyonu, Harput Koleksiyonu, 213), 172b; a.mlf., *Şerhu'l-Muḳaddime* (İstanbul: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur Koleksiyonu, 133), 119b-121a.

⁶⁵ Pehlivan-Ceylan, "Âdâbu'l-Baḥs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin el-Fuḫūl'ü", 43.

⁶⁶ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73a. Benzer yorum için bk. Üsküdarî, *Şerh* (Kemankes Koleksiyonu, 292), 5a; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 24b-25a; Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 4b; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 23b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 6b-7a; Aşkehirî, *Şerh* (Atif Efendi Eki, 1216), 5b; Abdurrahmân b. Muşafâ b. Ahmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 11ab.

Bunun yanında karşı taraf, tartışmacının görevini üstlenerek belirli bir öncüle karşı çıktığında tartışmacının buna cevap vermemesi gerekir.⁶⁷ Ancak ‘Amîdî, bunun her ne kadar geçersiz bir karşı çıkış olduğunu düşünse de karşı tarafın kullanabildiği ve tartışmacının da buna cevap verebileceği bir karşı çıkış olduğunu düşünür. ‘Amîdî’nin ileri sürdüğü gerekçe, belirli bir öncüle karşı çıkarken delil ileri sürmenin dayanak gibi belirli bir öncüle karşı çıkışı destekleyen bir unsur olduğudur. Dayanağın kullanılabilir ve cevap verilebilir olduğu uzlaşıyla sabit olduğundan belirli bir öncüle delil ile karşı çıkmak da böyledir.⁶⁸ Örneğin:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah’ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: “Allah’ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur.” öncülünü kabul etmiyorum. Çünkü Allah’ın yaratmasının yaratılan açısından bir başlangıcı vardır. Zira Allah, her bir nesneyi ayrı ayrı yaratmıştır. Her bir nesnenin zamansal bir başlangıcı vardır. O halde Allah’ın yaratmasının yaratılan açısından bir başlangıcı vardır.

Birgivi, metinde ‘Amîdî ile diğer delilci düşünürlerin delil getirerek öncüle karşı çıkma hakkındaki farklı düşüncelerini ‘karşı olma’ (*hîlâf*) olarak isimlendirmektedir. Ancak Cârullah, bu bağlamda, Birgivi’nin “karşı olma” kavramı yerine ‘görüş ayrılığı’ (*ihtilâf*) teknik terimini kullanmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.

Ona göre Birgivi, Semerqandî’yi takip ederek iddia sahibinin görevini üstlenmeye nasıl cevap verilebileceği ile ilgilenmedi.⁶⁹ Doğrudan dayanaklı ya da dayanaksız men karşılığına verilecek cevaba geçti.

1.4.4. Tartışmacı Delilinin Öncüllerine Yönelik Karşı Tarafın Delil İsteğine Cevap Verir

Tartışmacı, delilinin belirli bir öncülü hakkında delil istemek için karşı çıkana cevap vermekte acele etmemelidir. Cevap vermeden önce karşı çıkandan bu karşı çıkışın kayda değer olup olmadığını ve onun gerekçelerini isteyebilir.⁷⁰ Çünkü karşı çıkan bunları gerçekleştiremezse tartışma son bulur veya delilin belirli bir öncülüne karşı çıkış geçersiz olabilir veya karşı çıkan karşı çıkışını gerekçelendirirken ve açıklarken öncül hakkında delil getirmekle sorumlu tartışmacı, süre kazanıp cevabı hatırlayabilir.⁷¹ Çünkü karşı çıkış, tartışmadaki etkisi itibarıyla iki kısımdır ya tartışmacının yenilmesine neden olur ya da onun açısından herhangi bir yenilgiye neden olmaz. Buna göre tartışma süreci şu şekildedir:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

⁶⁷ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73a. Benzer yorum için bk. Üsküdârî, *Serh* (Kemankes Koleksiyonu, 292), 5b; Kayserî, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 164a; Kaz’âbâdî, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 4b; Abdurrahmân b. Muştafâ b. Ahmed, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 12a.

⁶⁸ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Hulâşa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 164b; Sivâsî, *Serh* (Servili Koleksiyonu, 281), 139b; Abdurrahmân b. Muştafâ b. Ahmed, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 11b.

⁶⁹ Semerqandî, *Risâle fi Âdâbi’l-Bahş* (Harput Koleksiyonu, 213), 172b.

⁷⁰ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Serh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 26a.

⁷¹ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73a. Benzer yorum için bk. Çermikî, *Serh* (Vahit Paşa, 671), 7b.

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: "Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur." öncülünü kabul etmiyorum. Allah'ın her bir nesneyi ayrı ayrı yaratması onun yaratma eyleminin her bir nesne için zamansal başlangıcının olduğunu gösterirken bu öncül nasıl doğru olsun ki?!

T: Bu öncülü kabul edemeyişini anlayamıyorum. Bu öncülü neden kabul etmediğini açıklayabilir misin?

1.4.5. Tartışmacı Delilinin Öncülünü İspat Eder ve Dayanağı Çürütür

Karşı çıkanın dayanaklı ya da dayanaksız olarak karşı çıktığı öncül, iddiasını delillendiren tarafından doğrulanır, diğer bir ifadeyle ispat edilir.⁷² Bununla beraber tartışmacı, karşı çıkış dayanaklı ise bu karşı çıkışın dayanağı çürütmeden ona tam bir cevap vermiş sayılmaz. Bu nedenle bazı delilci düşünürler, tartışmacının, delilinin öncülünü ispat ettikten sonra öncülün çelişimini gerektiren dayanağa karşı çıkararak cevap vermesi gerektiğini ileri sürerler. Bu karşılık ya karşı çıkış ya da çürütme ile gerçekleşir. Çünkü bu tür dayanağa karşılık verilmediği sürece, öncülün çelişimi varlığını sürdüreceği için, onun hakkında delil getirmek karşı çıkışa cevap vermek için yeterli olmaz. Ayrıca karşı çıkışa asla başka bir karşı çıkış ile cevap verilmez ve dayanak, öncülün çelişimi ile eşit olmadığı sürece de çürütülmesi gerekmez.⁷³

Birgivi'nin "ya da dayanağı reddetmek" ifadesindeki "ya da", birkaç ihtimal barındırmaktadır. Birincisi öncülün ispatı ile dayanağın çürütülmesi ayrılamaz. İkincisi o, iddiasını delillendirenin cevabını karşı çıkanın sadece dayanaksız karşı çıkışına özgü kılmaktadır. Üçüncüsü ise karşı çıkış ile eşit olan dayanağın çürütülmesi gerekebilir ama ona göre buna gerek yoktur. Çünkü dayanak gerektiren/yeter şart, karşı çıkış ise gerekendir/gerek şarttır. Karşı çıkış, öncülün ispat edilmesi ile karşılık bulduğunda onun gerektireni olan dayanak da karşılık bulacaktır. Gerekli nedenler ortadan kaldırıldığında yeterli nedenler de ortadan kalkar.⁷⁴

Cârullah, dayanağın mutlak anlamda çürütülmesinin gereksiz olduğunu ve Birgivi'nin de bu şekilde düşündüğünü ifade etmektedir. Ancak dayanağın çürütülmesi gerektiğini düşünenler, dayanak kaldığı halde karşı çıkışa nasıl cevap verilmiş olduğu konusunda şaşırırlar. Dayanağa mutlak anlamda cevap verilmez ve onun hakkında soruşturma yapılmaz. Ancak dayanak, karşı çıkışın gerek şartı olduğunda çürütülmelidir. Bu durumda karşı çıkmanın dayanağını çürüten önerme apaçıkça uyarı ile, teorik ise delil ile çürütülmesi uygundur. Ayrıca metnin ibaresinden öncül teorik olduğunda delil ile ispat edilir, öncül apaçık olduğunda ise uyarı ile karşılık verileceği anlaşılabilir.⁷⁵

Dayanağın karşı çıkışın gerek şartı olması, gerçekte olandan ve karşı çıkanın sanısından daha genel bir durumdur.⁷⁶ Ancak karşı çıkanın sanısı sadece yenilgiyi kabul etmek zorunda

⁷² Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73a. Benzer yorum için bk. Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 30a; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 25a.

⁷³ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Hulâsa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 165b; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 25ab.

⁷⁴ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73b. Benzer yorum için bk. Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 30b; Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 5b-6a; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 26ab.

⁷⁵ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73b. Benzer yorum için bk. Üsküdarî, *Şerh* (Kemankeş Koleksiyonu, 292), 5b-6a; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 30b; Kayserî, *Hulâsa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 164ab; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 25a; Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 5b.

⁷⁶ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 73b. Benzer yorum için bk. Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 5b.

birakıldığında (*ilzām*) işlevseldir. Burada Birgivi meşhur olan şarttan ayrılmaktadır. Bu şart dayanağın karşı çıkışa mantıksal olarak eşit olmasıdır. Bunun nedeni eşitin birinin çürütülmesi diğerinin de çürütüldüğü anlamına gelmeyeceğidir. Ancak yine de Cârullah'a göre uygun olan meşhur şarttır. Buna göre dayanak ya karşı çıkıştan daha genel ya daha özel ya da ona eşit olur. Genel ve özel dayanağın çürütülmesi karşı çıkışı çürütmek için yeterli değildir. Eşit ise yeterlidir.⁷⁷ Sonuç olarak tartışmacının öncülü ispatı ve karşı çıkanın dayanağının çürütmesi ile tartışmanın son hali şu şekildedir:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemini yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: "Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur." öncülünü kabul etmiyorum. Allah'ın her bir nesneyi ayrı ayrı yaratması onun yaratma eyleminin her bir nesne için zamansal başlangıcının olduğunu gösterirken bu öncül nasıl doğru olsun ki?!

T: Bu öncülü kabul edemeyişini anlayamıyorum. Bu öncülü neden kabul etmediğini açıklayabilir misin?

K: "Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur." öncülünü kabul etmememin sebebi şudur: ...

T: Hım. Evet... Anladım. Ancak Allah'ın yaratmasının zamansal bir başlangıcı yoktur. Çünkü Allah'ın yaratmasının bir başlangıcı olsaydı Allah'ın da zamansal bir başlangıcı olurdu. Allah zamansal başlangıçtan beridir. O, ebedi ve ezeli hayat sahibidir. Dolayısıyla Allah'ın yaratmasının bir başlangıcı yoktur. Dayanağına gelecek olursak Allah'ın her bir nesneyi ayrı ayrı yaratması onun yaratma eyleminin her bir nesne için zamansal başlangıcının olduğunu göstereceğini kabul etmiyorum. Çünkü eğer Allah'ın her bir nesneyi ayrı ayrı yaratması onun yaratma eyleminin her bir nesne için zamansal başlangıcının olduğunu gösterseydi Allah'ın zatından sonra var olan fiili olurdu. Ancak Allah'ın fiilinde öncelik ve sonralık imkansızdır. Bu nedenle Allah'ın her bir nesneyi ayrı ayrı yaratması onun yaratma eyleminin her bir nesne için zamansal başlangıcının olduğunu göstermez.

1.4.6. Öncülü İspat Edemeyen Tartışmacı Başka Bir Delile Geçiş Yapar

Tartışmacı, delilinin öncülleri hakkındaki karşı tarafın delil isteğine cevap vermek üzere delilinin öncülünü ya da öncüllerini ispat edemez ise başka bir delile geçiş (*intikāl*) yapabilir.⁷⁸ Başka bir delile geçiş, yöntemci İslam hukukçularının kullandıkları teknik bir terimdir. Mantıkçılar (*'aqliyyūn*) ise 'delili değiştirme' (*tağyīru'd-delīl*) teknik terimini kullanırlar.⁷⁹ Cârullah'a göre aslında tartışmacı, başka bir delile geçmeden önce öncül hakkındaki delil isteğine başka birkaç şekilde cevap verebilir. Buna göre iddiasını sınırlayabilir, iddiasını daha açık ifade edebilir, delili

⁷⁷ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 74a. Benzer yorum için bk. Üsküdârî, *Şerh* (Kemankes Koleksiyonu, 292), 5ab; Tarsûsî, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 30b-31a; Kayserî, *Hulâsa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 166ab; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 25ab; Sivâsî, *Şerh* (Servili Koleksiyonu, 281), 140a.

⁷⁸ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 74a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 16b; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 25b.

⁷⁹ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 74a. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Hulâsa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 167ab.

daha açık ifade edebilir, dayanağa, dayanağın açıklamasına karşı çıkararak müdahale edebilir. Birgivi, sadece meşhur olan karşılık ile yetinip müdahale konusuna değinmemektedir.

Ebu'l-'Usr Faḥru'l-İslâm 'Alî el-Pezdevî (ö. 482/1089), başka bir delile geçişin dört türünün olduğunu ifade etmektedir: (i) Tartışmacı, iddiasını ispat etmek için sunduğu delildeki nedenini ispat etmek için bu ilk nedenden başka bir nedene geçebilir. (ii) O, ilk nedeni kullanarak ilk iddiadan başka bir iddiaya geçebilir. (iii) O, ilk neden ve ilk iddiadan, başka bir nedene ve başka iddiaya geçebilir. Bu üç tür geçiş makuldür. Dördüncüsü ise birinci iddiayı ispat etmek için ilk nedenden başka bir nedene geçmektir.⁸⁰ Her ne kadar bazı insanlar bu geçişi gereksiz bir şekilde kabul etseler de bu geçersiz bir geçiştir. Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî (ö. 792/1390) de geçişin geçerli ve geçersiz olduğu durumları belirtmektedir.⁸¹ Buna göre (i) delil geçersiz olduğunda delil getiren başka bir delile geçerse bu geçiş geçersiz olur. Ancak bu durum, tartışma konusudur. (ii) Delil sağlam olup karşı çıkanın yersiz itirazları geçersiz olduğunda delil getiren başka bir delile geçiş yapabilir.⁸² Cârullah'a göre ise Pezdevî'nin ifade ettiği dördüncü tür geçiş, ki bu yöntemci Hanefi hukuk okulu mensupları tarafından kabul edilmez ve Teftâzânî'nin belirttiği birinci tür geçiş ile delilin öncülüne karşı çıkışa cevap verilemez. Bu nedenle iddiasını delillendirmeye çalışan, delilini değiştirdiği bazı durumlarda susmak zorunda (*ifhām*) kalabilir. Ayrıca Cârullah, Birgivi yorumcularının bazılarını başka bir delile geçiş konusu ile ilgili tartışmaları bilemediklerini ve bu nedenle temelsiz görüşlere sahip olduklarını belirtir.⁸³

Birgivi, metnin kenar notunda her ne kadar bazıları başka bir delile geçişi kabul etmeseler de kendisinin başka bir delile geçişi kabul ettiğini ifade etmektedir.⁸⁴ Burada o, başka bir delile geçişin kabul edilmemesinin gerekçesi olarak onların, tartışmada sözü uzatmak istemediklerini ileri sürdüğünü ifade eder. Ancak Birgivi'ye göre bu gerekçe zayıftır.⁸⁵ Cârullah, Birgivi'nin başka bir delile geçiş hakkındaki açıklamasını yeterli görmeyenleri yöntem (*uṣûl*) ilminin cahilleri olarak niteler. Cârullah'a göre Birgivi, Teftâzânî'yi takip etmektedir. Birgivi'nin kenar notundaki gerekçenin zayıf olmasından dolayı başka delile geçişe muhalif görüşe katılmaması bunu göstermektedir.⁸⁶ Ayrıca onun açısından Birgivi, Hanefi imamların görüşlerinin aksine bir düşünceye sahip değildir. Aksine Birgivi, onları takip etmektedir. Bu çerçevede tartışmacının Pezdevî'nin belirttiği ikinci tür başka delile geçişi şu şekildedir:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

⁸⁰ Ebu'l-Ḥasen Ebu'l-'Usr Faḥru'l-İslâm 'Alî b. Muḥammed b. Ḥuseyn b. 'Abdilkerim el-Pezdevî, 'Usûlu'l-Pezdevî (*Kenzu'l-Vuṣûl ilâ Ma'rifeti'l-'Uṣûl*) (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2014), 668-69.

⁸¹ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 74b. Benzer yorum için bk. es-Sivâsî, *Şerḥ* (Servili Koleksiyonu, 281), 140ab.

⁸² Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *et-Telkîh Şerhu'l-Tenkîh* (Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2001), 405.

⁸³ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 74b. Benzer yorum için bk. Çermikî, *Şerḥ* (Vahit Paşa, 671), 7b.

⁸⁴ Kenar notu için bk. Pehlivan-Çelik, "Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Meḥmed Efendî (Ö. 981/1573)'nin Risâle Fî'l-Âdâb'ı", 226.

⁸⁵ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 74b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muṣṭafâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 16b; Çermikî, *Şerḥ* (Vahit Paşa, 671), 9ab; Kayserî, *Şerḥ* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 27a; Sivâsî, *Şerḥ* (Servili Koleksiyonu, 281), 140a; Kaẓ'âbâdî, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 6a; Tarsûsî, *Miftâḥ* (Beyazit Koleksiyonu, 5900), 32ab; Üsküdârî, *Şerḥ* (Kemankeş Koleksiyonu, 292), 8a.

⁸⁶ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 74b. Benzer yorum için bk. Kayserî, *Huḷâṣa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 167b.

K: “Allah’ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur.” öncülünü kabul etmiyorum. Allah’ın her bir nesneyi ayrı ayrı yaratması onun yaratma eyleminin her bir nesne için zamansal başlangıcının olduğunu gösterirken bu öncül nasıl doğru olsun ki?!

T: Bu öncülü kabul edemeyişini anlayamıyorum. Bu öncülü neden kabul etmediğini açıklayabilir misin?

K: “Allah’ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur.” öncülünü kabul etmememin sebebi şudur: ...

T: Hım. Evet... Anladım. Ancak Alem, sürekli gerçektir. Zira Alem, Allah tarafından yaratılmıştır. Allah’ın yarattığı her bir şey, sürekli gerçektir. Dolayısıyla Alem, sürekli gerçektir.

Delil getiren tartışmacı taraf, delilinin öncülleri hakkında delil isteğine karşılık veremez ve başka bir delile geçmek suretiyle öncüle karşı çıkışı cevaplayamaz ise susmak zorunda (*ifhām*) kalır. Buraya kadar karşı tarafın⁸⁷ yani soru soranın ilk rolü olan öncüller hakkında delil isteği için karşı çıkma ve iddia edenin bunu cevaplama süreci tamamlanmış bulunmaktadır. Bu karşı çıkışın dışında sorgulayan karşı taraf, iddia edenin iddiası ya da deliline yönelik soruşturmasını sürdürebilir. Bu çerçevede karşı taraf, iddia edenin delilini çürütebilir ya da iddianın yanlış olduğunu gösteren karşı delil getirebilir. Bu iki soruşturma türü arasında öncelik sonralık ilişkisi bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle karşı taraf, bu iki soruşturmayı belirli bir sıra ile yapmak zorunda değildir. Soru soranın bu rolleri, delil getirenin iddiasına delil getirdikten sonra onun tercihine göre alabileceği rollerdir.⁸⁸

1.5. Delili Tartışmak: Karşı Taraf Tartışmacının Delilini Çürütür

Karşı tarafın diğer bir görevi delil getiren tartışmacının deliline karşı çıkmaktır. Birgivî, “ya da” ifadesiyle bu karşı çıkışı bir önceki delilin öncüllerine karşı çıkmaya atfetmektedir. İlk karşı çıkış, öncüllerden delil istemek iken ikincisi delili çürütmeyi amaçlamaktadır. Çürütmek bir iddiadır. Bu nedenle delili çürütmek, sadece bir karşı çıkışı değil delilin çürük olduğu iddiasını da içerir.⁸⁹ Ancak öncülün aksini savunmaya çalışma ile çürütme arasında iki fark vardır. Birincisi öncülün aksini savunma, belirli bir öncüle yönelik iken çürütme belirsiz öncüle yöneliktir. İkincisi ise öncülün aksini savunma, öncüllere dönük bir delil isteğiyle çürütme delilinin geçersiz ve sağlam olmadığını gerekçeyle göstermeyi amaçlamaktadır.⁹⁰ Dolayısıyla çürütme, delilin çürük olduğuna dair bir iddiadır ve bu nedenle bir gerekçeye ihtiyaç duyar. Aksi takdirde gerekçesiz bir şekilde delile karşı çıkmak bir direktmedir ve bu kabul edilmez. Ancak belirli bir öncüle gerekçesiz olarak karşı çıkmak kabul edilebilir. Çünkü bu karşı çıkış öncül hakkında delil isteği anlamına gelir.

Birgivî, metnin kenar notunda karşı tarafın delile karşı çıkışını onun delilin doğruluğu ile ilgili bilgisinin olmamasını bağlar.⁹¹ Ayrıca o, geçerli ve sağlam olmamayı gösteren bir gerekçe (*şāhid*) ile çokça bilinen delilin sonucu gerektirmemesini (*tehallūf*) diğer ifadeyle gerekçelendirmekten

⁸⁷ Hem Birgivî hem de Cârullah, karşı taraf (hāşm) ifadesini sadece iddia edenin karşısında itiraz eden için kullanmaktadırlar.

⁸⁸ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 75a.

⁸⁹ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 75a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 17a; Kaz’âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 6b.

⁹⁰ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 75a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 17a; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 9b-10a.

⁹¹ Cârullah, *eş-Serhu’s-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 75b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 17b; Akşehîrî, *Şerh* (Atîf Efendi Eki, 1216), 33b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 10a.

daha genel olanı tercih etmiştir.⁹² Delilin sağlam olmadığını veya geçersiz olduğunu göstermek için getirilen gerekçeler arasında delilin iddiayı gerektirmediğini gösteren gerekçe, kısır döngü ya da sonsuz geri gidişi gösteren gerekçe sayılabilir. Ayrıca sağlam olmamayı gösteren gerekçenin en bilinen yolu, delilin tümevarımsal olarak çürük olduğunu göstermektir. Buna göre karşı taraf, tartışmacının delilini geçersiz olduğu gerekçesiyle çürütmesi şu şekilde gösterilebilir:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemini yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: Delilinin geçerli olmadığını düşünüyorum. Delilinizin formel yapısı "Alem, Allah tarafından yaratılmıştır. Allah tarafından yaratılmanın zamansal bir başlangıcı yoktur." şeklindedir. Buradan çıkan sonuç da "Alemin zamansal başlangıcı yoktur." önermesidir. Oysa sizin sonucunuz "Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur." önermesidir. Oysaki delilinizin orta terimi olan "yaratılış" kelimesi sonucunuzda da tekrar etmiş. Dolayısıyla orta terimin sonuçta tekrar etmesi delilinizi geçersiz kılmaktadır.

Delile karşı çıkmak, ayrıntısız karşı çıkış olarak isimlendirilir. Çünkü ayrıntısız karşı çıkış, delilin öncülleri ve terimleri ile ilgili bir karşı çıkış değildir. Delilin yapısı ile ilgili bir karşı çıkıştır. Daha önce ifade edildiği gibi yöntemci İslam hukukçuları, ayrıntısız karşı çıkış için aksini savunma ifadesini de kullanırlar.⁹³

Tartışmacının delilini sorgulayan karşı taraf, iddia edenin delilini çürütmeye giriştiğinde artık o da bir iddia eden tartışmacı taraftır. Diğer bir ifadeyle ilk tartışmacının iddiası ve bu iddianın delili ile başlayan tartışma süreci, yerini çürütmeye yönelik ikinci tartışmacının iddiasına ve onun gerekçesine bırakır. Böylece bu aşamadan itibaren tartışmaya soruşturan olarak başlayan karşı taraf, artık iddia ve delil sahibi tartışmacı ve iddia eden olarak başlayan tartışmacı ise sorgulayan karşı taraftır.⁹⁴ Birgivi, metninde bu değişimi "karşı taraf, iddia eden ve tartışmacı taraf ise sorgulayan olur" şeklinde ifade etmiştir. Cârullah, Birgivi'nin "soru soran" ifadesi yerine "karşı çıkan" ifadesini kullanmasının daha uygun olacağını ileri sürmektedir.

Bu aşamada sorgulayan karşı taraf olan ilk tartışmacı, kendi delilini çürütmeye yönelik karşı tarafın ileri sürdüğü delilinin öncülleri hakkında delil isteğinde bulunmak için karşı çıkabilir. Ancak soruşturan, çürütmeye yönelik olan bu delil hakkında çürütme ya da karşı delil getirme ile karşılık veremez. Bununla beraber şayet soruşturan, kendi delilini çürütmeye yönelik ileri sürülen delilin öncüllerine karşı çıkış ile cevap veremez ise başka bir delile geçiş yapabilir.⁹⁵ Bu durumda tartışmaya iddia eden olarak başlayan taraf, başka bir delile geçiş yaptığında soruşturma yapmamış ve dolayısıyla tartışmadaki ilk ve asıl yeri olan iddia eden ve delil getiren olmayı

⁹² Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 75b-76a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 17b; Aḳşehîrî, *Şerḥ* (Atıf Efendi Eki, 1216), 33ab; Çermikî, *Şerḥ* (Vahit Paşa, 671), 10b.

⁹³ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 76a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 18a.

⁹⁴ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 76a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 18b; Aḳşehîrî, *Şerḥ* (Atıf Efendi Eki, 1216), 33b; Çermikî, *Şerḥ* (Vahit Paşa, 671), 11b-12a.

⁹⁵ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 76b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 18b-19a; Çermikî, *Şerḥ* (Vahit Paşa, 671), 12a.

korumuştur.⁹⁶ Ancak tartışmaya soruşturan olarak başlayan, çürütmeye yönelik delil ve delilinin gerekçesini ileri sürdüğü için tartışmadaki soruşturan taraf olarak ilk ve asıl yerini koruyamamış ve dolayısıyla soruşturan, bu aşamada hala iddia eden ve gerekçe sunan konumunda olmuştur. Cârullah, tartışan tarafların yerleri konusunda başka bir delile geçişten kaynaklı asimetrik durumun birçok müellifin kafa karışıklığına neden olduğunu ayrıca belirtmektedir.⁹⁷

Tartışmayı iddiası ve delili ile başlatan taraf, delilini çürütmek için karşı tarafın ileri sürdüğü delilin öncüllerine karşı çıkamaz ve delilinin sağlam veya geçerli olduğunu göstermek için başka delile de geçiş yapamazsa tartışmayı başlatan taraf, karşı tarafın sunduğu çürütücü delili kabul etmek zorunda (*ilzām*) kalır.⁹⁸ Cârullah, yenilgiyi kabul etmek zorunda kalmayı tanımlamaktadır. Buna göre yenilgiyi kabul etmek zorunda kalmak, soruşturma yapanın, aralarında delil isteği ve tartışma olan iddia ve delil ileri süren tarafın sözlerine karşılık verememesidir. Dolayısıyla sadece soruşturan taraf yenilgiyi kabul etmek zorunda kalır. İddia ve delil ileri süren de soruşturma karşısında susmak zorunda (*ifhām*) kalabilir. Cârullah, Birgivî metnini takip ederek tartışma sürecinde soruşturan tarafın tercih edebileceği diğer bir görevin karşı delil sunmak (*mu'āraza*) olduğunu ifade eder.⁹⁹

1.6. Sonucu Tartışmak: Karşı Taraf, Tartışmacının Sonucunun Çelişliğini İspat Eden Karşı Delil Getirir

Tartışmayı iddiasıyla başlatan taraf, karşı tarafın delil isteği ile iddiasını delillendirir. Böylece tartışmacının iddiası artık bir delil ile gerekçelendirilmiş sonuçtur. Soruşturan taraf bu sonucun doğrudan savunulamaz olduğunu göstermek için onu bir delil ile reddedebilir. Soruşturmanın sonucu bir delil ile reddetmesine karşı delil sunmak denir. Bu karşılık verme şekli Birgivî metninin sıralamasına göre karşı çıkma ve delili çürütmeden sonra üçüncü görevdir. Ancak Cârullah'a göre metindeki bu sıralama soruşturmanın görevlerinin sırayla olduğunu göstermez. Soruşturan taraf, bu sıralamayı takip etmek zorunda olmayıp yekten karşı delil sunmayı tercih edilebilir.¹⁰⁰

Karşı delil sunmanın doğrudan tartışmayı başlatanın iddiasına yönelik olduğu sanılabilir. Ancak tartışmayı başlatanın iddiası, bir delilin sonucu haline gelmedikçe sadece bir iddiadır ve delilsizdir. Karşı delil sunulan nesne ise tartışmayı başlatanın ileri sürdüğü delilin sonucudur. Bu nedenle Cârullah, “karşı delil sunmanın iddiaya yönelik olduğu ve bu nedenle kabul edilmez olduğu” iddiasının temelsiz olduğunu düşünür.¹⁰¹

Karşı delil, sonucun doğru olmadığını gösterir. Bu bağlamda karşı delilin sonucun doğru olmadığını göstermesi demek, sonucun zıddı ya da çelişğini ispat eden bir delil olması demektir. Dolayısıyla karşı delil, sonucun zıddını ya da çelişğini ispat eden bir delildir. Ancak soruşturan taraf hem apaçık doğru olan hem de doğru olduğunu bildiği bir sonuç hakkında karşı delil getiremez. Aksi takdirde soruşturması direktme anlamına gelir.¹⁰²

⁹⁶ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 76b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 19a.

⁹⁷ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 76b.

⁹⁸ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 76b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 19ab; Aḳşehîrî, *Serh* (Atıf Efendi Eki, 1216), 33b; Çermikî, *Serh* (Vahit Paşa, 671), 12b.

⁹⁹ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 76b.

¹⁰⁰ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 76b. Benzer yorum için bk. Aḳşehîrî, *Serh* (Atıf Efendi Eki, 1216), 33b; Çermikî, *Serh* (Vahit Paşa, 671), 12b; Kâz'âbâdî, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 7a; Sivâsî, *Serh* (Servili Koleksiyonu, 281), 141a; Kâyserî, *Serh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 29a-30b.

¹⁰¹ Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 76b.

¹⁰² Cârullah, *eş-Serhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 77a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 19b.

Karşı delil, sonucun doğru olduğunu gösteren delilin de zıddı ya da çelişği konumundadır. Buna rağmen karşı delil ya içerik ve form itibariyle sonucun doğru olduğunu gösteren delille aynı (*kalb*) ya ona sadece form itibariyle benzer (*bi'l-misli*) ya da ondan tamamen farklı (*bi'l-ğayr*) olabilir.¹⁰³

Soruşturan taraf karşı delili, tartışmayı başlatan tarafın delilinin öncüllerini çürütmek için de ileri sürebilir. Cârullah'a göre soruşturmanın karşı delil ileri sürülmesi, çürütmek için değil de öncüller hakkında delil isteğine yönelik karşı çıkmak için olması daha uygundur. Buna rağmen o, karşı delil ile delilin öncüllerine karşı çıkmamanın bir arada bulunamayacağına dair bir itirazın olabileceğini dile getirir. Buna göre soruşturmanın karşı delil getirmesi, tartışmayı başlatan tarafın delilini kabul edip sonucunun doğru olmadığını gösterme çabasıdır. Öncüllere karşı çıkmak ise delili kabul etmemek anlamına gelir. Peki soruşturan taraf, tartışmayı başlatanın ileri sürdüğü delilin öncülleri hakkında karşı delil sunarak bu delili hem kabul eden hem de kabul etmeyen konumunda değil midir? Cârullah, bu soruya olumlu cevap verir. Bu durumda soruşturan hem kabul eden hem de kabul etmeyen konumunda değildir. Çünkü tartışmayı başlatanın sonucuna karşı delil getirmek, mutlak surette sonucun delilini kabul etmek anlamına gelmez. Aksine sonucun doğru olmadığını göstermek delilin sağlam olmadığını göstermek anlamına gelir. Dolayısıyla karşı delil getirmek dolaylı olarak delili çürütmek anlamına gelir. Ayrıca burada delilin öncüllerine karşı delil ile karşı çıkmak, çürütme anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁴ Sonuç olarak karşı tarafın tartışmacının sonucunun çelişğini ispat etmek için karşı delil ileri sürmesi şu şekilde gösterilebilir:

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur.

K: Bu iddia hakkında bir fikrim yok. Bu iddianı delillendirebilir misin?

T: Alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Çünkü Allah alemi yaratmıştır. Allah'ın yaratmasının da zamansal bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal başlangıcı yoktur. Bu delil, modal terimlerle açıklanabilir...

K: Sonucuna katılmıyorum. Ayrıca sonucunun çelişğini iddia ediyorum. Alemin yaratılışının zamansal bir başlangıcı vardır. Zira alemin yaratılışının zamansal bir başlangıcı var olmasaydı Allah'ın ortağı olurdu. Allah ortağından münezzehtir. Dolayısıyla alemin yaratılışının zamansal bir başlangıcı vardır.

Cârullah, tartışan tarafların görevlerinin sıralaması konusunda Birgivi'nin İcî'yi takip ettiğini iddia etmektedir. Ayrıca ona göre Kuṭbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365), tartışan tarafların görevlerinin sıralamasını farklı şekilde ele alıp İcî'ye itiraz etmektedir. Cârullah ise bu sıralama konusunda sırasıyla delili çürütme (*naḳz*), öncüller hakkında delil isteğine yönelik belirli bir öncülün aksini savunmaya çalışma' (*münākaẓa*) ve sonuca yönelik karşı delil sunmak (*mu'āraẓa*) şeklinde olması gerektiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁵

Soruşturan, tartışmayı başlatan tarafın delilinin sonucunu yanlışlayacak karşı delil ileri sürdüğünde artık iddia eden taraf olur. Çünkü o artık tartışmayı başlatan tarafın iddiasının zıddını

¹⁰³ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 77a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muṣṭafâ b. Aḥmed, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 19b; Akşehîrî, *Şerh* (Atıf Efendi Eki, 1216), 33b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 13a; Kâz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 7a; Sivâsî, *Şerh* (Servili Koleksiyonu, 281), 141a; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 29b.

¹⁰⁴ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 77a. Benzer yorum için bk. Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 11b, 12b.

¹⁰⁵ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 77a. Benzer yorum için bk. Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 10ab.

ya da çelişğini savunandır. Tartışmaya iddia eden olarak başlayan taraf ise soruşturan olur.¹⁰⁶ Buna göre bu aşamada soruşturan, karşı delil sunanın ya delilinin öncüllerine karşı çıkabilir ya da delilini çürütebilir.¹⁰⁷ Ancak o, karşı delile karşı delil ileri süremez. Ayrıca tartışmaya iddia eden olarak başlayan deliline yönelik getirilen karşı delille ilgilenmeden başka bir delile geçebilir. Bu durumda o, tartışmaya iddia eden olarak başladığı konumunu korur.¹⁰⁸

İddiasını sürdüren taraf, deliline yönelik karşı delile cevap olarak başka bir delile geçebilir. Ancak onun geçiş yaptığı delilin bilgi değeri, soruşturmanın karşı delilinin bilgi değerinden nitelik açısından farklı olmalıdır.¹⁰⁹ İki delilin bilgi değerlerinin nitelik açısından farklı olmaları demek, sözün kendisinden açıkça anlaşılabilir bilgi (*zāhir*), sözün kendisi ile bağlamdan açıkça anlaşılabilir bilgi (*naşş*), sözün açıklamasından doğrudan anlaşılabilir bilgi (*müfesser*), bir delil ile kesinliğe kavuşmuş sözden anlaşılabilir bilgi (*muhkem*) açısından farklılaşmalarıdır. Örneğin karşı delil, sözün kendisinden açıkça anlaşılabilir bilgi kategorisinden ise geçiş yapılan delil, sözün kendisi ile bağlamdan açıkça anlaşılabilir bilgi kategorisinden olmalıdır. Geçiş yapılan delil ile karşı delil aynı bilgi değerine sahip olması karşı delile karşı delil getirmek anlamına gelir. Bunun nedeni aynı bilgi değerine sahip iki farklı delil arasında tercih yapılamamasıdır.¹¹⁰

Birgivi, metninde farklı delile geçişi şu şekilde ifade eder:

Farklı bir türden başka bir delile geçiş yapılabilir. Bu durumda tarafların asli konuları değişmez. Ancak geçiş yapılan delil karşı delil ile aynı kategoriden olursa geçiş yapılan delilin de karşı delile karşı delil olur. Bu durum Hanefiler açısından olanaksız bir durumdur. Çünkü onlara göre ne karşı delil ile onu ortadan kaldıracak başka bir delil arasında ne karşı delil ile ondan daha fazla terime ya da öncüle sahip delil arasında ne de karşı delil ile onun sayısından daha fazla sayıdaki deliller arasında tercih yapılamaz. Hanefiler nezdinde karşı delil ile geçiş yapılan delil arasında sadece nitelik ve sağlamlık açısından tercih yapılabilir.¹¹¹

Cârullah, yukarıdaki ifadelerin Birgivi'nin metninde yer almaması gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü Hanefilerin başka delile geçiş için şart öne sürmeleri Şâfi'îlerin başka delile geçişini kabul etmediğini göstermez. Sadece Hanefiler için başka delile geçişin şartlarının olduğunu gösterir. Dolayısıyla ister Hanefiler isterse de Şâfi'îlere göre olsun bu aşamada başka delile geçiş olabilir. Her iki görüş için asıl olan başka delile geçişin, karşı delile karşı delil olmamasıdır. Ancak Birgivi'nin başka delile geçiş konusunda yukarıdaki ifadeleri yöntemci Hanefi hukuk okulu mensuplarının görüşünde olduğunu açıkça göstermektedir.¹¹²

¹⁰⁶ Cârullah, *eş-Serhu's-Şagîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 77a. Benzer yorum için bk. Akşehîrî, *Serh* (Atif Efendi Eki, 1216), 33b; Kaz'âbâdî, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 7a; Sivâsî, *Serh* (Servili Koleksiyonu, 281), 141a; Kayserî, *Serh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 30a.

¹⁰⁷ Cârullah, *eş-Serhu's-Şagîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 77b. Benzer yorum için bk. Akşehîrî, *Serh* (Atif Efendi Eki, 1216), 33b; Çermikî, *Serh* (Vahit Paşa, 671), 12b; Kaz'âbâdî, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 7a; Kayserî, *Serh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 30a.

¹⁰⁸ Cârullah, *eş-Serhu's-Şagîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 77b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 20a; Akşehîrî, *Serh* (Atif Efendi Eki, 1216), 33b; Çermikî, *Serh* (Vahit Paşa, 671), 13b; Kaz'âbâdî, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 7a; Kayserî, *Serh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 30b.

¹⁰⁹ Cârullah, *eş-Serhu's-Şagîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 77b. Benzer yorum için bk. Akşehîrî, *Serh* (Atif Efendi Eki, 1216), 34a; Sivâsî, *Serh* (Servili Koleksiyonu, 281), 141a.

¹¹⁰ Cârullah, *eş-Serhu's-Şagîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 78a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 20b; Kaz'âbâdî, *Serh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 7b; Sivâsî, *Serh* (Servili Koleksiyonu, 281), 141b; Kayserî, *Serh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 30b-31a.

¹¹¹ Pehlivan-Çelik, "Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Meḥmed Efendi (Ö. 981/1573)'nin Risâle Fi'l-Âdâb'ı", 226.

¹¹² Cârullah, *eş-Serhu's-Şagîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 78a.

Şâfiî'lere göre intikal edilen delilin öncüllerinin çokluğu ya da birden fazla delile intikal etmek mümkündür. Çünkü onlara göre karşı delile cevap olarak başka bir delile geçildiğinde iki delilden hangisinin tercih edileceği delilin çokluğu ile belirlenir. Ancak Hanefilere göre karşı delil ile ona cevap olarak geçiş yapılan delil arasındaki tercih, delillerden birinin diğerine göre bir nitelik ve bu niteliğin sonuca etkisinin (*te'sîr*) gücü ile gerçekleşir. Dolayısıyla karşı delile cevap olarak ileri sürülen geçiş yapılan delil karşı delil olmamasının kriteri, Hanefilerde delillerden birinin bir nitelik ve bu niteliğin sonuca etkisinin gücü ve Şâfiî'lerde ise delillerden birinin öncüllerinin ya da delilin kendisinin diğerinden daha fazla olmasıdır. Bu kriterlere uymayan geçiş yapılan delil karşı delil sayılır ve kabul edilemez.¹¹³

Tartışmaya iddia eden olarak başlayan, deliline soruşturan tarafından karşı delil getirildiğinde yukarıda ifade edilen cevaplardan biri ile karşılık veremez ise susmak zorunda kalabilir (*ifhâm*) ya da yenilgiyi kabul etmek zorunda (*ilzâm*) kalabilir. Bu tartışmanın son bulunduğu anlamına gelir.¹¹⁴ Cârullah, Birgivi'nin metninde ifade edilen bu iki durumun tartışmanın hangi aşamasında gerçekleştiğinin daha açık ifade edilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre tartışmaya iddia eden olarak başlayan, deliline soruşturan tarafından karşı delil getirildiğinde soruşturan taraf olur. O, bu konumundayken bu karşı delile çürütme ya da öncüllere karşı çıkma ile bir cevap veremez ise yenilgiyi kabul etmek zorunda kalır. Ancak o, çürütme ya da karşı çıkmaya başvurmadan başka bir delile geçmeyi tercih eder ve başarısız olursa susmak zorunda kalır. Cârullah burada Birgivi'nin '*ifhâm*' teknik terimi yerine susmak (*sukût*) ve '*ilzâm*' teknik terimi yerine de yenilgiyi itiraf etme (*i'tirâf*) kelimesini kullanmasını yenilik olarak değerlendirir. Ona göre soruşturan, bir delili kabul etmek zorunda kalır. Ancak delil getirebilecek iken delil getiremeyen tartışmacı taraf, susmak zorunda kalır. Ayrıca Birgivi, öncüllerini delillendiremeyen tartışmacının susmak; çürüten ve karşı delili soruşturamayan tartışmacının da bu delilleri kabul etmek zorunda kalacağını ifade eder.¹¹⁵

1.7. Karşı Taraf, Tartışmacı Tarafın Öncülleri İspat Eden Deliline ve Geçiş Yaptığı Delile Karşılık Verir

Tartışmacı taraf, delilinin öncüllerini delil ile ispat ettiğinde ya da başka bir delile geçtiğinde soruşturan taraf ondan öncelikle bu delillerin yorumunu ve açıklamasını yapmasını ister. Çünkü tartışmacı taraf, getirdiği delili yorumlarken sağlam olmadığı ortaya çıkabilir ya da delilini açıklayamayabilir. Çünkü tartışmacı tarafın cevabı, öncülü destekleyebileceği gibi onu ortadan da kaldırabilir. Böylece tartışmacı taraf, susmak zorunda kalabilir.¹¹⁶

Cârullah, yukarıda ifade edilen soruşturan tarafın çürütme için ortaya koyduğu delile de tartışmacı tarafın itiraz edebileceğini dolayısıyla çürütmenin başka bir delilden sonra bu bağlamda ifade edilebileceğini ileri sürer.¹¹⁷ Ancak Birgivi metninde çürütmeye karşı tartışmacının öncüllere karşı çıkma ya da başka bir delile geçmenin olabileceğini ifade etmiştir. Bu nedenle Birgivi'ye göre çürütmeye karşı çürütme yapmak geçerli bir tartışma süreci değildir.

¹¹³ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 78b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 21ab; Akşehîrî, *Şerḥ* (Atif Efendi Eki, 1216), 34a; Çermikî, *Şerḥ* (Vahit Paşa, 671), 13b-14a; Sivâsî, *Şerḥ* (Servili Koleksiyonu, 281), 141b-143a; Kayserî, *Şerḥ* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 30a-32b.

¹¹⁴ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 78b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 21b-22a.

¹¹⁵ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 78b. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2989), 19a; Akşehîrî, *Şerḥ* (Atif Efendi Eki, 1216), 34a; Kayserî, *Şerḥ* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 33b-34a.

¹¹⁶ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 78b.

¹¹⁷ Cârullah, *eş-Şerhu's-Şağîr* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 78b-79a. Benzer yorum için bk. Kâz'âbâdî, *Şerḥ* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 8a; Kayserî, *Şerḥ* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 33a.

Tartışmacı taraf, öncüllere dair getirdiği delilin açıklamasında ve yorumunda susmak zorunda kalmazsa soruşturan taraf bu delilin öncüllerine karşı çıkararak, delili çürüterek veya delile karşı delil getirerek itiraz edebilir.¹¹⁸ Cârullah, Birgivi'nin bu aşamada karşı çıkışın dayanağı ile ilgilenmemesini, üç şekilde açıklanabileceğini ileri sürer. Birincisi ilk karşı çıkışta dayanak ile ilgili ifade edilenleri yeterli bulması olabilir. İkincisi dayanağı karşı çıkmanın doğal bir unsuru olarak kabul etmiş olabilir. Üçüncüsü ise çoğu karşı çıkışın dayanaksız olması ve dayanağın da karşı çıkışı mantıksal olarak gerektiriyor olmasıdır.¹¹⁹

Tartışmacının öncülleri ispat eden deliline soruşturanın çürütme ya da karşı delil getirmesi, tartışma öncüller hakkında olduğundan, karşı çıkmaz. Ancak bu soruşturma, karşı çıkma olarak kabul edilse bile çürütme ve karşı delil getirme olduğundan delil ile karşı çıkmak gerekir. Aksi takdirde tartışma direktmeden ibaret hale gelir.¹²⁰

2. Cârullah'ın Âdâbu'l-Birgivi Şerhinin Genel Özellikleri ve Arapça Metnine Dair Notlar

Daha önce ifade edildiği gibi Birgivi'nin sorgulama ve tartışma risalesinin tespit edilen on beş şerh ve üç haşiyesi bulunmaktadır.¹²¹ Cârullah, bu on beş şerh içerisinde kendisinden önce bu metne şerh yazan dört yorumcu olduğunu bildirmektedir. Bunlar 'Alî Ferdî el-Ğayserî (ö. 1127/1715), Ferdî'nin şerhinde atıf yaptığı ve ismi belirtilmeyen bir yorumcu, İbrâhîm es-Sîvâsî (ö. 1133/1720) ve Aḥmed el-Ğâz'âbâdî'dir (ö. 1163/1750).¹²² Cârullah'ın ismini belirtmediği yorumcunun metinleri karşılaştırdığımızda Aḥmed b. Yûnus el-Çermikî (ö. 1091/1680 öncesi hayatta) olduğunu tespit ettik.¹²³ Ayrıca Cârullah, Çermikî'nin şerhine Ferdî'nin şerhi üzerinden atıf yaptığından onu görmediği söylenebilir.

Cârullah'ın Birgivi metnine üç şerh yazdığını daha önce ifade ettik. O, büyük ve orta şerhlerde özellikle Ğâz'âbâdî ve diğer üç yorumcuyu ret ve iptal etme uğraşındadır. Cârullah, küçük şerhte ise sadece Birgivi metnini yorumlamaya odaklanmıştır. Buna göre o, bu şerhi diğer ikisinden ayıran özelliği şerhin girişinde şu şekilde ifade etmektedir:

Bu (küçük) şerh, kuvvetli delillerle çürütülmüş olanlara itiraz etmeksizin yorumlanan metne uygun düşmektedir. Ancak o, kötölemek amacıyla olmak için hiç uygun değildir.¹²⁴

Bunun yanında Cârullah, Ğâz'âbâdî şerhine yazmış olduğu haşiyede küçük şerhi kaleme alma nedenini sorgulama ve tartışma konusunda bir takım kararsız kişilerin kendisinden orta şerhin maksadını daha kısa ifade eden bir metin haline getirmesini talep etmeleri olarak ifade eder. Aynı yerde o, bu küçük şerhin, bir iki konuda sezdirme yoluyla diğer yorumcuları sorguladığı yerler haricinde şârihlerin eleştirisini içermediğini dile getirir.¹²⁵

Cârullah'ın eş-Şerhu's-Şağîr eserinin dört nüshası tespit edilmiştir. Bu dört nüshanın tamamı tahkik yapılırken kullanılmıştır.

¹¹⁸ Cârullah, eş-Şerhu's-Şağîr (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 79a. Benzer yorum için bk. Abdurrahmân b. Muştâfâ b. Aḥmed, Şerḥ (Laleli Koleksiyonu, 2989), 22ab; Ğâz'âbâdî, Şerḥ (Laleli Koleksiyonu, 2948), 8a; Sivâsî, Şerḥ (Servili Koleksiyonu, 281), 143a; Ğayserî, Şerḥ (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 32b-33a.

¹¹⁹ Cârullah, eş-Şerhu's-Şağîr (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 79a.

¹²⁰ Cârullah, eş-Şerhu's-Şağîr (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 79a. Benzer yorum için bk. Ğayserî, Şerḥ (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 33ab.

¹²¹ Çelik, "Âdâbu'l-Baḥş ve'l-Munâzaranın Kaynağı ve Eserleri (14-20. yy.)", 236-238.

¹²² Cârullah, Şerhu'l-Kebîr (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 1b.

¹²³ İki metni karşılaştırmak için bk. Çermikî, Şerḥ (Vahit Paşa, 671), 3b; Ğayserî, Şerḥ (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 22b.

¹²⁴ Cârullah, eş-Şerhu's-Şağîr (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 68b.

¹²⁵ Cârullah, Ḥâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Ğâz'âbâdî (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 80b.

(i) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye Koleksiyonu: 4658, 68b-80b. Bu nüsha tahkik metninde س harfiyle gösterilmiştir. Tahkikte gösterilen varak numaraları bu nüshaya göre belirlenmiştir. Cârullah'ın kaleminden çıkan bir nüshadır. Bu durumu aynı mecmuanın 110b yaprağındaki ferağ ve yazı kaydından anlıyoruz. Nüshanın yazıldığı tarih hicri 22 Rebiyülevvel 1133 Perşembe günüdür.¹²⁶ Cârullah, bu nüshayı ilk versiyonu ile karşılaştırdığını belirtmektedir. Buna göre onun bu nüshayı asıl nüsha olan Cârullah Koleksiyonu 1867 numarada bulunan nüsha ile karşılaştırdığı görülmektedir. Çünkü o, asıl nüshayı 19 Rebiyülevvel 1133/1721 Pazartesi günü kaleme almıştır. Asıl nüshayı bitirdiği günün üç gün sonrasında ise bu nüshayı bitirdiği anlaşılmaktadır.¹²⁷

(ii) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Cârullah Koleksiyonu: 1867, 25a-27a. Bu nüsha tahkik metninde ج harfiyle gösterilmiştir. Nüsha, Cârullah'ın şerhi ilk kez telif ettiği müsvedde metindir. O, 19 Rebiyülevvel 1133/1721 Pazartesi günü kaleme alınmıştır.

(iii) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu: 4105, 1b-36b. Bu nüsha tahkik metninde ي harfiyle gösterilmiştir. Müstensih ismi bulunmamaktadır. Nüshanın yazıldığı tarih 1172/1758'dir.

(iv) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu: 2983, 21a-50a. Bu nüsha tahkik metninde ل harfiyle gösterilmiştir. Müstensih, Hammâmizâde'dir. İstinsah tarihi bulunmamaktadır.

Metnin yeniden inşasında nüshalar arasındaki farkları göstermek için şu rumuzlar kullanılmıştır: (-), nüshada belirtilen ibarenin eksik olduğunu ifade eder. (+), nüshada belirtilen ibarenin fazla olduğunu ifade eder. (:), nüshada belirtilen ibarenin farklı olduğunu ifade eder. Bunun yanında nüshaların kenarındaki notlar Cârullah'a aitse (منه) gösterilmiştir. Diğer notlar ise (في هامش) şeklinde gösterilmiştir. Yine kenar notlarında metni düzeltmek için belirtilen ibareler (صح) şeklinde gösterilmiştir.¹²⁸

2.1. Tahkik

الشرح الصغير على آداب البركوي

[س/69ب] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أفضل رسله محمد وعلى آله أجمعين. وبعد فإن هذا شرح مناسب لما هو المشروح من غير تعرض لما هو المجروح، إلا لما هو في الغاية مقدوح. وهذا في زماننا هو الممدوح. لما كان الاقتداء للقرآن والامتثال لأمر النبي المرسل بالفرقان أمرا مشروعا بالبرهان لأهل العرفان.

قال المصنف رحمه الله: (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) ولما أمر الله تعالى للمؤمنين بالصلاة والسلام على نبيه وحببيه. ووعد الأجر الجزيل لمن أتى بهما في أول كتابه.

قال المصنف: (والصلاة والسلام على حببيه محمد¹²⁹) ولما أمر حببيه بتعميم الصلاة وكان آله مشاركين له في هدايتنا بإبلاغ شريعته وحفظها أرفهم إياه وادرجهم في الصلاة على سبيل التبعية، فقال: (وآله أجمعين) ولو قال "وعلى آله" لكان أولى. ولما ثبت استحبابية "أما بعد" في الخطب، قال المصنف: (وبعد) أي بعد أداء ما وجب علينا ولما كان المذكور

¹²⁶ Cârullah, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâz'âbâdî* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 110b.

¹²⁷ Karşılaştırmak için bk. Cârullah, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâz'âbâdî* (Selimiye Koleksiyonu, 4658), 110b; Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İstanbulî Cârullah, *eş-Şerhu's-Sağîr* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, 1867), 25a.

¹²⁸ Ayrıntı için bk. Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 106, 108, 67-72.

¹²⁹ س - محمد، صح في هامش.

بعد "بعد" أمرا مهتما بشأته، نبه المصنف على ذلك. فقال: **(فاعلم)** فإنه كلمة تستعمل في ذلك. ولما كان أن¹³⁰ الذي يحقق مضمون مدخولة مناسبة للعلم الذي هو اليقين.

وقال المصنف: **(أن المناظر)** هو الذي يناظر مع غيره وهذا معنى حقيقي له، يجوز إرادته ههنا. فلا وجه لجعله بمعنى من يكون¹³¹ بصدد المناظرة أو الذي من شأنه المناظرة أو يريد المناظرة، لأنه لا يمكن الذهاب إلى المجاز مع إمكانه الحقيقية. وعرف المناظرة بالنظر من الجانبين في النسبة بين الشئيين إظهارا للصواب أو بمدافعة الكلام من الجانبين اظهارا [70] للصواب¹³². والمناظر أعم من الناقل، والمدعي، والمعلل، والسائل. وعلى كل منها يحمل في مقام مناسب له.

ونقل عنه في الحاشية "أي الباحث لإظهار الصواب" انتهى. ولما كان البحث شاملا للمجادلة قال "لإظهار الصواب" احترازا عنها وبهذا¹³³ يندفع الأوهام. نعم لو قال الباحث بدل الباحث لكان مناسباً للمناظر¹³⁴.

ولما كان المناسب للعلم التحقق اختار كلمة "إذا" التي تستعمل في متحقق الوقوع، فقال: **(إذا نقل خبرا)** أي حكى مركبا تاما خبريا عن كتاب أو غيره من غير ادعاء صحة ذلك المنقول. والنقل هو أن يأتي بلفظ الغير على ما هو عليه بحسب المعنى مظهرا أنه قول "الغير" سواء وقع التغيير بحسب اللفظ أو لا. والخبر هو مركب تام يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب، والإنشاء بخلافه. وإنما عدل عن "الكلام" إلى "الخبر" تعيينا لمحل المناظرة وتنبهنا على أن المؤاخذة إنما يتوجه إلى الكلام الخبري، لأنه المنقول محكي محض لا يتعلق به المؤاخذة، بل المؤاخذة إنما تتعلق بنفس النقل وهي جملة خبرية. وبهذا التحقيق يندفع كثير من الخيالات.

(فلخصمه) أي لخصم المناظر الناقل. والمراد بالخصم من يستحق الكلام معه، إذ من البلية خطاب من لا يفهم. ولا حاجة إلى جعله بمعنى الذي من شأنه الخصومة أو يريد الخصومة، لأنه مجاز غير ضروري. ولا حاجة إلى تقييده بالمناظر من حيث هو¹³⁵ المناظر. فإنه وهم لا فهم.

(طلب الصحة) أي صحة النقل من ذلك الناقل بأن قال، - اطلب منك تصحيح هذا النقل أو - صحح نقلك هذا أو قال - لا نسلم أن فلانا قال كذا. ولا فساد فيه، بل يجب تلك المطالبة عند عدم ثبوت النقل عنده¹³⁶، لأن الحكاية لا تسلم عن الدخل مطلقا، بل يتوجه طلب تصحيح النقل، إذ ربما يضع المعلل غير المنازع مقام المنازع فيستعمل في أثناء البحث ما يكون مسلما عند ذلك الغير على أنه مسلم عند الخصم إلزاما، ويلزم الخطب هذا هو المشهور، لكن إطلاق الكلام يدل على أن ذلك الطلب أعم من أن يكون من الناقل أو من¹³⁷ نفسه بأن يرجع إلى ذلك المحل أو الشخص.

وظهر من هذا التحقيق الذي ذكرناه أنه قد يتوجه [70ب] المنع والمطالبة على النقل نفسه، لأنه¹³⁸ التزم بيان النقل بأن - قال كذا فللسائل أن يمنع هذا النقل فحسب. وما يقال إن المنع طلب الدليل عن المدعي وتصحيح النقل ليس بدليل عليه فمحل نظر. ولا يخفى ما في قوله "فلخصمه طلب الصحة" من الحصر المستفاد من التقديم. وعلى هذا فلا حاجة إلى

¹³⁰ س - أن، صح في هامش.

¹³¹ ج - من يكون، صح في هامش.

¹³² ي - أو بمدافعة الكلام من الجانبين إظهارا للصواب.

¹³³ س - في مقام مناسب له ونقل عنه في الحاشية إلى "الباحث لإظهار الصواب" انتهى، ولما كان البحث شاملا للمجادلة قال لإظهار الصواب احترازا عنها وبهذا، صح في هامش.

¹³⁴ ل: المناظرة.

¹³⁵ ج: أنه.

¹³⁶ ج - بأن قال، - اطلب منك تصحيح هذا النقل أو - صحح نقلك هذا أو قال - لا نسلم أن فلانا قال كذا ولا فساد فيه، بل يجب تلك المطالبة عند عدم ثبوت النقل عنده، صح في هامش.

¹³⁷ س - من.

¹³⁸ في هامش ل: أي المعلل.

قوله: **(فقط)** أي لا طلب صحة المنقول، لأنه لم يلتزم صحته. ولما حمل لفظ¹³⁹ "إذا" نقل خبر¹⁴⁰ "على الكلية هنا" بناء على أن "إذا" مستعمل في الكلية مجازاً أو بناء على أنها مهمة، ومهمات العلوم كلية كما نص عليه الشيخ¹⁴².

قال: **(إن لم يعرفها)** أي تلك الصحة وإلا فلا حاجة إلى هذا التقييد ولذا لم يقيد المحقق القاضي¹⁴³ ونقل عنه في الحاشية "وإن عرفها فلا يتصور طلبها من المناظر" انتهى، لكن يرد عليه أنه يجوز أن يكون المعرفة بها ظنية والمطلوب يقينياً أو تقليدياً أو ظنياً ويجوز أن يطلب الصحة المعروفة للامتحان المقصود منه إظهار الصواب ويجوز أن يكون طلب الصحة المعروفة لتحصيل المعرفة بطرق متعددة فليتأمل. ولما كان كون صحة النقل بديهية أولوية أو ضرورية أولوية غير معروف وغير مستعمل عند النظر لم¹⁴⁴ يتعرض المصنف لنفيه كما تعرض له في الحاشية الآتية وبهذا يندفع أو هام.

(وإن ادعاهما) أي إن ادعى المناظر الناقل الصحة. فالضمير راجع إلى الصحة¹⁴⁵ كما هو الظاهر لقرب المرجع وتأنيث الضمير وعدم التفكيك وإن احتاج إلى الاستخدام على تقدير إرادة صحة المنقول من الصحة. وأما إرجاع الضمير إلى الخبر بتأويل القضية لا الدعوى كما وهم¹⁴⁶ مع ما فيه من فوات ما ذكرنا. فما له إلى¹⁴⁷ ما اخترناه والمدعي ما نصب نفسه لبيان الحكم بالدليل أو التنبيه. هذا هو المناسب لكلام المصنف وإن حذف التنبيه بعض المحققين.

(فالدليل) فيطلب الخصم¹⁴⁸ الدليل من المدعي على ما ادعاه¹⁴⁹ كما هو الشائع أو من¹⁵⁰ نفسه¹⁵¹ أو فيلزم الدليل أو فيجب الدليل، أو فالدليل لازم، أو واجب، أو فاللزام الدليل¹⁵²، أو فالواجب الدليل، أو فالدليل مطلوب، أو فالمطلوب الدليل، أو غير ذلك [71] من غير ارتكاب زيادة تكلف غير مناسب كما ارتكب غيرنا.

واعلم أنه إذا كان نقيض المدعى مما انعقد عليه الإجماع يكون طلب الدليل على المدعى تضييقاً لوقت المدعى في تقرير الدليل ووقت الطالب في سماع الدليل، بل ينبغي أن يُنبّه على أن دعواه خلاف الإجماع¹⁵³. والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمطلوب كما اختاره صاحب الفصول¹⁵⁴. ولما كان طلب الدليل على المدعى مشروطاً بكونه نظرياً عند الاكثريين، احتاج المصنف إلى زيادة قوله: **(أو التنبيه)**. إذا كان المدعى بديهياً خفياً عند الجمهور أو بديهياً مطلقاً¹⁵⁵ غيره والتنبيه هو الذي يزيل الخفاء. ولما كان طلب الدليل على ما ادعاه أو التنبيه عليه مشروطاً بعدم علم ما ادعاه، قال المصنف **(كذلك)** أي إن لم يعرف صحة ما ادعاه لكن يرد عليه ما ذكرناه أنفاً فيحتاج إلى التأمل في الجواب ولا شك أن اشتراط عدم كون المدعى مسلماً ومستقراً داخل في اشتراط عدم المعرفة ولذا لم يتعرض المصنف لهما وأما ادعاء أنه

¹³⁹ ج، س - لفظ.

¹⁴⁰ س - إذا، صح في هامش.

¹⁴¹ ج، س - هنا.

¹⁴² أي الشيخ الرئيس ابن سينا.

¹⁴³ عضد الدين الأيجي، رسالة في آداب البحث والمناظرة (إستانبول: مخطوطات المكتبة السلمانية، قسم لالي، 3047)، 201 و.

¹⁴⁴ ل: له.

¹⁴⁵ ج - إلى الصحة، صح في هامش.

¹⁴⁶ ج - كما وهم، صح في هامش.

¹⁴⁷ س - إلى، صح في هامش.

¹⁴⁸ ج - الخصم، صح في هامش.

¹⁴⁹ ج، س - على ما ادعاه، صح في هامشهما.

¹⁵⁰ س - من، صح في هامش.

¹⁵¹ ج - أو من نفسه، صح في هامش.

¹⁵² س - أو فيجب الدليل، أو فالدليل لازم، أو واجب، أو فاللزام الدليل.

¹⁵³ ج - واعلم أنه إذا كان نقيض المدعى مما انعقد عليه الإجماع يكون طلب الدليل على المدعى تضييقاً لوقت المدعى في تقرير الدليل ووقت الطالب في سماع الدليل، بل ينبغي أن ينبه على أن دعواه خلاف الإجماع، صح في هامش.

¹⁵⁴ أي برهان الدين النسفي.

¹⁵⁵ في هامش ل: أي ظاهر عند العلماء.

لا بدّ من كون المدعى مستلزماً¹⁵⁶ الصحة فوهم¹⁵⁷ والتحقيق أنه لا حاجة إلى هذا القيد هناك ولا ههنا ولذلك تركه المحققون وإذا طلب الخصم الدليل من المناظر المدعي.

(فإن أتى به) أي المناظر المدعي بالدليل¹⁵⁸ فالفاء فصيحة فيجوز كونها عاطفة على الدليل وسببية وتفرعية فلو قال "فإذا أتى به" لكان أولى وموافقاً للكلام¹⁵⁹ المحققين. ولا يخفى ما في إتيان الدليل من¹⁶⁰ إشارة إلى ما قيل إن الأحسن أن يتوقف السائل حتى يقرر المعلل مجموع مقدمات دليبه، لأنه يحتمل أن يبين المعلل بعد الفراغ عن دليبه مقدمات دليبه¹⁶¹ فيستغنى السائل عن المنع.

واعلم، الآتي بالدليل على المدعى يسمى معللاً ومستندلاً ويذكر أحدهما ويراد به الآخر عند العراقيين والفرق بينهما أنه متى انتقل من وجود الأثر إلى وجود المؤثر كانتقاله من الدخان إلى النار يسمى ذلك الانتقال استدلالاً. وإذا انتقل من وجود المؤثر إلى وجود الأثر كالانتقال من النار [ب71] إلى الدخان يسمى ذلك الانتقال تعليلاً. والفرق بين الدليل والعلة أن العلة توجد المعلول والدليل يهتدى إليه فحسب.

وإنما اكتفينا في إرجاع ضمير "به" إلى الدليل¹⁶² وإن كان يحتمل أن يرجع إلى التنبيه أيضاً. ولذا ذهب إليه بعض القاصرين، لأن ما سيأتي من قول المصنف أو منع الدليل أو منع المدلول يدل عليه ظاهراً ولا ضرورة تدعو إلى التأمل.

(فله منع بعض مقدماته أو كلها) أي فللخصم طلب الدليل على بعض مقدمات ذلك الدليل أو كلها على التفصيل والتعيين، إذ المنع طلب الدليل على المقدمة. وإنما لم يذكر المصنف قيد التعيين في منع البعض والكل لشهرته. وأما اعتبار التعيين في البعض وعدمه في الكل فوهم محض. ولا يخفى ما في الحصر من دلالة على أن منع الدليل ليس بمناقضة كما ذهب إليه الإمام البهشتي وبعض الأصوليين.

اعلم أن كلمة "كل" اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكّر والمعرف المجموع فمنع الكل عبارة عن منع كل واحدة واحدة منها بعينها دون المجموع من حيث المجموع، إذ لا يمكن إقامة الدليل على المجموع حتى يطلب عليه دليل. وأيضاً أن المجموع ليس مما يتوقف عليه صحة الدليل حتى يكون منعه على قانون التوجيه، لكن يرد عليه أنه لو قال فله منع مقدمة دليبه لكان أولى، لأن منع كل مقدمات دليبه ممنوع لا منع واحد. فلا حاجة إلى ذكره وإن كان مقلده فيه سيد المحققين.

واعلم أن المراد بالمقدمات المقدمتان، إذ الدليل عند التحقيق لا يتركب إلا منهما بناء على أن أقل الجمع اثنان عند بعض أهل الآداب كما هو المشهور. وحمل الإمام فخر الدين في الملخص بعض الجموع عليه. وهذا أولى مما نقل عن القطب الرازي في شرح الشمسية أن الجموع الواقعة في التعريفات يراد بها ما فوق الواحد عند المنطقيين فإنه تخصيص من غير مخصص.

ويمكن أن يراد بالمقدمات مقدمتا الدليل من الأجزاء وما يتوقف عليه الدليل من الشرائط، إذ هو مقدمة أيضاً [72] كما قيل والمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل. وإنما أرجعنا الضمير في "مقدماته" إلى الدليل وإن احتمل أن يرجع إلى التنبيه أيضاً ولذا ذهب إليه بعض الأوهام، لأن المنوع الثلاثة لا يجرى في التنبيهات حقيقة. ولو سلم فلا يجدي كثير نفع كما صرح به سيد المحققين. وعلى هذا فلا يلتفت إلى الترددات والأوهام.

¹⁵⁶ ل: ملتزم.

¹⁵⁷ ج - ولا شك أن اشتراط عدم كون المدعى مسلماً ومستقراً داخل في اشتراط عدم المعرفة ولذا لم يتعرض المصنف لهما وأما ادعاء أنه لا بد من كون المدعى مستلزماً الصحة فوهم، صح في هامش. في هامش ج: أن وهم واهم وادعى الاحتياج ولعله بمراجعة الشرح الكري والمتوسط فإنما فيهما له علاج (منه).

¹⁵⁸ ل - بالدليل.

¹⁵⁹ ل - لكلام.

¹⁶⁰ س - من، صح في هامش؛ ل - من.

¹⁶¹ س - مقدمات دليبه، صح في هامش.

¹⁶² س - فحسب وإنما اكتفينا في إرجاع ضمير به إلى الدليل.

(مجردا) أي منعا مجردا عن السند (أو) مقارنا¹⁶³ (مع سند) أو مجردا كان المنع أو مع السند أو حال كون ذلك المنع مجردا أو مقارنا مع سند. فالمجرد منصوب على أنه صفة مصدر محذوف أو خير، لكان المحذوف أو حال. والمراد بالمجرد هو العاري عن السند بقريضة المقابلة والاستعمال. فلو ذكر معه كلام آخر غير السند كان أيضا منعا مجردا. وجعله مجردا عن السند والدليل وهم.

وقدم المجرد مع أن مفهومه عديم لكثرتة بالنسبة إلى القسم الثاني وبكونه متفقا عليه بالنسبة إلى القسم الثالث ولكون¹⁶⁴ المجرد كالبيسوط بالنسبة إلى المنع مع السند. والمنع المجرد مسموع وإن لم يسمع النقص المجرد والمعارضة المجردة. وذلك لأن المنع طلب الدليل على المقدمة واحتاج الخصم إلى الدليل يقبل منه، لأن الأشياء متفاوتة وضوحا وخفاء بالنسبة إلى الأذهان، لكن المنع إنما يقبل¹⁶⁵ لو لم تكن المقدمة بديهية¹⁶⁶ لا يتوهم في شأنها الخفاء بالنسبة إلى أحد، أما إذا كانت بديهية كذلك فمنعها لا يسمع ويسمى مكابرة.

والسند ويقال له¹⁶⁷ المستند اسم مفعول أيضا لغة هو ما استندت إليه من حائط أو غيره واصطلاحا ما يكون المنع مبنيا عليه أو ما يتقوى به المنع أو ما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع. وإلى كل منها ذهب المحققون فلا يلتفت إلى ما وقع في هذا المقام من الأوهام. وصيغة المشهورة ثلاثة: - لا نسلم هذا لِمَ لا يجوز أن يكون كذا، - ولا نسلم لزوم ذلك وإنما يلزم إن لو كان كذا، - ولا نسلم كيف هذا والحال كذا.

اعلم أن السند قد يورد في صورة الدليل بناء على قوته ولذلك يقبل المنع كذا في الكشف¹⁶⁸ [72ب] ولما لم يكن منع بعض المقدمات أو كلها صحيحا على إطلاقه، بل احتاج إلى قيد قيده المصنف، فقال: **(إن لم يعرفها)** أي إن لم يعرف الخصم المانع تلك المقدمات. وقال في الحاشية "وإن عرفها أو كانت ضرورية أولية فلا يتصور منعها من المناظر¹⁶⁹" انتهى. أقول يرد على المصنف أنه يجوز المنع وإن كانت معروفة للامتحان ولأجل معرفتها بطريق آخر أو بطريق متعددة ويجوز المنع وإن كانت ضرورية أولية لعدم معرفة المانع بدايتها ويمكن الجواب عنهما¹⁷⁰ يعرف بالتأمل. ولا تسامح ولا حذف ولا عدم صحة التقابل كما توهموا وإذا عرفت أن للخصم منع المقدمات مجردا أو مع سند، **(فيسمى)** أي ذلك المنع مجردا أو مع سند، **(مناقضة)** هذا عند المتأخرين وأما عند القدماء فيسمى هذا المنع ممانعة. وإنما يقال المناقضة عندهم للنقض وإليه ذهب الأصوليين¹⁷¹ **(ونقضا تفصيليا)** لكونه على وجه التعيين والتفصيل ويسمى أيضا منعا وهو أكثر استعمالا ومنعا مجردا. قال الإمام البيهقي "الممانعة أساس النظر لأن السائل منكر فسيبيله ألا يتعدى حد المنع في الانكار"، وقال كاشفه "إن أمكن ذلك وإلا فيشتغل بغيره".

واعلم أنه مما يجب أن يعلم ههنا مما شاع وكثير في استعمالات المتكلمين والأصوليين الحل وهو تعيين موضع الغلط لسوء الفهم. وإن كان نوعا من المنع إلا أنه النوع خصوصية قد ينكر في مقابلته كما وقع في مواضع من التلويح وحينئذ، بل حيث ما وقع لا يصدق به طلب الدليل كما هو الظاهر من المنع، بل يقصد به أن ما ذكرته غلط ومنشأؤه فهم لا¹⁷² من كذا أو¹⁷³ لو لا ذلك لا دفعت¹⁷⁴ في ذلك الغلط. وبالجملة يقصد به موضع تقرر الكلام وإن كان إذعانيا كما يقصد بالمنع

¹⁶³ ج - عن السند أو مقارنا، صح في هامش.

¹⁶⁴ س: ولكن.

¹⁶⁵ ل: يتقبل.

¹⁶⁶ ل: بدرية.

¹⁶⁷ ج، س - له.

¹⁶⁸ ج - اعلم أن السند قد يورد في صورة الدليل بناء على قوته ولذلك يقبل المنع كذا في الكشف، صح في هامش.

¹⁶⁹ ج - ما المناظر، صح في هامش.

¹⁷⁰ ل: عنها.

¹⁷¹ ج - وإليه ذهب الأصوليين، صح في هامش.

¹⁷² ج: ذا.

¹⁷³ ل: و.

¹⁷⁴ ل: لما وقعت.

طلب الدليل¹⁷⁵ لكن هذا مخالف لما ذكر في بعض الرسائل أن الحل مما يفعله المستدل والسائل. وقد يطلق الحل على النقض الإجمالي بين النظر مشهور. وقيل إن الحال لا يكون إلا بعد النقض الإجمالي¹⁷⁶. وهذا ليس بشرط في المنع.

ومما يجب أن يعلم أن الاستفسار عدوه من وظيفة السائل دون المعلل، لأن مرجعه المنع. ولذا قال صاحب المحاكمات "أن جواب الاستفسار لا يكون بالمنع"¹⁷⁷ (أو مع دليل) على انتفاء المقدمة الممنوعة وهو عطف على أو مع سند وإذا [73] ثبت أن للخصم منع بعض مقدمات الدليل أو كلها مع دليل، (فيسمى) أي ذلك المنع (غصبا)، لأن الخصم ترك هناك منصب نفسه وهو المنع والمطالب فقط وغاية أمره تأييد منعه بالسند ليس إلا وغصب منصب¹⁷⁸ غيره وهو التعليل فالغصب عند المصنف هو المنع مع التعليل أو المنع والاستدلال على انتفاء المقدمة الممنوعة كما اختاره السيد السمرقندي في مقدمته وشرح الفصول وأما عند من تقدمه كصاحب الفصول وغيره فالغصب منع المقدمة بإثبات الحكم المتنازع فيه هذا هو المحقق في كتب النظر فلا يلتفت إلى أو هام ناشئة عن عدم اطلاع على¹⁷⁹ كتبهم وإذا عرف أن المنع مع دليل غصب.

(ففي قبوله) أي ذلك الغصب (خلاف) أي خلاف الإمام ركن الدين العميدي لجمهور النظر لأن الغصب عندهم باطل¹⁸⁰ فغير مسموع ولا مجاب عنه وعنده وإن كان باطلا لكنه مسموع ومجاب عنه لأنه يجعله بالعناية راجعا إلى المنع مع السند وهو مسموع ومجاب عنه بالاتفاق ولو قال اختلاف لكان أولى من خلاف وبما ذكر من البيان يندفع الأوهام ولما توجه¹⁸¹ أن يقال إن المعلل إذا منع مقدمة دليله أشن يعمل وهل يمكن دفعه وإذا أمكن له الدفع فكيف يدفعه.

قال: **(ودفعه)** أي دفع ذلك المناظر المعلل منع خصمه مجردا أو مع سند. وأما منعه مع دليل فهو غصب غير مسموع إلا عند بعض النظر. ولذا لم يشتغل المصنف ببيان دفعه، بل اكتفى بمجرد التنبيه على الخلاف فيه. ويؤيده ما ذكره السيد السمرقندي في مقدمته حيث قال بعد ذكر الغصب "هذا من طرف السائل وأما من طرف المعلل¹⁸² فالسائل إذا منع مقدمة من مقدمات الدليل فيلزم عليه دفعه إما بالدليل أو بالتنبيه" انتهى. وبهذا التقرير اندفع أو هام الشارحين.

تنبيه، إذا سئل سائل فتدبير المعلل ألا يستعجل في الجواب، بل يطلب عن السائل توجيه المنع وتحقيقه، إذ ربما لا يتمكن من التوجيه فينقطع أو يظهر فساده أو يتذكر جوابه [73ب] عند التوجيه والتفصيل، إذ المنع على قسمين - قسم يضر المعلل - وقسم لا يضره كما فصل في المطولات. وعلى هذا فلو قال المصنف "ثم دفعه" لكان فيه الإشارة إلى ما¹⁸³ ذكرناه.

(بإثبات المقدمة الممنوعة) أي بيان ثبوتها كما هو الشائع سواء كان منعها¹⁸⁴ مجردا أو مع سند، لكن يرد عليه أن إثبات المقدمة الممنوعة، إذا كانت مع سند، لا يندفع بدون نفي السند. ولذا قال بعض المحققين "يجب¹⁸⁵ دفع السند الذي هو ملزوم لنفي المقدمة الممنوعة¹⁸⁶ بعد إثبات المقدمة الممنوعة إما بالمنع أو بالإبطال إذ لو لم يدفع لم ينفع الاستدلال على المقدمة لوجود معارض وهذا بيّن وإن اتفق كلهم على أنه لا يدفع السند بالمنع أصلا¹⁸⁷ وبالإبطال إذا لم يكن مساويا"

¹⁷⁵ س - كما هو الظاهر من المنع، بل يقصد به أن ما ذكرته غلط ومتشاؤه فهم لا من كذا أو لو لا ذلك لا رفعت في ذلك الغلط وبالجملة يقصد به موضع تقرر الكلام وإن كان إذعانيا كما يقصد بالمنع طلب الدليل، صح في هامش.

¹⁷⁶ س، ل - بين النظر مشهور وقيل إن الحال لا يكون إلا بعد النقض الإجمالي.

¹⁷⁷ ج - واعلم أنه مما يجب أن يعلم هنا مما شاع وكثير في استعمالات المتكلمين والأصوليين الحل وهو تعيين موضع الغلط وهو وإن كان نوعا ... النقض الإجمالي بين النظر مشهور وقيل إن الحال لا يكون إلا بعد النقض الإجمالي وهذا ليس بشرط في المنع ومما يجب أن يعلم أن الاستفسار عدوه من وظيفة السائل دون المعلل لأن مرجعه المنع ولذا قال صاحب المحاكمات أن جواب الاستفسار لا يكون بالمنع، صح في هامش.

¹⁷⁸ ل - منصب.

¹⁷⁹ ل - على.

¹⁸⁰ س - باطل، صح في هامش.

¹⁸¹ ل: وجه.

¹⁸² س - وأما من طرف المعلل، صح في هامش.

¹⁸³ ل - ما.

¹⁸⁴ ل: منها.

¹⁸⁵ ج، س: بحسب.

¹⁸⁶ س - الممنوعة، صح في هامش.

¹⁸⁷ ل - أصلا.

انتهى. وعلى هذا يجب حمل كلمة "أو" في قوله "أو نفي السند" على منع الخلو أو تخصيص الممنوعة بغير سند أو الذهاب إلى ما قال بعض الأفاضل "أنه إذا اثبت المعلل المقدمة الممنوعة فهل يجب عليه إبطال السند المساوي فقبل نعم لأنه معارض للمقدمة الممنوعة وإلا ظهر أنه لا حاجة إليه لأنه إذا اثبت المقدمة الممنوعة بطل نقيضه فيبطل السند المساوي له أيضا" انتهى.

(أو نفي السند) أي سلبه ودفعه وإبطاله. قد ذهب النظار إلى استعمال كل منها¹⁸⁸. ولا يخفى ما في قوله "ودفعه" بنفي السند¹⁸⁹ من إشارة إلى دفع ما يقال إنه إذا كان المنع مع المستند لا يفيد الجواب عن المستند، لأن دفع المستند لا يوجب اندفاع المنع، إذ المستند غايته أن يكون ملزوما لانتفاء المقدمة الممنوعة إما في نفس الأمر أو في زعم السائل. وانتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم. فلهذا قال المحققون "المستند لا يجاب عنه ولا يبحث عليه". وتحرير قوم من المحصلين أنه إذا لم يفد دفع السند ولا يجوز البحث عليه فكيف يمكن الجواب عن المنع مع بقاء المستند.

(بالدليل أو بالتنبيه) هذا من قبيل النزاع. فعلى تقدير أعمال الأول فالمعنى اثبات المقدمة الممنوعة [74] بالدليل إن كانت تلك المقدمة نظرية أو بالتنبيه إن كانت بديهية. وعلى تقدير أعمال الثاني فالمعنى نفي السند بالدليل إن كان انتفاء سند المنع نظريا أو بالتنبيه إن كان بديهيا، لكن أعمال الثاني ههنا هو الأظهر بالنظر إلى قوله "إن كان لازما للمنع". وتقرر مثل ذلك في الأول كما هو القاعدة في التنازع. وبما قررنا المقام اندفع الأوهام كما لا يخفى على ذوي الإفهام لأغراض الأقوام. ولما شمل السند اللازم وغيره والنفي مفيد بكونه لازما للمنع قيده بقوله: **(إن كان)** أي ذلك السند **(لازما للمنع)** وهو أعم من أن يكون في نفس الأمر كما هو الظاهر أو في زعم المانع، لكن الثاني لا ينعف إلا في الإلزام. وفيه أن المصنف عدل عما هو المشهور من كون السند مساويا للمنع بناء على أن انتفاء أحد المتساويين لا يستلزم انتفاء المساوي الآخر، لكن الأولى هو المشهور فلا وجه للعدول. وبالجملة أن السند إما أخص وإما مساو. وأما الأعم فليس بسند صحيح. ونفي الأخص غير مفيد. ونفي المساوي هو المفيد. ومن لم يفهم هذا في هذا المقام فقد اشتغل بالأوهام. ولما توجه أن يقال إن ظاهر قوله "ودفعه" إلى آخره يدل على أنه يدفعه سواء قدر عليه أم لا وهو غير صحيح.

قال: **(إن أمكن)** أي ذلك الدفع كما هو الظاهر أو ذلك الإثبات أو النفي. والتأويل غير محتاج إليه كما توهم غفلة عن قاعدة إرجاع الضمير إلى ما فيه أو **(وإلا)** أي وألا يمكن ذلك الدفع أو ذلك الإثبات أو النفي فيشتغل **(بالانتقال)** من الدليل الأول على أصل المدعى **(إلى دليل آخر)**، عليه هذا التغيير عند الأصوليين ويعبر عنه عند المعقوليين بتغيير الدليل. ويرد عليه أن الطريق عند العجز عن إثبات المقدمة الممنوعة ونفي السند اللازم للمنع لا ينحصر في الانتقال، إذ له تخصيص المدعى وتحريره وتحرير الدليل والدخل في السند بأنه¹⁹⁰ "لا يصح للسندية، لأنه لا يقوى المنع"، والدخل فيه بأنه "في حد ذاته [74] غير مستقيم". والدخل فيما يذكر لتوضيح السند ودفع السند بالمنع. وكل منها مذكور في كتب المحققين في مواضع عديدة كما لا يخفى على المتتبع. اللهم إلا أن يقال إن المصنف اكتفى ببيان ما هو المشهور.

اعلم أن الإمام البيهقي قال في أصوله¹⁹¹ "أن الانتقال على أربعة أوجه؛ الأول، الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الأول والثاني، الانتقال من حكم إلى حكم بالعلة الأولى والثالث، الانتقال إلى حكم آخر وعلة أخرى وهذه كلها صحيحة. والرابع، الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول لا لإثبات العلة الأولى. وهذا الوجه باطل عندنا. ومن الناس من استحسنت هذا أيضا" انتهى. قد ظهر منه أن النزاع في الرابع ليس غير.

ولوح صاحب التلويح إليه فقال "إنما النزاع فيما إذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل إلى دليل آخر أما إذا صح دليله وكان قدح المعارض فاسدا إلا أنه اشتمل¹⁹² على تلبيس ربما اشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال" انتهى. وإن هذا الانتقال لا يدفع المنع الوارد على مقدمة الدليل الأول قطعا ولذا قالوا "إن في تغيير الدليل نوع إفحام". وبما

¹⁸⁸ ج - تنبيه إذا سئل سائل فتدبير المعلل ألا يستعجل في الجواب، بل يطلب عن السائل توجيه المنع وتحقيقه إذ ربما لا يتمكن من توجيهه فينقطع أو ... فيبطل السند المساوي له أيضا" انتهى. (أو نفي السند) أي سلبه ودفعه وإبطاله قد ذهب النظار إلى استعمال كل منها، صح في هامش.

¹⁸⁹ ج - بنفي السند، صح في هامش.

¹⁹⁰ س: لأنه.

¹⁹¹ ج - أن الإمام البيهقي قال في أصوله، صح في هامش.

¹⁹² ل - اشتمل.

ذكرناه ظهر جهل الشارحين بمحل النزاع وبعدم دفع المنع وتفوه الخرافات ولما كان هذا الانتقال غير جائز عند الحنفية قيده بقوله: **(عند البعض)** أي بعض أهل النظر فقيده¹⁹³ ظرف الانتقال أو لتعلقه. فلا يلتفت إلى توهم التقدير. ولو التفت إليه فالتقدير هكذا. وهذا الانتقال مقبول عند البعض أولي من غيره لما قال المصنف في الحاشية "وعند البعض لا يقبل الانتقال لأنه حينئذ يطول الكلام ولا يحصل المرام. وضعف هذا ظاهر. فلذا اخترنا القبول والاختلاف ثابت في الانتقالات الآتية والمقبول عندي قبول الكل" انتهى.

ومن قال إن ما نقل عنه في الحاشية ليس على ما ينبغي فهو جاهل لعلم الأصول كما ينبغي. ولا يسع المقام تحقيقه على ما ينبغي. [75] ولعل المصنف قلد صاحب التلويح في الحكم بهذا الضعف حيث قال "قد يقال إن الغرض من المناظرة إظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل إلى آخر ولم يظهر الصواب ولقائل إن يقول لما كان الغرض إظهار الصواب لزم جواز الانتقال لأن المقصود ظهور الحق بأي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل إلى آخر لا إلى نهاية" انتهى.

أقول يمكن أن يقال إن لم يكن في وسعه الانتقال لا إلى نهاية فيمكن الانتقال من أول شروعه إلى آخر عمره وهو في وسعه بلا شك وحينئذ لم يظهر الصواب فاندفع ذلك الضعف وقوى خلافه فلا وجه لعدول المصنف عن¹⁹⁴ مذهب أئمة الأصول الحنفية كالإمام اليزدوي والإمام السرخسي وغيرهما مع أنه مقلد لهم إلى مذهب غيرهم.

(وإن عجز) أي المناظر المعلل عن ذلك الانتقال **(فيلزم الإفحام)** أي اسكات الخصم المناظر أو الإفحام لازم وفي المختار وأفحمه اسكته في خصومة أو غيره¹⁹⁵. فلا يخلط في الكلام بعطف الإلزام على الإفحام. ولما فرغ عن بيان الوظيفة الأولى للخصم من الوظائف الثلاث له بعد استدلال المناظر المعلل على ما ادعاه شرع في وظيفة ثانية له منها.

فقال: **(أو منع الدليل)** أي رد الخصم دليل المناظر المعلل. فالمصدر مضاف إلى مفعوله وفاعله متروك. واللام إما للعهد كما ذهب إليه البصريون أو عوض عن المضاف إليه كما ذهب إليه الكوفيون. فالمنع مرفوعا عطف على المنع السابق ولم يعطف على مدخوله، بل ادعاه، لأنه غير الأول لأنه بمعنى المطالبة بخلافه ههنا، فإنه بمعنى الرد. وظهر من هذا أن كون المنع بمعنى الطلب¹⁹⁶ ههنا ليس بمتبادر من عطفه على الأول كما زعم.

وفيه أن المصنف تبع فيه المسعود الرومي، لكن المحققين على خلافه حيث قالوا "إن النقض منع مقدمة غير معينة والفرق بين [75ب] المناقضة والنقض من وجهين، أحدهما أن المقدمة معينة في المناقضة وغير معينة في النقض. وثانيهما أن المنع في المناقضة بمعنى المطالبة وفي النقض بمعنى الإبطال". ولما قالوا "إن منع الدليل لا يسمع بلا شاهد، لأنه دعوى لا بد لها من بيان". فلذا قالوا، "منع الدليل بلا شاهد مكابرة غير مسموعة بخلاف منع المقدمة المعينة، فإنه¹⁹⁷ يسمع مجرداً".

قيده بقوله: **(بشاهد استلزام فساد)** فالباء متعلق بالمنع كما هو الظاهر. ويجوز تعلقه بمقدر حال من المنع أي مقارنا بشاهد وهي مضاف إلى استلزام إضافة بيانية أي بشاهد وهو استلزام فساد. وإضافة الاستلزام إلى الفساد من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول والفاعل متروك وهو الدليل أي استلزام الدليل فسادا. ويجوز قطع الشاهد عن الاستلزام فيكون الاستلزام حينئذ خبر المبتدئ محذوف أو مفعول.

اعنى الشاهد هو ما يدل على فساد، لكن قال بعض المحققين "ولا بد له من شاهد دليلا كان أو تنبيها إن لم يكن دعوى نفى وجود مقدمة في غاية الجلاء". ويمكن إدخال هذا القيد في الشاهد. قال المصنف في الحاشية "وإن لم يكن شاهد فمكابرة لا يلتفت إليه وعدم معرفة الخصم صحة الدليل شرط في هذا المنع أيضا تركناه اكتفاء بما سبق" انتهى. وكذا اكتفينا عما أورد عليه بما سبق.

¹⁹³ ل: فعند.

¹⁹⁴ ج، س + عن أئمة.

¹⁹⁵ ل - ه.

¹⁹⁶ ل - طلب.

¹⁹⁷ ج: فإنه.

(كالتخلف) أي تخلف الحكم عن الدليل كما هو الشائع في بيان النقص. وهذا مثال لاستلزام فساد، لكن يرد على المصنف أن هذا مخالف لما اشتهر بين النظار من أن شاهد النقص منحصر في التخلف واستلزام فساد آخر. والتحقيق أنه لا يختص النقص بالتخلف المذكور، بل هو عبارة عن منع الدليل بأن يقال "أن هذا الدليل غير صحيح لا يستحق أن يستدل به إما لتخلف الحكم المذكور عنه أو لاستلزامه فسادا آخر على أي وجه كان من الخصوصيات". [76أ]

ويمكن أن يقال، "إن المراد بالتخلف تخلف الحكم عن الدليل كما هو المتبادر، بل ما هو أعم وهو تخلف اللازم عن الملزوم. فيندفع ما أورد عليه، لأنه إذا استلزم الدليل فسادا كان لازمه متخلفا عنه قطعاً ضرورة أن ذلك الفساد اللازم غير متحقق في الواقع. وإنما أورد التخلف بصورة المثال حينئذ لكونه أشهر الشواهد على ما يشهد به الاستقراء، لكن يرد عليه حينئذ أنه لا حاجة إلى قوله **(ونحوه)** كاللزام والتسلسل وغيرهما. اللهم إلا أن يقال إن الكاف للتعيين كما في شرح المفتاح للسيد الشريف قدس سره.

وإذا عرفت أن للخصم منع دليل المناظر المعلل بشاهد **(فيسمى)** أي ذلك المنع **(نقضا إجماليا)** أما كونه نقضا فظاهر. وأما كونه إجماليا فعدم تفصيل فساد الدليل من أي مقدمة. ولو قال نقضا ونقضا إجماليا لكان أولى وأشمل. ويسمى النقص عند الأصوليين مناقضة كما مر التنبيه عليه.

وإذا ثبت للخصم ذلك المنع **(فينقلب الحال)** أي حال كل من المناظر والخصم ولا حاجة إلى تقدير الجواز كما توهم.

وإذا انقلب الحال **(فيصير الخصم مدعيا والمناظر سائلا)** فالفاء فصيحة. ويجوز أن يكون عاطفة. فتقيد الترتيب الذكري كقوله تعالى وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّهِ الْآيَةَ. وتقيد التعقيب وتقيد السببية. وذلك غالب في العاطفة جملة أو صفة كما في معنى اللبيب. ومن جعلها تفسيرية جعل نفسه عن الآداب عربية¹⁹⁸، لكن يرد على المصنف أن ما سبق من أوله إلى هنا يدل على¹⁹⁹ ما ذكره ههنا²⁰⁰ إلا قوله "سائلا" فالأولى أن يقول "مانعا" كما هو المشهور. فلا وجه للعدول عنه إلى ما ذكره إلا تقليده الشارح الحنفي، لكن كلام المقتدى مزيف. ومن لم يفهم السياق والسباق تكلم بما شاء من الخلاف والعرفان²⁰¹.

وإذا صار الخصم مدعيا والمناظر سائلا. **(فله)** أي لذلك السائل في دفع ذلك المنع²⁰² **(المناقضة)** لا النقص والمعارضة كما يدل عليه التقديم **(إن أمكن)** أي المناقضة. ورجوع الضمير إلى المناقضة. لا يحتاج إلى اعتبار المنع²⁰³ كما وهم²⁰⁴، لأنه يجوز التذكير [76ب] والتأنيث في مؤنث لفظي لا يفيد معنى بدون علامة التأنيث كالرحمة.

(والإ) أي وإن لم²⁰⁵ يمكن المناقضة لذلك السائل **(فله)** أي لذلك السائل **(الانتقال إلى دليل آخر)** على أصل المدعى، ليس غير كما يدل عليه التقديم. ووقع في بعض النسخ "فله بالانتقال" أي فله اشتغال بالانتقال²⁰⁶. وأما تقديره بقولنا "فله دفعه بالانتقال" كما توهم فمردود.

(بلا انقلاب) في الحال بأن يصير المناظر المعلل سائلا وذلك لأن المناظر المنتقل إلى دليل آخر على أصل المدعى مستدل كما أنه مستدل²⁰⁷ في إيراد الدليل الأول على أصل المدعى. فلا ينقلب²⁰⁸ حاله من الاستدلال إلى السؤال حين الانتقال.

198 ج - ومن جعلها تفسيرية جعل نفسه عن الآداب عربية، صح في هامش؛ ل - العربية.

199 ج - يدل على، صح في هامش.

200 ج - ههنا، صح في هامش.

201 ل: والوافق.

202 ل - منع.

203 ل - المنع.

204 ج - كما توهم، صح في هامش.

205 ج: لا.

206 ل - بالانتقال.

207 ل - كما أنه مستدل.

208 ل: يلتفت.

وأما الناقض للدليل فلا شك في أنه انقلب حاله من السؤال إلى الاستدلال. وبهذا يظهر خبط من خبط من الشراح. ولم يتعرض المصنف للنقض والمعارضة بناء على ما اشتهر من أنه لا يجاب عن النقض بالنقض والمعارضة. ومن لم يعلم هذا أورد على المصنف نظرا بلا نظر.

(وإلا) أي وألا ينتقل ذلك السائل إلى دليل آخر بأن يعجز عنه. **(فالإلزام)** أي فيلزم الإلزام²⁰⁹ للنظر السائل، أو فالإلزام لازم، أو واقع، أو غير ذلك. والإلزام هو ألا يكون للسائل سبيل إلى منع كلام المعلل الذي يكون بينهما مطالبة ونزاع. وليس فيه مخالفة لاصطلاح النظر كما وهم. ولما فرغ عن المنع الثاني من وظائف الخصم شرع في المنع الثالث منها أيضا.

فقال: **(أو منع المدلول)** أي رد مدلول دليل المعلل الدال على مدعاه وهو مرفوع العين عطف على المنع الأول لأنه الأصل أو على الثاني لقربه. وما ذكره المصنف هو المشهور، لكن قال بعض الأفاضل "أن المعارضة في الحقيقة منع الدليل. وإلا لزم تسليم الملزوم ومنع اللازم، لكن المعارض لا يمنعه صريحا لخفاء خله لديه". وهذا لا يخالف ما ذكره المصنف في الحقيقة. ولما كان منع المدلول الذي هو المدعى²¹⁰ غير مسموع، لأنه دعوى بلا دليل قيده [77] بقوله: **(بدليل)** دال على خلاف ما يدل عليه دليل المعلل ونقيضه. وقد تقدم التنبيه على أن هذا المنع مشروط بعدم كونه بديهيا معروفا للمانع. ولذا اكتفى عنه ههنا. وقد تقدم الكلام عليه منا ولا حاجة إلى اعتبار المسامحة²¹¹ كما وهم.

وإذا ثبت للخصم منع المدلول بدليل **(ويسمى)** ذلك المنع **(معارضة)** لوقوع المقابلة بين الدليلين. وفي القاموس "عارض فلانا بمثل صيغة أتى إليه مثل ما أتى. ومنه المعارضة كان عرض فعله لعرض فعله²¹²" انتهى. واعلم أن المعارضة ثلاثة أقسام، لأنه إن كان دليل المعارض عين دليل المعلل الأول كما في المغالطات العامة الورود، يسمى قلبا. وإن كان غيره فإن كان صورته كصورته، يسمى معارضة بالمثل. فالإفمعارضة بالغير.

وأن المعارضة قد تكون خالصة وقد يكون فيها مناقضة أي متضمنة لإبطال تعليل المجيب. والأولي لا تتضمن إبطالا. فإن قيل، كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تناف، إذ المعارضة يستلزم تسليم دليل المجيب وصحة دلالاته على الحكم، والمناقضة بطلان دليله وفساد دلالاته على الحكم. قلنا، المعارضة ليست بتسليم الدليل مطلقا، بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض. فلا تتنافيان، إذ المقصود من كل واحد منهما هو الإبطال حقيقة على أنها مناقضة ثبتت في ضمن المعارضة. فتقبل، إذ الاعتبار للمتضمن دون المتضمن وكما من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا. والمراد بهذا المناقضة هي النقض كما مر التنبيه عليه.

وأن المصنف تبع في ترتيب المنوع الثلاثة المحقق العضد، لكن اعترض عليه بما ذكره صاحب المحاكمات من أن النقض مقدم على المناقضة وهي على المعارضة ولو قدم المصنف النقض لوافق الوضع الطبع. واجيب عنه بأن هذا إنما يرد على المصنف لو كان ما ذكره صاحب المحاكمات كلاما حقا في نفس الأمر أو لو²¹³ كان المصنف موافقا له وكلاهما محل كلام.

وإذا منع الخصم مدلول دليل المناظر المدعي بدليل **(فينقلب)** أي الحال، لأنه²¹⁴ تقدم ذكره آنفا.

209 ل - الإلزام.

210 ل: المذني.

211 س - وقد تقدم التنبيه على أن هذا المنع مشروط بعدم كونه بديهيا معروفا للمانع ولذا اكتفى عنه ههنا وقد تقدم الكلام عليه منا ولا حاجة إلى اعتبار المسامحة، صح في هامش.

212 ل: فله.

213 ج، س - لو.

214 س - لأنه، صح في هامش.

(أيضا) أيضا²¹⁵ انقلاب الحال [77ب] عند منع الخصم دليل²¹⁶ المناظر المدعي بشاهد. فيصير الخصم المانع المعارض مدعيا والمناظر المدعي سائلا. وفيه أن المشهور أن المعارض إذا شرع في الدليل الدال على خلاف مطلوب المعلل الأول يصير ذلك المعلل ههنا كالسائل ثمة وبالعكس.

وإذا ثبتت²¹⁷ انقلاب الحال **(فله)** أي فذلك المناظر السائل **(دفعه)** أي دفع ذلك المنع **(بالمناقضة)** المتقدم ذكرها.

(أو النقض) أي النقض الإجمالي، لأنه المتبادر عند الإطلاق. وإنما لم يقل "أو المعارضة" اختيارا لما اشتهر أن معارضة المعارض لا تصح وإن كان غير معتد به عند المحققين. ولا يخفى ما في تقديم الخبر المفيد للحصر من إشارة إلى هذا، لكن الحصر إضافي، لأن له الانتقال.

(إن أمكن) أي ذلك الدفع²¹⁸ أو المناقضة والنقض ولا حاجة إلى التأويل كما توهم.

(وإلا) أي وألا يمكن ذلك الدفع بسبب عجزه عن المناقضة والنقض فيشتغل **(بالانتقال)** أو فيثبت بالانتقال وقد عرفت بطلان تقدير الدفع **(إلى دليل آخر)** أي مغاير للدليل الأول الدال على أصل المدعى ودال²¹⁹ على أصله أيضا.

(من جنس آخر) أي مغاير لجنس الدليل الأول للمناظر ولجنس دليل الخصم المعارض. ومغايرة أحدهما تستلزم مغايرة الآخر وهو صفة بعد صفة للدليل. والمراد بالجنس الظاهرية والنصية والمفسرية والمحكمية والمتواترية والمشهورية والاحادية وغير ذلك. وذلك بأن يكون الدليل الآخر المنتقل إليه من جنس النص ودليل المعارض من جنس الظاهر وقس على هذا هذا.

وأقول إن الحق في هذا المقام الاكتفاء بقوله "إلى دليل آخر" وترك قوله "من جنس آخر" إلى قوله "فإن عجز" كما فعل في الأول والثاني. وذلك لأن الدليل المنتقل إليه إن كان من جنس آخر فيتم غرضه. وإن لم يكن من جنس آخر فيتم غرضه أيضا، لأنه حينئذ يكون الدليل المنتقل إليه معارضا لدليل المعارض للدليل الأول.

فيترجح الدليل بكثرة الأدلة عند من يقول هذا الانتقال من الشافعية. وأما عند الحنفية [78آ] فهذا الانتقال باطل عن أصله فكيف يقولون بكونه معارضا لدليل المعارض للدليل الأول، حتى لا يفيد الانتقال لعدم وجود الترجيح عندهم، لأنهم لا يقولون بالترجيح بكثرة الأدلة ولا بالأصل، بل إنما يقولون، الترجيح بالوصف والقوة. ولم يثبت بالانتقال إلى دليل آخر من جنس الأول إلا أصل الدليل وهو غير مرجح عندهم. وهذا ما ظهر لنا في تحقيق هذا المقام. ومن اشتبه عليه فليراجع أصول الحنفية حتى يظهر له ما هو الحق. والله أعلم بالصواب. ولعلك لا تلتفت إلى خرافات الناس.

(بلا انقلاب) أي بلا انقلاب حال المناظر. قد عرفت تحقيقه. وإنما اشترط أن يكون الدليل الآخر من جنس آخر، إذ لو لم يكن من جنس آخر لكان من جنس الأول.

(ولو كان من جنس الأول) بأن لا يكون أحدهما أقوى من الآخر

(صار) أي ذلك الانتقال **(معارضة)** من راجع كتب النظائر وكتب الأصول يعرف أن لا مخالفة بين النظائر والأصوليين في هذه المعارضة. ومن لم يراجعها يتفوه ما شاء، لأنه لا محتسب في زماننا يمنعه عما يشاء. وإذا صار الدليل الآخر المنتقل إليه للمناظر معارضا لدليل الخصم المعارض **(فلا يفيد)** أي ذلك الانتقال **(عند الحنفية)** من لم يعرف الانتقال المتنازع فيه ههنا، ركب متن عمياء²²⁰ وخطب خطب عشواء. وما ذكره المصنف من الظرفية بناء على أن الأكثر حكم الكل وإلا فبعض أهل النظر من الحنفية يقول "الترجيح بكثرة الأدلة" كما في التحقيق.

²¹⁵ ج - أيضا، صح في هامش.

²¹⁶ س: ليس.

²¹⁷ ل - ثبتت.

²¹⁸ ل - الدفع.

²¹⁹ ل: وذلك.

²²⁰ ج - ركب متن عمياء، صح في هامش.

ولما كان عدم إفادة ذلك الانتقال عند الحنفية نظريا لا يكفي في التعليل كلمة الفاء علله بقوله **(إذ لا ترجيح عندهم)** وهو عبارة عن بيان زيادة أحد المثليين على الآخر وصفا. ولهذا قال القاضي الإمام أبو زيد "الترجيح إظهار الزيادة لأحد²²¹ المثليين على الآخر وصفا لا أصلا". ومعنى قوله "وصفا" أن الترجيح يقع بما لا عبارة له في المعارضة، وكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح أصلا. وتقوم به المعارضة من وجه واحترز بقوله "وصفا" عن الترجيح بكثرة الأدلة [78ب] بأن يكون في أحد الجانبين حديث واحد وفي الآخر حديثان.

ومن هذا التحقيق ظهر معنى قول المصنف "وإنما هو بالوصف والقوة" ومعنى قوله **(بالأصل)** أي بما يصلح معارضة مع ذلك الآخر ومقابل هذا هو الوصف. وبعضهم ذكر ههنا²²² ما لا أصل له أصلا عند أهل الأصول.

(ولا بكثرة الأجزاء) أي ولا ترجيح عندهم بكثرة أجزاء الدليل، إذ هي ليست وصفا قويا بالذات، بل مما يوجب قوة كما صرح به صاحب التلويح وليس هذا من قبيل الترجيح بقلة الأجزاء كما وهم.

(والأدلة) أي ولا ترجيح بكثرة الأدلة²²³ عندهم إذ هو من التراجيح الفاسدة عندهم.

(وإنما هو) أي الترجيح **(بالوصف)** أي بوصف الدليل لا بأصله وغيره. ولما كان الوصف أعم من القوى والضعيف، وكان المقصود ههنا هو القوى عطف²²⁴ عليه قوله **(والقوة)** أي قوة أثره²²⁵ وفي التحقيق. إنما يترجح بعض²²⁶ الدلائل على غيره بقوة فيه بأن كان أحد المتعارضين مفسرا أو محكما والآخر مؤولا أو مجملا أو كان خبرا مشهورا أو متواترا والآخر خبرا واحدا، لأن بهذه المعاني تثبت قوة في أحد الدليلين، عدمت في الآخر.

(فإن عجز) أي المناظر المدعي المعلن عن ذلك الانتقال. هكذا بالفاء والظاهر الواو **(فالسكوت)** أي فيلزم السكوت عن البحث والمناظرة أو السكوت²²⁷ لازم أو واجب أو خير وإنما قدم هذا لأنه الأكثر وقوعا²²⁸ في المناظرة.

(أو الاعتراف) يكون دليل الخصم معارضا لدليله فتعارض فتساقط. وليس المقصود أو الاعتراف ظاهرا كذلك كما توهم. وكان الظاهر أن يقول فالإفحام بالنظر إلى كون المناظر معللا أو الإلزام بناء على أن المناظر صار سائلا، لكن ذكر لازم الإفحام الذي هو السكوت ولازم الإلزام الذي²²⁹ هو الاعتراف، لأن لكل جديد لذة. وقد صرح شمس الأئمة²³⁰ السرخسي بأن "إظهار أنواع الانقطاع هو السكوت". وبما ذكرنا اندفع الأوهام ولما تراخي تصور هذا عما ذكره قبله²³¹ أورد ما يدل عليه.

فقال: **(ثم في إثبات الممنوعة)** أي إثبات المناظر المدعي المقدمة الممنوعة التي منعها الخصم السائل. ولا يبعد أن يقال إن في إيراد كلمة "ثم" إشارة إلى أن السائل ينبغي أن يطلب من المدعي²³² المناظر المجيب عن منوعة²³³ أولا توجيهه الجواب وتفصيله ولأنه ربما²³⁴ تبين فساده أو لا يتمكن من توجيهه ولأن الجواب على قسمين قسم يفيد وهو الظاهر وقسم لا يفيد إما بأن لا يكون مثبتا لما منع أو إن كان مثبتا لكن يضره في موضع آخر ثم يشتغل بالمناقضة والنقض

²²¹ ل - لأحد.

²²² ل - ههنا.

²²³ ل - الأدلة.

²²⁴ ل - عطف.

²²⁵ ل - أثره.

²²⁶ س - الدليل لا بأصله وغيره ولما كان الوصف أعم من القوى والضعيف وكان المقصود ههنا هو القوى عطف عليه قوله **(والقوة)** أي قوة أثره وفي التحقيق إنما يرجح بعض، صح في هامش.

²²⁷ س - الدليلين عدمت في الآخر **(فإن عجز)** أي المناظر المدعي المعلن عن ذلك الانتقال هكذا بالفاء والظاهر الواو **(فالسكوت)** أي فيلزم السكوت عن البحث والمناظرة أو السكوت، صح في هامش.

²²⁸ ل: وقدعا.

²²⁹ س - كما توهم وكان الظاهر أن يقول فالإفحام بالنظر إلى كون المناظر معللا أو الإلزام بناء على أن المناظر سائلا لكن ذكر لازم الإفحام الذي هو السكوت ولازم الإلزام الذي، صح في هامش.

²³⁰ ل - الأئمة.

²³¹ ج، س - قبله.

²³² ل - المدعي.

²³³ ل: منوعها.

²³⁴ ل - ربما.

والمعارضة²³⁵ وإنما لم يذكر نفي السند مع أنه مثل الإثبات [79آ] في التصور المذكور إما بناء على²³⁶ أن أحدهما كاف في الدفع المذكور ولذا عطف أحدهما على الآخر بكلمة "أو" أو بناء على أن الإثبات المذكور لا يغني عن ذلك النفي إذا كان له سند لأن ذلك الإثبات لا يتم بدون ذلك النفي أو بناء على أن الإثبات أكثر وقوعاً بخلاف النفي إذ هو مشروط بشيئين أحدهما أن يكون للمنع سند والآخر أن يكون ذلك السند لازماً للمنع.

(والانتقال) أي انتقال المناظر إلى دليل آخر بعد المنوع الثلاثة للخصم. وفيه أنه ينبغي أن يقول "والنقض"، إذ الناقض أيضاً مستدل ويجاب عن النقض بالمنع والنقض بالمعارضة. اللهم إلا أن يقال إن النقض لا يجاب عنه بالنقض والمعارضة، بل بالمناقضة ليس غير عنده. وحينئذ لا يترتب عليه الأشياء الثلاثة جميعاً، بل الأول فقط مع أنه علم من قوله "فله المناقضة إن أمكن" أن جواب النقض هو المناقضة.

(يتصور) بناء على أن المناظر في صورتها الإثبات والانتقال مستدل وهو على صيغة المجهول كما هو المشهور. وصورها المحقق سيف الدين الأبهري في حاشية شرح مختصر المنتهى على صيغة المعلوم فالقصر عليه ناش عن²³⁷ قصور.

(للخصم المناقضة²³⁸) بأن يمنع ذلك الخصم مقدمة معينة من دليل المناظر الذي أورده لإثبات مقدمته الممنوعة أو من دليله المنتقل إليه لإثبات أصل المدعى.

(والنقض) بأن يمنع ذلك الخصم دليل المناظر المثبت لمقدمته الممنوعة أو دليله المنتقل إليه لإثبات أصل المدعى بشاهد.

(والمعارضة) بأن يمنع ذلك الخصم مدلول دليل المناظر المثبت لمقدمته الممنوعة أو دليله المنتقل إليه لإثبات أصل دعواه بإقامة دليل على خلافه. وهذا بناء على أن [79ب] الدليل المنتقل إليه من جنس آخر وإلا فلا.

(والأخران) أي النقص والمعارضة **(مناقضة²³⁹ بالنسبة إلى الدليل)** أي الدليل الذي منع مقدمة الخصم. ودفعه المناظر المدعي بإثبات تلك المقدمة. فاللام للعهد ولو قال "إلى تمام الدليل" لكان أظهر. وجريان هذا في صورة الإثبات يكفي في هذه التسمية. وعدم جريانه في صورة الانتقال غير مضر لغرض المصنف.

(لكن لا بد من شاهد) أي لا بد في هذه المناقضة من شاهد يدل على فساد تلك المقدمة.

(أقول) أن هذا الاستدراك لم يستدرك في كتب النظار كما لا يخفى على من تتبع. فلا بد من شاهد وإلا فمكابرة غير مسموعة. اللهم إلا أن يراد بالشاهد ما يدل على فساد تلك المقدمة سواء كان دليل المعارض أو شاهد الناقض. وذلك الشاهد الأعم شاهد للمناقضة أيضاً. لا أنه لا بد في المناقضة من شاهد آخر غير دليل المعارض وشاهد الناقض. ولغيرنا ههنا خيالات.

(وقس على هذا) أي وقس على ما ذكر من أحوال المناظر والخصم ما يمكن أن يجري بينهما منتها²⁴⁰ ذلك.

(إلى أن ينتهي) البحث والمناظرة.

(إلى عجز أحدهما) أي المناظر والخصم وههنا بحث لطيف. فمن أراد الاطلاع على ذلك فعليه بما علقناه على الشرح المسعودي. فإنه²⁴¹ لا يسع هذا المقام. ولقد أوردنا ما ذكره فخر الدين من الأئمة العظام ليحصل به انتفاع لذوي الاحترام من الطلبة الكرام، لأننا نقلنا عن كتابه بلا خلل في النظام كما وقع لغيرنا من النقلة الأوهام. وذلك أنه قال في كتابه المسمى

235 ج - ولا يبعد أن يقال إن في إيراد كلمة "ثم" إشارة إلى أن السائل ينبغي أن يطلب من المدعي المناظر المجيب عن منوعة أولاً توجيه الجواب ... منع أو إن كان مثبتاً لكن يضره في موضع آخر ثم يشتغل بالمناقضة والنقض والمعارضة، صح في هامش.

236 ل - على.

237 ج - ناش عن، صح في هامش.

238 ج، س - المناقضة، صح في هامش؛ ل - المناقضة.

239 ل: معارضة.

240 س: فتهاياً.

241 ل: فلأنه.

بحدائق الأنوار في حقائق الأسرار الذي اشتمل على ستين علما، الثالث علم الجدل. وذكر فيه ثلاثة أصول ظاهرة، "الأول أن علم الجدل ليس بمحذور وحرام. اعلم أن قوما من أهل الحشو أنكروه وقالوا إن الله تعالى ذكر علم الجدل في معرض الزم. وقالوا ما ضربوا لك إلا جدلا، بل هم قوم خصمون. وقال جماعة [80] أخرى من المقلدة أنه في أصول الدين مزوم، لأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يخوضوا فيه في إثبات الصانع وصفاته. والخوض²⁴² في الشيء الذي لم يخوضوا فيه بدعة قبيحة وحرام. وسلمته جماعة أخرى واستحسنوه في العقلية، لكن قالوا إنه في الشرعيات حرام، بل قالوا إن كل شيء ورد في حقه نص وهو مقبول وفي الباقي توقف. ومذهب أهل الحق أنه في العقلية والنقلية مقبول. والبرهان القطع الذي جعلناه على ذلك أن لا شيء في طريق معرفة الصانع تعالى غير النظر والتفكير وكذا في فروع الشرعية الحجج والقياس. وعلم من هذا أن علم الجدل في النقلية والشرعيات مقبول. واعلم أن الدليل الآخر على عدم كون علم الجدل مذموما أنه تعالى أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بالمجادلة. فقال، "وجادلهم بالتتي هي أحسن". وكيف ينبغي أن يقدح في شيء أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بفعله.

الأصل الثاني في بيان آداب المناظرة والمجادلة أصول²⁴³ آداب الجدل عشرة، الأول أن لا يكون الكلام على اختصار محل²⁴⁴ الثاني أن لا يكون الكلام على تطويل محل²⁴⁵ الثالث أن يحترز عن العبارات الغريبة الغير المستعملة الرابع أن يجتنب السؤال والجواب عن الألفاظ المجملة المحتملة لمعنيين الخامس أن يفيد كلام الخصم الذي²⁴⁶ أراد أن يعترض عليه وأن يسقط كل حشو كان بلا حاصل السادس أن لا يخوض في كلام خارج عن المقصود لئلا يخرج الكلام عن الضبط ويحتمل أن لا يتم البحث في مجلس واحد السابع أن لا يخوض في جواب الخصم قبل أن يفهم كلام الخصم على وجه التمام وأن لا يحترز عن الاستفهام في الابتداء أن احتاج إليه لأن الاستعادة بعشرة مرات ليست أزيد عيبا من الخوض في كلام غير معلوم الثامن يليق [81ب] أن يناظر على الحلم والعقل ويحترز من كل الوجوه عن الغلبة بإفراط الخشم والضحك وإيذاء الخصم لأن هذه الخصال ذميمة وأفعال قبيحة يفعلها من عجز عن تقرير مقاله ويريد أن يستتر عجزه وجهله بأنواع السفاهة التاسع يليق أن يحترز عن خصم مهيب ومحترم لأنه إذا خاف زال قوة النظر وحدة الخاطر ولم يحصل مقصده عن إيراد الأدلة والبراهين العاشر يليق أن لا يعد خصمه حقيرا أصلا وأن لا ينظر إليه بعين الحقارة لأنه²⁴⁷ يصدر عنه من جهة استحقاق الخصم كلام ضعيف فيغلبه الخصم الضعيف في ذلك الكلام و وهذه²⁴⁸ أمهات آداب المناظرة هذه" انتهى كلامه. وليس لنا إلا تعريبه عن الفارسي إلى العربية²⁴⁹ ومن تأمل فيما نقلناه وفي نقل غيرنا يعرف ما وقع لغيرنا من الأوهام²⁵⁰ وليكن هذا آخر ما أوردناه في هذا الشرح والحمد لله²⁵¹ على ما وفقنا له والصلاة والسلام على حبيبه²⁵² محمد وعلى آله أجمعين²⁵³.

Sonuç

Bu makalede Cârullah'ın Birgivi metnini yorumunun, teknik terimlerin tanımlanması ile Birgivi'nin sorgulama ve tartışma disiplini içerisindeki konumunu belirlemeye odaklandığı tespit edilmiştir. Buna göre Birgivi metninin sadece tartışma sürecini ana hatlarıyla özetlemesi ve dolayısıyla teknik terimleri tanımlamamasının Cârullah'ı metinde kullanılan bu terimleri tanımlamaya ittiği görülmektedir. Özellikle sorgulama, tartışma, delil, başka delile geçiş gibi teknik terimlerin

²⁴² ج - الخوض، صح في هامش.

²⁴³ س: أحوال.

²⁴⁴ ج: فعل.

²⁴⁵ س: ممل.

²⁴⁶ ج - الخصم الذي، صح في هامش.

²⁴⁷ ل: لا.

²⁴⁸ ل - هذه.

²⁴⁹ ج، س - إلى العربية.

²⁵⁰ ج - ما ذكره فخر الدين من الأئمة العظام ليحصل به انتفاع لذوي الاحترام من الطلبة الكرام لأننا نقلناه عن كتابه بلا خلل في النظام كما وقع ... آداب المناظرة هذه" انتهى كلامه. وليس لنا إلا تعريبه عن الفارسي ومن تأمل فيما نقلناه وفي نقل غيرنا يعرف ما وقع لغيرنا من الأوهام، صح في هامش؛ ل - من الأوهام.

²⁵¹ ج، س - لله.

²⁵² ل - حبيبه.

²⁵³ ل + حرره الفقير ... خليل استاذنا بحمامي زاده.

literatüre atıfla tanımlandığı görülmektedir. Diğer taraftan Cârullah Birgivî'yi sorgulama ve tartışma disiplini içerisinde yöntemci Hânefilere arasında konumlandırmaktadır. Cârullah bu durumu başka delile geçiş konusunda Birgivî'nin ifadeleri üzerinden gerekçelendirmektedir. Örneğin Birgivî'nin yöntemci Hânefilere delili değiştirme yerine tercih ettikleri başka bir delile geçiş ifadesini kullanması, başka bir delile geçişi yöntemci Hânefilere göre anlatması Cârullah'ın yorumunda etkili olmuştur.

Cârullah, yorumlarında diğer Birgivî yorumcularının değindiği bazı konuları ele almamaktadır. Buna göre tartışma disiplininin konusu, amacı ve ön doğruları (*postulatlar*),²⁵⁴ tartışma ile fikir alışverişi arasındaki ayırım,²⁵⁵ soruşturma ile ilgili tartışmalar,²⁵⁶ yanılmaca (*muğâlağa*) ile tartışmanın ilişkisi²⁵⁷ gibi konular hakkında yorum yapmamaktadır. Onun bu tutumunda 'Alî Ferdî'nin de belirttiği gibi Birgivî'nin sadece tartışmanın genel sürecini ana hatlarıyla özetlemesi etkili olabilir.²⁵⁸ Cârullâh, yine bu bağlamda, küçük şerhinden aktardığımız yukarıdaki yorumları dışında hem büyük hem de orta şerhinde, farklı sorgulama ve tartışma eserlerinden uzun alıntılar haricinde, ayrıca yorumları bulunmamaktadır. Dahası neredeyse her alıntıdan sonra diğer şerh ve haşiyelerine yönlendirmeler yapar. O, büyük ve orta şerhlerinde Birgivî metnini yorumlamak yerine kendisinden önce metni yorumlayanlar ve onların yorumları hakkında olumsuz iddialarda bulunur.²⁵⁹

Bildirimi tartışmak ile ilgili hem Birgivî hem de Cârullah'ın ele almadığı bazı konular bulunmaktadır. İlk olarak iki yazarda da bildirim hakkında doğrulama talebinden sonra ne olacağına dair bir açıklama bulunmamaktadır. Oysa bazı şârihlerin de ifade ettikleri gibi bildiren tartışmacı bildirim doğruladıktan sonra karşı taraf, bu doğrulamaya belirli bir öncülün aksini savunma girişimi (*münâkaşa*), çürütme (*nağz*) ve karşı delil getirme (*mu'āraza*) ile karşılık verebilir. Yine bu bağlamda doğrulama ile delil arasındaki ilişki, bildirim türleri vb. konularda Cârullah sessiz kalmaktadır.

Cârullah, karşı tarafın delilsiz iddiaya karşı akli mecazlı ve gerçek men hamlesinin yapılamayacağını ifade etmemiştir.²⁶⁰ Karşı tarafın delil istemek yerine iddiayı çürütmeye yönelik karşılığı tartışmada kabul edilemez. Cârullah, bu konuda bir açıklama yapmamaktadır.²⁶¹ Ayrıca sonraki aşamada dört ihtimalden hangi durumda karşı çıkış yapılacağı da net değildir. Diğer bir ifadeyle iddia veya delili hakkında hiçbir fikri olmayan belirli bir öncül hakkında karşı çıkışı hele ki dayanaklı karşı çıkışı nasıl gerçekleştirebilirsin. İnsan az da olsa haberdar olmadığı bir iddia ve onun delilini sorgulayabilir mi? Ayrıca Cârullah, tartışmacının delilini açıklamasından sonra karşı çıkanın bu açıklamayı sorgulayıp sorgulayamayacağı ile ilgili durumu belirsiz bırakmaktadır.

Bu aşamada tartışmacı karşı taraftan delil isteğini açıklamasını istemesi sorgulama anlamına gelir. Bu da karşı tarafın görevidir. Bu durumda tartışmacı karşı tarafın görevini üstlenmiş olur.

²⁵⁴ Tarsûsi, *Miftâh* (Beyazıt Koleksiyonu, 5900), 22a; Kayserî, *Şerh* (Burdur Koleksiyonu, 1187), 22a; Kayserî, *Hulâsa* (Samsun Koleksiyonu, 60), 158b; Akşehîrî, *Şerh* (Atıf Efendi Eki, 1216), -32; Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 21a.

²⁵⁵ Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 4a.

²⁵⁶ Kaz'âbâdî, *Şerh* (Laleli Koleksiyonu, 2948), 2a.

²⁵⁷ Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 4a.

²⁵⁸ Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 21a.

²⁵⁹ Bu konu ile ilgili Cârullah'ın Kâz'âbâdî şerhine yazdığı haşiyeye ekseninde farklı bir çalışma devam etmektedir.

²⁶⁰ Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 22b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 4b.

²⁶¹ Kayserî, *Şerh* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085), 22b; Çermikî, *Şerh* (Vahit Paşa, 671), 5a.

Tartışmada bu kabul edilebilir mi? Ayrıca karşı tarafın kabul edilebilir nasıl bir açıklama yaptığına dair bir konu da ele alınmamaktadır.

Tartışmada yenilgiyi kabul etmek, tartışan tarafın karşı delili ya da çürüten delili oluşturamaması ve susmak zorunda kalmak da tartışan tarafın kendisinden delil istenildiğinde susmak zorunda kalmasıdır. Dolayısıyla Birgivi metninde susmak zorunda kalan da itiraf etmek zorunda kalan da tartışmacı taraftır. Dahası tartışmanın nasıl sona ereceğine dair net bir bitiş bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Abdurrahmân b. Muştafâ b. Aḥmed. *Şerḥu Âdâbi'l-Birgivi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2989, 2a-23b.
- Akşehîrî, 'Alî b. Osmân. *Şerḥu Âdâbi'l-Birgivi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Eki, 1216, 32a-35b.
- Beheştî, Ebu'l-'Alâ'î Alâüddîn Muḥammed b. Aḥmed el-İsferânî Faḥru Ḥurasânî. *el-Me'âb fi Şerḥi'l-Âdâb*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput Koleksiyonu, 213, 110b-142b.
- Cârullah, Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İştânbûlî. *eş-Şerḥu's-Şağîr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye Koleksiyonu, 4658, 68b-79b.
- Cârullah, Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İştânbûlî. *eş-Şerḥu's-Sağîr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, 1867, 25a-27a.
- Cârullah, Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İştânbûlî. *Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Kâz'âbâdî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye Koleksiyonu, 4658, 80b-99b.
- Cârullah, Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İştânbûlî. *Şerḥu'l-Kebîr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye Koleksiyonu, 4658, 1b-41b.
- Çelik, Muhammet. "Âdâbu'l-Baḥş ve'l-Munâzaranın Kaynağı ve Eserleri (14-20. yy.)". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/2 (2022), 207-249. 10.5281/zenodo.7400779
- Çermikî, Aḥmed b. Yûsuf. *Şerḥu Âdâbi'l-Birgivi*. Kütahya: Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesi, Vahit Paşa, 671, 2a-15a.
- Ḳayserî, Ferdî 'Alî b. Muştafâ. *Şerḥu Âdâbi'l-Birgivi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 4085, 19b-34a.
- Ḳayserî, Müftî Meḥmed b. 'Abdullâh. *Ḥulâşatu'l-Âdâb*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Samsun Koleksiyonu, 60, 158a-174b.
- Ḳayserî, Müftî Meḥmed b. 'Abdullâh. *Şerḥu Âdâbi'l-Birgivi*. Konya: Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, Burdur Koleksiyonu, 1187, 21a-27a.
- Ḳaz'âbâdî, Ebu'n-Nâfî Aḥmed b. Muḥammed. *Şerḥu Âdâbi'l-Birgivi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2948, 1a-8a.
- Kuşlu, Harun. "Cârullah Efendi'nin Derkenar Notlarının İslâm Mantık Tarihine Katkısı". *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. ed. Berat Açıl. 93-119. İstanbul: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Pehlivan, Necmettin-Hadi Ensar Ceylan. "Âdâbu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin el-Fuḣûl'ü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/56 (2015), 1-75.
- Pehlivan, Necmettin-Çelik, Muhammet. "Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Meḥmed Efendi (Ö. 981/1573)'nin Risâle Fi'l-Âdâb'ı". *Balikesirli Bir İslam Alimi İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 412-456. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2018.
- Pezdevî, Ebu'l-Ḥâsen Ebu'l-'Usr Faḥru'l-İslâm 'Alî b. Muḥammed b. el-Ḥuseyn b. 'Abdülkerîm. *'Usûlu'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vuḣûl ilâ Ma'rifeti'l-'Uḣûl)*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2014.
- Semerḳandî, Şemsuddîn *Risâle fi Âdâbi'l-Baḥş*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Koleksiyonu, Harput Koleksiyonu, 213, 172a-175b.
- Semerḳandî, Şemsuddîn *Şerḥu'l-Muḳaddime*. İstanbul: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur Koleksiyonu, 133, 118a-180b.
- Sivâsî, Şehirlizâde İbrâhîm b. Fazlullah. *Şerḥu Âdâbi'l-Birgivi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Servili Koleksiyonu, 281, 139a-144a.
- Ṭarsûsî, Muḥammed b. Osmân. *Miftâḥu'l-Mebâhiş*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, 5900, 2a-39b.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd. *et-Telkîḥ Şerḥu'l-Tenḳîḥ*. Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2001.
- Türkmen, Emre. "Türkçede Aktarma Cümleleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 4/9 (2018), 274-285.

Üsküdarı, Muhammed Emin b. 'Abdulhay. *Şerhu Âdâbi'l-Birgivi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 292, 2a-10b.

Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

el-Mâturîdî'de Hukuk Normlarının Geçersizlik Sebebi Olarak Metrûkiyet

Matrûkiyya (Desuetudo) as a Reason for Invalidity of Legal Norms in al-Mâturîdî

Talip TÜRCAN

Prof. Dr. | Prof.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku
Süleyman Demirel University, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Law

Isparta, Türkiye

talipturcan@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7621-406X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 30.01.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 29.04.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Türcan, Talip. "el-Mâturîdî'de Hukuk Normlarının Geçersizlik Sebebi Olarak Metrûkiyet". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 111-134.
<https://doi.org/10.14395/hid.1428114>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Matrūkiyya (Desuetudo) as a Reason for Invalidity of Legal Norms in al-Māturīdī

Abstract

In the history of legal thought, various tendencies have emerged in defining the concept of legal validity, according to the adopted criteria. Legal validity has been subjected to axiological, material and formal evaluations as alternatives to each other. Legal validity is reduced to justice (fairness/justness) when evaluated axiologically, to effectiveness (efficacy) when evaluated materially, and to belonging to a certain legal order when evaluated formally. The criteria of justice, effectiveness or belongingness, when taken as alternatives to each other, are not sufficient to define legality (juridicité), that is, to distinguish law from other normative structures, and they also lead to an overlap between the concepts of legality and legal validity. What is just in the natural law doctrine and what is effective in the realist legal doctrine is considered both legal and valid. Positivist legal doctrine, on the other hand, defines legal validity as belonging to a certain legal order, which, in reality, cannot distinguish it from legality. Therefore, legal validity is tried to be comprehended as an additional quality to legality, based on the conditions regarding invalidity.

In Islamic jurisprudence, legal validity is accepted as a formal evaluation, not axiological or material. This is a natural and necessary consequence of the principle of shar'iyya, on which the general theory of law is based. Any norm that does not have shar'i character is not considered valid merely on the grounds that it is just or effective. Determining shar'iyya is a matter of authority and procedure. Tūfī's approach to validity based on maslaha and Ibn Qayyim Jawziyya's approach to validity based on justice, constitute exceptions to the established principle in Islamic jurisprudence. We find a similar exception in the Hanafi approach, which considers the effectiveness of the entire legal order as a condition for the validity of every single norm to be continued. This approach seems to be comparable to the positivist theory, which relates the effectiveness of the legal order as a whole to the validity of norms.

In the classical doctrine of Islamic law, an opinion constructed at the theoretical level that a legal norm would lose its validity due to matrūkiyya (desuetudo) was, to the best of our knowledge, defended only by Abū Mansūr Muhammad b. Muhammad al-Samarqandī al-Māturīdī. al-Māturīdī explains his opinion of matrūkiyya as a reason for the invalidity of legal norms on the occasion of the interpretation of the 10th verse of the Sura al-Mumtahina and by taking as evidence the regulations prescribed in the verse, which were annulled by way of desuetudo in time.

Desuetudo means that a norm loses its effectiveness. Indeed, al-Māturīdī also defines matrūkiyya as people's abandonment of the norm.

al-Māturīdī refers to the invalidation of norms due to matrūkiyya with the term naskh (abrogation), which is used in the classical doctrine of Islamic jurisprudence to mean the invalidation of a norm by the declaration of the Qur'ān or the Sunnah in such a way that it cannot gain validity again. Expressing the concept of invalidity due to matrūkiyya with the term naskh seems to be based on a conscious preference. This is because al-Māturīdī mentions various forms of naskh, and also adds naskh by ijtihād and naskh due to matrūkiyya to the form of naskh, which is almost unanimously accepted in the classical doctrine of Islamic jurisprudence.

In al-Māturīdī's theory, although matrūkiyya is a reason for invalidity in terms of legal norms, it is not absolute. The abandonment of the norm, which occurs only under certain conditions, is prescribed as a reason for invalidity, not its mere abandonment. Accordingly, in order for a norm to be considered invalid due to matrūkiyya, the following conditions must occur together for the same norm: a. the absence of a statement in the Kitāb or the Sunnah indicating that the norm is invalidated, b. the rationale (raison d'être) of the norm (the purpose pursued when the norm was legislated) is comprehensible/reasonable (ma'kūl), c. there is an agreement (ijmā) of people to abandon applying the norm or complying with the norm, d. the fact that the norm is about an event with a limited context of social relations (hukm urf: being a special regulation regarding a certain social practice), e. the rationale of the norm has subsequently disappeared.

In our opinion, al-Māturīdī's use of the term naskh for the concept of invalidity due to matrūkiyya implies that the relevant norm will not be valid again. For, he considers invalidity due to matrūkiyya to be possible only for norms that regulate events with a limited context of social relations, which confirms the conclusion we have drawn when taken in the sense of norms that are about events that will no longer take place in social life after their disappearance.

In al-Māturīdī's theory, naskh due to matrūkiyya represents, in our opinion, a different form of realization of invalidity that cannot be reduced to naskh by ijtihād. Naskh by ijtihād means deciding on the invalidity of a norm through a process open to preference due to the disappearance of the rationale for its legislation over time. Although the norm is still applicable to the social relationship it is about, it is considered invalid because it no longer fulfills the rationale, for which it was legislated. However, naskh due to matrūkiyya is a purely factual type of invalidity. Not only the rationale for which the norm was legislated, but also the context of the social relationship has disappeared.

Keywords: Islamic Law, Legality, Legal Norm, Legal Validity, Legal Invalidity, Naskh, Matrûkiyya (Desuetudo), al-Mâturîdî.

el-Mâturîdî'de Hukuk Normlarının Geçersizlik Sebebi Olarak Metrûkiyet

Öz

Hukuk düşünce tarihinde hukukî geçerlilik kavramının tanımlanmasında, benimsenen ölçütlere bağlı olarak, çeşitli eğilimler açığa çıkmıştır. Hukukî geçerlilik, birbirinin alternatifi olmak üzere, aksiyolojik, maddî ve biçimsel nitelikli değerlendirmelere konu edilmiştir. Hukukî geçerlilik, aksiyolojik değerlendirme yapıldığında âdillığe, maddî değerlendirme yapıldığında etkililiğe ve biçimsel değerlendirme yapıldığında da belli bir hukuk düzenine aidiyete indirgenmektedir. Âdillik, etkililik ya da aidiyet ölçütleri, birbirinin alternatifi olarak alındıklarında, hukukîliği tanımlamaya, yani hukuku başka normatif yapılardan ayırt etmeye yetmediği gibi, hukukîlik ve hukukî geçerlilik kavramları arasında da bir örtüşmeye yol açmaktadır. Doğal hukuk eğiliminde âdil olan ve realist hukuk eğiliminde de etkili olan hem hukukî hem de geçerli sayılmaktadır. Pozitivist hukuk eğilimi ise hukukî geçerliliği belli bir hukuk düzenine aidiyet biçiminde tanımlamaktadır ki, gerçekte bu tanım da onu hukukîlikten ayırt edememektedir. Bu itibarla hukukî geçerlilik, pozitivist eğilimde, geçersizliğe ilişkin koşullardan hareketle, hukukîliğe ilave bir nitelik olarak kavranmaya çalışılmaktadır.

İslâm hukuk biliminde hukukî geçerlilik, aksiyolojik ya da maddî değil, biçimsel nitelikli bir değerlendirme olarak kabul edilmiştir. Bu, hukukun genel teorisinin üzerine kurulduğu şer'îlik ilkesinin doğal ve zorunlu bir sonucudur. Şer'î nitelik taşımayan herhangi bir norm, sırf âdil ya da etkili olduğu gerekçesiyle geçerli sayılmamaktadır. Şer'îliğin tespiti ise bir yetki ve usûl (procedure) meselesidir. et-Tûfî'nin maslahatı ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de adaleti ölçüt alan geçerlilik yaklaşımları İslâm hukuk bilimindeki genel yaklaşıma istisna teşkil etmektedir. Benzer bir istisnayı, hukuk düzeninin bir bütün olarak etkililiğini, tek tek normların geçerliliklerini devam ettirebilmeleri bakımından koşul sayan hanefî görüşte buluyoruz. Bu görüş, hukuk düzeninin bir bütün olarak etkililiği ve normların geçerliliği arasında ilgi kuran pozitivist teori ile karşılaştırılabilir görünmektedir.

İslâm hukuk biliminin klasik doktrinde bir hukuk normunun metrûkiyet sebebiyle geçerliliğini yitireceğine dair teori düzeyinde kurgulanmış bir görüş, bildiğimiz kadarıyla, yalnızca Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâturîdî tarafından savunulmuştur. el-Mâturîdî, hukuk normlarının geçersizlik sebebi olarak metrûkiyet görüşünü Mümtehine Süresi'nin 10. âyetinin te'vili münasebetiyle ve âyette öngörülen düzenlemelerin terke maruz kalmalarını delil olarak açıklamaktadır.

Metrûkiyet, bir normun etkililiğini yitirmesi demektir. Nitekim el-Mâturîdî de metrûkiyeti, insanların normu uygulamayı terk etmeleri biçiminde tanımlamaktadır.

el-Mâturîdî, normların metrûkiyet sebebiyle geçersiz hâle düşmelerini, İslâm hukuk biliminin klasik doktrinde normun bir daha geçerlilik kazanamayacak biçimde Kitâb ya da Sünnet beyânıyla geçersiz kılınması anlamında kullanılan nesh terimiyle ifade etmektedir. Metrûkiyet sebebiyle geçersizlik kavramının nesh terimiyle karşılanması, bilinçli bir tercihe dayalı görünmektedir. Çünkü el-Mâturîdî, neshin çeşitli gerçekleşme biçimlerinden söz etmekte; İslâm hukuk biliminin klasik doktrinde neredeyse ittifakla kabul edilen nesh biçimine, icthâdla nesh ve metrûkiyet sebebiyle nesh biçimlerini de ilave etmektedir.

el-Mâturîdî'nin teorisinde metrûkiyet, hukuk normları bakımından bir geçersizlik sebebi olmakla birlikte mutlak değildir. Normun salt terke maruz kalması değil, ancak belli koşullar içinde gerçekleşen metrûkiyet bir geçersizlik sebebi olarak öngörülmüştür. Buna göre bir normun metrûkiyet sebebiyle geçersiz sayılabilmesi için, a. normun geçersiz kılındığını gösteren Kitâb ya da Sünnet'te bir beyânın bulunmaması, b. normun konulma gerekçesinin (norm sevk edilirken gözetilen amaç) aklen kavranabilir (hükümün ma'kûl) olması, c. normu uygulamayı ya da norma uymayı terk etme hususunda insanların ittifakının (icmâ) bulunması, d. normun, toplumsal ilişki bağlamı sınırlı bir olayı konu edinmesi (hukm urf: belli bir toplumsal uygulamaya ilişkin özel düzenleme niteliğinde olması), e. konulma gerekçesinin sonradan ortadan kalkmış olması biçimindeki koşullar aynı norm özelinde birlikte gerçekleşmelidir.

Metrûkiyet sebebiyle geçersizlik kavramını nesh terimiyle karşılaması, el-Mâturîdî'nin ilgili normun bir daha geçerlilik kazanamayacağı görüşünde olduğunu ima etmektedir. Zira o, metrûkiyet sebebiyle geçersizliği, yalnızca toplumsal ilişki bağlamı sınırlı olayları düzenleyen normlar hakkında mümkün görmektedir ki, bu, ortadan kalktıktan sonra bir daha toplumsal yaşamda yer almayacak olayları konu edinen normlar anlamında alındığında, çıkarsadığımız sonuç doğrulanmaktadır.

el-Mâturîdî'nin teorisinde metrûkiyet sebebiyle nesh, kanımızca, geçersizliğin, icthâdla neshe indirgenmesi mümkün olmayan, farklı bir gerçekleşme biçimini temsil etmektedir. İctihâdla nesh, normun, sevk edilme gerekçesinin zaman içinde ortadan kalkmasından ötürü, iradî bir işlemle geçersizliğine karar vermektir. Norm, konu edindiği toplumsal ilişkiye hâlâ uygulanabilir olmasına rağmen, sevk edilme gerekçesini artık gerçekleştiriyor diye geçersiz sayılmaktadır. Hâlbuki metrûkiyet sebebiyle nesh tamamen olgusal bir

geçersizlik türüdür. Normun, yalnızca sevk edilme gerekçesi değil, toplumsal ilişki bağlamı da ortadan kalkmış hâldedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hukukîlik, Hukuk Normu, Hukukî Geçerlilik, Hukukî Geçersizlik, Nesh, Metrûkiyet, el-Mâturîdî.

Giriş

İslâm hukukunun eş-Şâfiî (ö. 204/820)'den sonra yerleşik hâle gelen genel teorisi, şer'îlik ilkesi üzerine kurulmuştur. Şer'îlik, her bir hukuk normunun ilahî irade kaynaklı olmasını, onun hem ait olduğu normatif yapıya nispeti hem de geçerliliği bakımından zorunlu gören bir ilkedir.¹ Genel teorinin unsurları arasında şer'îlik ilkesi temelinde sağlanan uyum, tutarlı bir normatif yapının tanımlanmasına imkân vermektedir. Hukuk normlarının *metrûkiyet* sebebiyle geçersiz sayılmaları, hatta bu tür bir geçersizliğin imkânından söz edilmesi bile, İslâm hukukunun genel teorisini temellendiren şer'îlik ilkesiyle bir çatışma, hiç olmazsa ona getirilen bir istisna anlamına gelmektedir. Şer'îlik, bir hukuk normunun konulmasında olduğu gibi, geçersiz kılınmasında da ilahî iradeyi mutlak yetkili kabul etmeyi gerektirdiği hâlde, metrûkiyet sebebiyle geçersizlik görüşü, olgusal olanı iradî olanın yerine ikâme etmeyi ya da olgudan hukuk çıkarmayı meşru telakki etmektedir.

el-Mâturîdî (ö. 333/944)'nin ictihâdla nesh görüşü hakkında birçok çalışma yapılmış, hatta onun adına taraflar ve eğilimler oluşmuştur. Buna karşılık el-Mâturîdî'nin metrûkiyet sebebiyle nesh görüşü, yani metrûkiyetin hukuk normu bakımından bir geçersizlik sebebi olduğu yolundaki görüşü, tespit edebildiğimiz kadarıyla, müstakil bir çalışmaya konu edilmemiştir. Şu kadar ki, kimi çalışmalarda metrûkiyet sebebiyle nesh görüşüne ictihâdla nesh meselesi bağlamında kısaca değinilmekle yetinilmiştir. Belirtilen tutum, kanımızca, iki gerekçeyle izah edilebilir: Onlardan ilki, hukukun genel teorisine ilişkin çalışmaların azlığı nedeniyle bir geçersizlik sebebi olarak metrûkiyetin kavramsal düzeyde yeterince bilinmiyor olmasıdır. İkinci bir gerekçe ise, eksik araştırma yüzünden, metrûkiyet sebebiyle neshin ictihâdla neshe indirgenmesi, onun kapsamında sayılması ya da en azından onunla irtibatlı kabul edilmesidir.

Elinizdeki çalışma hukuk biliminde hukuk normlarına nispetle geçerlilik, geçersizlik ve metrûkiyet kavramlarını tanımladıktan sonra, el-Mâturîdî'nin metrûkiyeti bir geçersizlik sebebi sayan görüşünü, mahiyeti, İslâm hukuk biliminin yerleşik geçersizlik teorisi ile ilişkisi ve ictihâdla neshten farkı açılarından ele almayı denemektedir.

1. Hukuk Biliminde Geçerlilik, Geçersizlik ve Metrûkiyet Kavramları

Hukuk düşünce tarihinde hukukî olanın tespitinde açığa çıkan tartışma, hukuk normunun hangi koşulda ve hangi ölçüte göre geçerli kabul edileceği ve geçerliliğini hangi koşulda yitireceği meselelerini de doğrudan etkilemektedir. Hukukî olanın ne olduğu, yani bir normu hukuk normu kılan niteliğin ne olduğu hususunda üç ana eğilim açığa çıkmıştır. Onlardan ilki, hukuk normunu *âdillik* ölçütüne göre belirlemekte olup, yapılan değerlendirme aksiyolojik niteliklidir. Hukuk normlarının âdilliliği, onların, hukuk düzenince esas alınması gereken belli değerlere uygunluğunu temsil etmektedir. Söz konusu değerlere uygun olan norm hukuk normu sayılırken, aykırı düşen de hukuk normu sayılmamaktadır.² Aksiyolojik değerlendirmenin en veciz tanımını, Augustine

¹ Şer'îlik kavramı ve Şâfiî'nin şer'îlik ilkesine dönük kurucu işlevi hakkında bk. Talip Türçan, "Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm Eş-Şâfiî", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 713-725.

² Hans Kelsen, "Why Should The Law Be Obeyed?", *What is Justice? Justice, Law, and Politics in The Mirror of Science* (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd. Union, 2000), 257-258; Zeki Hafızoğulları, *Ceza Normu: Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni* (Ankara: US-A Yayıncılık, 1996), 35-36; Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş: Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2023), 55-57.

(ö. 430)'in "Âdil olmayan kanun, kanun değildir (Non videtur esse lex quae justa non fuerit)"³ biçimindeki sözünde buluyoruz. Olanla olması gereken arasındaki uyumu esas alan âdillik değerlendirmesi, hukuku deontolojik açıdan izah etme çabasıdır.⁴ Normların hukukîlik ve geçerlilik niteliklerini aksiyolojik yöntemle belirleme eğilimi doğal hukuk teorisine dayanmaktadır.⁵ Dolayısıyla doğal hukuka yöneltilen bütün eleştiriler bu eğilim bakımından da geçerlidir.⁶ Görüleceği üzere, aksiyolojik değerlendirmede hukukîlik ve geçerlilik nitelikleri zorunlu olarak örtüşmektedir. Hukukîliği tespit edilen norm, aynı zamanda geçerli bir hukuk normudur. İkincisi, hukuk normunu ve ona bağlı olarak geçerliliği etkililiğe göre tanımlayan realist eğilimdir. *Etkililik* tabiriyle, bir normun içerdiği talep ile ona muhatap olan kişilerin uygulamaları arasındaki fiilî uyum kastedilmektedir. Realist eğilim, yalnızca normun hukukîliğini değil, hukuk normunun geçerliliğini de etkililiğe indirgemektedir. Diğer bir deyişle, normla fiilî uygulama arasındaki uyum, normun, hukuk normu olduğunu gösterdiği gibi, onun aynı zamanda geçerli bir hukuk normu olduğu anlamına da gelmektedir. Etkililik olgusal temelli bir ölçüt olduğu için, ona bağlı geçerlilik de maddî geçerlilik niteliğindedir. Maddî geçerlilik anlayışı, hukukun fenomenolojik açıdan kavranma çabasının bir ürünüdür.⁷ Buna göre kişiler tarafından fiilen uygulanmayan norm, ne hukuk normu ne de geçerli bir normdur. Üçüncü bir eğilim ise, hukukîliği ve geçerliliği normun bir hukuk düzenine aidiyet koşuluna ya da özel bir varoluş biçimine indirgeyen pozitivist eğilimdir.⁸ Eğilime mensup olanlar arasında farklı izahlar bulunmakla birlikte, teori sahiplerinin hukukîlik ve geçerlilik kavramlarını ayırt etmede zorlandıkları görülmektedir. Eğilimin ortak yanı, *biçimsel geçerlilik* anlayışının benimsenmesinde yatmaktadır. Biçimsel geçerlilik, normun, belli bir hukuk düzenine aidiyeti ya da belli bir normatif düzen içindeki özel bir varoluş hâlidir. Pozitivist eğilimde geçerlilik hukukîliğe indirgenmekte ve hukukun ontolojik sorunu olarak kavranmaktadır.⁹ Şu hâlde geçerlilik, pozitivist eğilime göre, normun aksiyolojik/değersel/soyut ya da realist/maddî/olgusal içeriğinden bağımsız, belli bir hukuk düzenine aidiyetine ya da onun içindeki varlığına ilişkin salt biçimsel değerlendirmeye dayalı olarak elde edilen bir niteliktir. Kanımızca, belli bir hukuk düzenine aidiyet ya da belli bir hukuk düzeni içinde var olmak, normun hukukîliğini gösterse bile, geçerliliğine delâlet etmez. Çünkü hukuk düzenine ait ya da onun içinde bir varlığı hâiz, fakat geçersiz, mesela ilga edilmiş normlardan söz edilebilir. İlga edilmiş bir norm geçersiz olduğu hâlde, hukukîlik niteliğini yitirmiş sayılmaz.

³ H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 8 (ve dipnot 1: St. Augustine I, *De Libero Arbitrio*, 5; Aquinas, *Summa Theologica*, Qu. XCV, Arts. 2, 4'e atfen).

⁴ Hafizoğulları, *Ceza Normu: Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*, 36.

⁵ Hafizoğulları, *Ceza Normu: Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*, 49. Gözler, "Aksiyolojik geçerlilik anlayışının sistematik sonucu tabii hukuk teorisidir" demekle birlikte, kanımızca, aksiyolojik geçerliliğin, doğal hukuk teorisinin zorunlu sonucu olduğunu söylemek daha isabetlidir; bk. Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 57.

⁶ Bk. Kelsen, "Why Should The Law Be Obeyed?", 257-260; Hafizoğulları, *Ceza Normu: Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*, 49-51 (dipnot); Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 59-63.

⁷ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, çev. Max Knight (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd. Union, 2005), 10-11, 211; Hafizoğulları, *Ceza Normu: Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*, 39-40, 52-54 (ve dipnot 48); Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 63-71.

⁸ Hukuk düşüncesinde pozitivism, bilimsel pozitivism eğiliminin, diğer bütün düşünce alanlarında olduğu gibi, hukuka yansımından ibarettir. Aynı eğilim, dini kavramada başvurulacak bilimsel yöntemler üzerinde de etkisini göstermiştir. Mesela bk. Bünyamin Solmaz, "Dine Sosyolojik Bakış Açılarındaki Gelişmeler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 29-54.

⁹ Kelsen, *Pure Theory of Law*, 10, 193 vd.; Hans Kelsen, "The Pure Theory of Law and Analytical Jurisprudence", *What is Justice? Justice, Law, and Politics in The Mirror of Science* (New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd. Union, 2000), 267; Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (Cambridge: Harvard University Press, 1949), 30; Hafizoğulları, *Ceza Normu: Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*, 36-39; Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 72-77.

Hukuk normunun geçerliliğini, doğal hukuk eğilimi âdillığe, realist hukuk eğilimi etkililiğe ve pozitivist hukuk eğilimi ise biçimsel geçerliliğe indirgemektedir. Hukuk normunun tanımlanmasında âdillik ve etkililik esas alındığında, hukukîlik ve geçerlilik arasında ayırım yapma imkânı ortadan kalkmaktadır. Biçimsel geçerlilikte ise, teoriyi benimseyenler, geçerliliği doğrudan değil, aşağıda değineceğimiz üzere, normun geçersiz hâle düşeceği koşullardan hareketle belirlemektedirler. Söz konusu yöntem, geçerliliği özü itibarıyla hukukîlikten ayırt etmeye yetmemektedir. Bu itibarla biz, geçerliliğin, mahiyetinden hareketle, hukukîliğe ilave bir nitelik olarak alınması ve geçerliliğe dair yapılacak değerlendirmenin de bir yetki ve usûl (procedure) sorunu olarak kavranması gerektiği görüşündeyiz. Geçerliliğin, “bir normun belli bir düzene aidiyet temelinde hukukî sonuçlarını doğurmak için gerekli koşulları taşıması niteliği”¹⁰ biçiminde tanımlanması daha isabetli görünmektedir. Geçerliliğin iki temel unsuru bulunmaktadır ki, onlardan biri, normun, pozitif düzeyde yasama (kural koyma) yetkisine sahip bir organın iradesine dayanması ve diğeri de norm konulurken ilgili hukuk düzeni içinde önceden tanımlanmış bir usûle uyulmuş olmasıdır. Şu hâlde geçerlilik, bir hukuk normunun pozitif düzeyde bağlayıcı olma ve sonuç doğurma niteliğidir. Belli bir hukuk düzenine ait, sùjeler üzerinde bağlayıcı güce sahip ve kendisine hukukî sonuçlar bağlanan norm, geçerli bir hukuk normudur. Geçerlilik, hukukîliğe dayanmakla birlikte, ona ilave bir niteliktir. Hukuk normunu din, ahlâk, örf gibi başka normlardan ayırt eden hukukîlik, geçerliliğin zorunlu koşuludur; fakat her hukuk normu geçerli bir norm değildir. Hukuk düzeninin bir parçasını teşkil eden bir norm, hukuk normu sayılmaya devam ettiği hâlde, ilga edilmiş ya da bir biçimde geçerliliğini yitirmiş olabilir.

İslâm hukuk bilminde hukukî geçerlilik, aksiyolojik ya da maddî değil, biçimsel nitelikli bir değerlendirme olarak kabul edilmiştir.

İslâm hukukunun klasik teorisine göre adalet norma bağlıdır ve ona göre tanımlanır. Salt *âdillik* değerlendirmesi, normun kaynağı ya da geçerlilik sebebi değildir. Normun uygulanmasına ve açığa çıkan sonuca adalet denilmektedir.¹¹ İmâm eş-Şâfiî adalet (el-kıst/el-adl) kavramını, “Allah’ın nebîsine indirdiği hükmü”¹² ya da “Allah’ın indirilmiş olan hükmüne uymak”¹³ biçiminde tanımlamıştır ki, bu, adaletin norma göre tanımlanması açısından pozitivist eğilimle karşılaştırılabilir bir yaklaşımdır. Adaletin norma göre tanımlanması açısından kaydını koyuyoruz; çünkü İslam hukukunun klasik teorisi adaleti, biçimsel olsa bile, egemen iradenin pozitif düzeyli tercihine indirgeyen etik formalizmden farklı kavramaktadır. Biçimselliğe ilişkin benzerlik, adaletin, egemen iradenin üstünde ve öncesinde olmakla birlikte, Kitâb ve Sünnet esas alınarak tanımlanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Klasik doktrinde, geçerlilik bakımından, normun içeriğini ölçüt almayı, tespit edebildiğimiz kadarıyla, yalnızca et-Tûfî (ö. 716/1316) önermiştir. Ona göre maslahata uygun düşen norm geçerli, maslahatla çatışan norm ise, hakkında icmâ gerçekleşmiş olsa bile,¹⁴ ki icmâ şer’î deliller hiyerarşisinde nasstan da güçlüdür ve en üsttedir,

¹⁰ Talip Türçan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 193.

¹¹ Bu hususta bk. Türçan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 196-205; Talip Türçan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 97-104.

¹² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1403/1983), 7/45.

¹³ Şâfiî, *el-Umm*, 7/98. Ayrıca bk. a.m.f., *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1357/1938), 25.

Aslında İslâm hukuk düşüncesinde adaletin norma göre tanımlanması o kadar yerleşik bir yaklaşımdır ki, modern dönem araştırmacılar da adaleti aynı şekilde tanımlamakta tereddüt etmemektedirler. Mesela hakkın hukuka ve adaletin de hakka göre tanımlanması böyledir; bk. Abdullah Acar, “İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet ve Adalet Anlayışları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 287, 294.

¹⁴ Klasik literatürde icmâ terimi mutlak olarak kullanıldığında sarîh icmâ kastedilmektedir.

geçersizdir.¹⁵ et-Tûfî'nin bu yaklaşımı, normun içeriğini ölçüt alması bakımından doğal hukukun aksiyolojik değerlendirme biçimine benzemektedir. Şu kadar ki maslahat, et-Tûfî'de adalet gibi soyut bir değer değil, somut içerikli ve olgusaldır. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise, âdil olan her bir normun geçerliliğini benimsemekle birlikte, şerîatin ilke ve değerleriyle çatışabilecek bir adalet kavramını, et-Tûfî'nin maslahat görüşünün aksine, hiçbir şekilde varsaymamaktadır. İbn Kayyim'e göre şerîata dâhil olan her bir norm âdil olduğu gibi, âdillik niteliği de bir normun şer'îliği ve dolayısıyla geçerliliği için kâfidir.¹⁶ İbn Kayyim'in adaletle ilişkin teorisi, âdil olan normu geçerli sayması açısından aksiyolojik, şerîat ve adalet arasında bir çatışmanın tasavvur edilemeyeceğini savunması açısından da biçimsel geçerlilik anlayışlarıyla karşılaştırılabilir görünmektedir.

İslâm hukuk biliminde *etkililik* de norma geçerlilik kazandıran bir nitelik değildir. Hiçbir norm sırf kendisine uyuluyor diye geçerli sayılmamaktadır. Toplumsal ilişkilerdeki düzenleyici yetkisini etkililiğine borçlu olan örfe (âdet) dahi bağımsız norm yaratıcı bir kaynak olarak değil, ancak şerîata aykırı düşmeme koşuluyla¹⁷ ve normların uygulanma çevresini belirleme¹⁸ amacıyla başvurulabilmektedir.

Geçerlilik, bir yetki ve usûl sorunu olarak alındığında, değerlendirmenin ancak pozitif düzeyde bağlayıcılık taşıyan hukuk normları üzerinden yapılabileceği de anlaşılmış olur. Bu, İslâm hukuku bakımından da geçerli bir tespittir. İslâm hukukunun klasik teorisine göre icmâa konu olmuş normlar bağlayıcılık bakımından herhangi bir ilave işleme ihtiyaç duymayan, devletin öncesinde ve pozitif yasama yetkisinin üstünde kabul edilmektedir. Pozitif nitelikli diğer norm türü ise yargı kararlarıdır. Yargı kararlarının geçerliliği, icmâa aykırı düşmemeleri koşuluna bağlıdır.¹⁹ Yargı kararlarının icmâa konu olmuş normlarla birlikte pozitif hukuku temsil etmeleri, ictihâd asırlarında yasama yoluyla pozitif düzeyli hukuk normu yaratılmamış olmasından ötürüdür. Belli bir mezhep doktrininin devlet başkanınca emredildiği ya da yasama yoluyla tedvin edildiği durumlarda, elbette söz konusu normlar da hukuk normu niteliği kazanacak, yetki ve usûl ölçütlerine göre biçimsel geçerlilik denetimine tâbi olacaktır.

Pozitivist teorinin geçerlilik için normun belli bir hukuk düzenine aidiyetini yeterli görmesi -ki bu da hukukîlik ve geçerlilik arasında ayırım yapmayı imkânsız kılmaktadır-, geçerliliğin devamı ya da yitirilmemesi için, görüşü savunanları, gerçekte biçimsel değerlendirme ile bağdaşmayan koşullar geliştirmeye mecbur bırakmıştır. Nitekim Kelsen (ö. 1973)'e göre, öngörülen usûle uygun olarak yetkili organ tarafından ilga edilmiş olması hâli hariç, bir hukuk normunun geçerliliğini yitirmiş sayılabilmesi, ancak iki koşuldan birinin ortadan kalkmış olmasına bağlıdır:²⁰ İlk koşul,

¹⁵ Necmuddîn Ebu'r-Rebî' Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *el-Hadîsu's-sânî ve's-selâsûn (Mustafâ Zeyd'in el-Maslahâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî ve Necmuddîn et-Tufî başlıklı eseri ile birlikte)*, thk. Mustafâ Zeyd (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1374/1954), 17-18, 30, 46, 48.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dimaşkî İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Kahire: el-Muessesetu'l-Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1380/1961), 16-17; a.mlf., *l'îlmu'l-muvakkûin an Rabbi'l-âlemin* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 4/283-285.

¹⁷ Mesela es-Serahsî (ö. 483/1090) bu koşulu, "Aksine nassın vârid olduğu her bir örf geçersizdir" biçiminde ifade etmektedir; bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989), 12/196.

¹⁸ Kavli örfün âmîm bir lafzî tahsîs edici ya da mutlak bir lafzî takyîd edici kabul edilmesi ve normun uygulama çevresinin buna göre sınırlanması gibi; bk. Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. A. Ahmed Abdulmevcûd-A. Muhammed Muavvad (Mekke/Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1416/1995), 5/2145; Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîri'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/340.

¹⁹ Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İhkâm fi temyizil-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm* (Beirut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995), 88-89, 108, 135. Ayrıca bk. Türçan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 148-154, 219-231.

²⁰ Kelsen, *General Theory of Law and State*, 118-120; Kelsen, *Pure Theory of Law*, 211-214.

normun ait olduğu hukuk düzeninin etkililiğidir. Hukuk düzeni bir bütün olarak etkililiğini yitirirse onun parçası niteliğindeki her bir norm da geçersiz hâle gelir. İkinci koşul ise, normun minimum etkililiği hâiz olmasıdır. Norm, desuetudo yoluyla etkililiğini yitirip metruk hâle düşmemelidir. *Desuetudo*, örf-âdetin hukuk normu üzerindeki olumsuz etkisi demektir. Hukuk normu yerine örf-âdet kuralı ikâme edilmişse, norm artık minimum etkililiğini ve dolayısıyla geçerliliğini de yitirmiş demektir. Şu kadar ki, norma ilişkin metrûkiyet hâli sürekli olmalıdır.

İslâm hukuk biliminde çoğunluk görüş, normların etkililiğinin geçerliliğin devamı bakımından bir koşul olmadığı yolundadır. Etkili olmasa, yani metrûk hâle düşse de bir norm geçerliliğini yitirmemektedir. Çünkü İslâm hukuk biliminde bir normun fiilen uygulanabiliyor olması (tenfîz) ona geçerlilik niteliğini kazandıran koşullardan biri değildir.²¹ Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onun görüşünü benimseyenler dışındaki Hanefiler ise, tıpkı pozitivist teoride olduğu gibi, hukuk düzeninin bir bütün olarak (global/total) etkililiğini, ona ait olan her bir normun geçerliliğini devam ettirebilmesi için bir koşul olarak aramaktadırlar. Onlara göre dâru'lislâm'da İslâm hukuk düzeni bir bütün olarak etkililiğini yitirdiğinde, orası dâru'lharbe dönüştüğü gibi, tek tek her bir hukuk normu da geçersiz hâle gelir. Diğer bir ifadeyle, ülkelerdeki ihtilâf, hükümlerde de ihtilâfa yol açar.²² Bu, bir devrim sonucunda anayasanın ve geçerliliğini ondan alan hukuk düzeninin etkililiğini yitirmesi nedeniyle hukuk normlarının geçersiz hâle gelmesine benzemektedir. Mâlikî ve hanbelî hukukçular İslâm hukuk düzeninin bir bütün olarak etkililiğini yitirmesi hâlinde, şâfiî hukukçuların aksine, dâru'lislâmın dâru'lharbe dönüşeceği görüşünde olmalarına rağmen, tek tek hukuk normlarının geçerliliğinin bu değişimden etkilenmeyeceğini benimsemişlerdir.²³ Şâfiî hukukçuların dâru'lislâmın dâru'lharbe hiçbir zaman dönüşmeyeceği yolundaki görüşleri ile hukuk düzeninin bir bütün olarak etkililiğini normların tek tek geçerliliği açısından koşul saymayan teorileri arasında tutarlılık bulunduğu söylenmelidir. Ebû Hanîfe'ye göre de hukuk düzeninin etkililiğini yitirmesi, bir hukuk normunun geçerliliğinin ortadan kalkmasına, norm etkililiğini devam ettirdiği ve o yer dâru'lharbe dönüşmediği sürece, yol açmamaktadır. Ebû Hanîfe'nin, bir kısım normların etkililiğini devam ettirmesini, hukuk düzeni etkililiğini yitirse bile, o yerin dâru'lislam sayılması bakımından yeterli gördüğü anlaşılmaktadır.²⁴ Bu yönüyle Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı çoğunluk görüşle kısmen uyumludur. Çünkü çoğunluk görüşte normların geçerliliği, İslâm hukuk düzeninin bir bütün olarak etkililiğinden ve ülkenin niteliğinden bağımsızdır.

İslâm hukuk biliminin klasik doktrininde azınlık bir görüşün, tek tek normların etkililiklerini yitirmeleri ile geçersiz hâle düşmeleri arasında irtibat kurduğu anlaşılmaktadır. Görüşü savunanlara göre, "Bir âyeti (âyetin hükmünü) nesh eder ya da unutturursak, ondan daha

²¹ Mesela yargı kararlarının geçerliliği onların fiilen uygulanmasına (tenfîz) bağlı değildir; bk. Burhânuddîn Ebu'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsiddîn Ebî Abdillâh Muhammed İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hukkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/15; Alâuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Halîl et-Tarâblusî, *Muînu'l-hukkâm fimâ yeterreddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm* (Mısır: Matbaatu'l-Meymene, 1310), 11.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/19, 23, 114; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/130-131.

²³ Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî, *el-Mudevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/546; Şâfiî, *el-Umm*, 7/374-375; Ebu Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İsmâil b. Ahmed er-Rüyânî, *Te'sisu'n-nazar* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426-1427/2006), 92; Ebu'l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, thk. T. Fethî es-Seyyid (Beyrut Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 13/268; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni alâ Muhtasari'l-Hirakî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 10/90-91, 528-530; Ebu'l-Menâkib Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*, thk. M. Edîb Sâlih (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987), 277-278; Şemsuddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamze b. Şihâbiddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî ve Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1413/1992), 5/454, 8/82; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/188.

²⁴ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/114; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/130-131; Muhammed b. Muhammed b. Şihâb İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî, *el-Câmiu'l-vecîz (el-Fetâva'l-Bezzâziyye)* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1411/1991), 6/312; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1307), 3/350.

hayırlısını ya da benzerini getiririz”²⁵ âyetindeki unutturma fiili, konulmuş olan bir normun, başka bir âyetle nesh edilmeksizin, insanların sırf onu uygulamayı terk etme hususunda serbest bırakılmaları suretiyle geçersiz kılınması anlamına gelmektedir. Mesela Medine’ye gelen kadınların sınanmasını²⁶ ve onlardan biat alınmasını,²⁷ vadeli borçlanmanın yazılmasını ve alışverişte şahit tutulmasını²⁸ öngören normlar terk edilmek suretiyle geçersiz hâle gelmiştir. Azınlık görüşünde bir normun etkililiğini yitirmesi sebebiyle geçersiz hâle düşmesi, özellikle *terk* tabiri ile ifade edilmekte ve terk, neshten farklı bir geçersizlik türünü temsil etmektedir.²⁹ Âyetteki unutturma ifadesinin belirttiğimiz anlaşılma tarzından hareketle, bir normun terk edildiğinde geçerliliğini yitireceğini kabul eden görüşün, savunularca, İbn Abbâs’ın, doktrinde nasıl yorumlanması gerektiği hususunda ihtilâf bulunan, “Kur’ân’da üç âyet var ki insanlar onlarla amel etmeyi terk ettiler”³⁰ biçimindeki sözüne dayandırıldığı anlaşılmaktadır.³¹ İbn Abbâs’ın, insanların amel etmeyi terk ettiklerini söylediği âyetlerden birini râvi unutmuş, diğer ikisinin ise, rivâyette, kölelerle bulûğa ermemiş çocukların odalara günün üç vaktinde izin alarak girmelerini³² ve insanlar arasındaki üstünlüğün ancak takvâda olduğunu³³ öngören âyetler olduğu bildirilmiştir. Azınlık görüşüne karşılık, İbn Abbâs’ın belirtilen sözleriyle, ilgili âyetlerde öngörülen normların uygulamada terk edilmelerinden ötürü geçersiz hâle düşmüş olduklarını kastetmediği; aksine, toplumun ihmalkârlığına dönük bir tespit ve eleştiri yaptığı söylenmiştir.³⁴ İbn Abbâs’tan, kölelerle bulûğa ermemiş çocukların odalara günün üç vaktinde izin alarak girmelerini emreden âyetin evlerde kapı ve perdelerin olmadığı bir zamanda nâzil olduğu, sonradan insanların maddî imkânları arttığı için kapı ve perde edindikleri ve bu sebeple artık âyette öngörülen normla amel eden hiçbir kimseyi görmediği yolunda başka bir söz daha nakledilmiştir.³⁵ İbn Abbâs’ın bu sözünden de, kimilerince, normun ilk öngörüldüğü hâliyle geçerli olduğu, herhangi bir neshin söz konusu olmadığı, uygulanmasına engel olan sebebin ortadan kalkmasıyla normun tekrar uygulamaya döneceği anlamı çıkarılmıştır.³⁶ İbn Abbâs’tan

²⁵ el-Bakara 2/106.

²⁶ el-Mümtehine 60/10.

²⁷ el-Mümtehine 60/12.

²⁸ el-Bakara 2/282.

²⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Maâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. A. Abdur Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 1/189-190; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî Kitâbillâhi azze ve celle ve'htilâfi'l-ulemâi fî zâlik*, thk. Suleymân b. İbrâhîm b. Abdillâh el-Lâhim (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1430/2009), 1/433, 2/115-116, 3/120-121. Azınlık görüşüne ilişkin erken dönemde bir eleştiri için bk. Ebû Alî el-Hasen b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahveci-Beşir Cuveycâtî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984), 2/199-202. Söz konusu görüşün ilk dönem nesh telakkisi bağlamında bir değerlendirmesi için bk. Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 92-93 (ve dipnot 129).

³⁰ Ma'mer b. Râsîd el-Ezdî, *el-Câmi' (Abdurazzâk'ın el-Musannef'inin 10. ve 11. ciltlerinde)*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Gujarat: el-Meclisu'l-İlmî, 1403/1983), 10/379 (hadis no: 19419); Ebû Ubeyd el-Kâsîm b. Sellâm, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Azîz ve mâ fih mine'l-farâid ve's-sunen*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Mudeyfir (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1418/1997), 219-223; Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 2/556.

³¹ Bk. Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 1/433, 2/115, 3/121.

³² en-Nûr 24/58.

³³ el-Hucurât 49/13.

³⁴ Bk. Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 221-222; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Maâni'l-Kur'ân*, thk. M. Alî es-Sâbûnî (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1408-1410/1988-1989), 4/552-553.

³⁵ Bk. Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sunen*, thk. Şuayb Arnaût ve M. Kâmil Karabelelî (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Edeb”, 141 (No. 5192).

³⁶ Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 2/555; Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cassâs er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 3/14-15; Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cassâs er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. M. S. Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ve Muessesetu't-Târihi'l-Arabî, 1412/1992), 3/191-192; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li' ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki vd. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013), 15/331.

nakledilen rivâyetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde,³⁷ onun, zikri geçen âyetlerde öngörülen normların uygulamada terk edilmeleri sebebiyle geçersiz hâle düşmüş olmalarını kastetmiş olması çok uzak bir ihtimal olarak görünmektedir.

İslâm hukuk biliminin klasik döneminde, hukuk düzeni bir bütün olarak etkililiğini devam ettirdiği hâlde, tek tek normların metrûkiyet sebebiyle geçerliliklerini yitirebilecekleri yolundaki görüş, her ne kadar daha önce dile getirilmiş de olsa, tanımı ve koşulları açıklığa kavuşturularak, bir teori düzeyinde, bildiğimiz kadarıyla, ilk defa İmâm el-Mâturîdî (ö. 333/944) tarafından kurgulanmıştır. Ne var ki el-Mâturîdî'nin metrûkiyete bağlı geçersizlik teorisi, klasik doktrinde taraftar bulamamış, hatta ilgi bile çekmemiştir.³⁸

2. el-Mâturîdî'de Metrûkiyet Sebebiyle Geçersizliğin Kavramsal Sınırları ve Koşulları

el-Mâturîdî, bir hukuk normunun metrûkiyet sebebiyle geçersiz hâle gelebileceği görüşünü Mümtehine Sûresi'nin 10. âyetini te'vil ederken dile getirmektedir. Âyet, "Ey iman edenler, mü'min kadınlar muhâcir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Onların imanlarını Allah en iyi bilendir. İman etmiş olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Ne onlar kâfirlere helâldir, ne de kâfirler onlara helâldir. Onlara (kâfir kocalara) harcadıklarını ödeyin. Onlara mehirlerini verdiğiniz takdirde, onları nikâhlamanızda sizin için bir günah yoktur. Kâfir kadınları nikâhlarınızda tutmayın. Harcadıklarınızı (verdiğiniz mehirleri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. İşte bu, Allah'ın hükmüdür. Allah aranızda hükmeder. Allah alîmdir, hakîmdir" biçimindedir. Âyet, hicrî 6. yılda yapılan Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra kimi kadınların Mekke'den kaçarak Medine'ye gelmeleri ve Müslümanlara sığınmaları sebebiyle açığa çıkan sorunun çözümü ile ilgilidir.³⁹ Antlaşmanın 5. maddesi, "Velisinin izni olmaksızın Kureys'ten Muhammed'e gelen kimseyi, O, onlara (Kureys'e) iade edecek, Muhammed'in beraberinde olan kimselerden Kureys'e geleni ise onlar O'na (Muhammed'e) iade etmeyeceklerdir"⁴⁰ biçiminde düzenlenmişti. Hz. Peygamber erkekler bakımından antlaşmaya uyumuş olmakla birlikte, kadınların Müslümanlara kaçıp gelmeleri farklı bir durum ortaya çıkarmış, zikrettiğimiz âyet sorunun çözümüne ilişkin hükümler öngörmüştür. Klasik doktrinde, kaçıp gelen kadınların antlaşma hükmü kapsamına dâhil olmadıkları ya da dâhil oldukları, fakat âyetin müdâhale edip onları istisna ettiği yolunda görüşler ileri sürülmüştür. Ayrıca doktrinde âyette yapılan harcamaların iade edilmesinin istenmiş olmasına dayanılarak geri gönderilmeme hükmünün yalnızca evli kadınlarla sınırlı olduğu yolundaki bir çıkarımın yerinde olmadığı, hükmün hicret eden bütün mü'min kadınları kapsadığı da belirtilmiştir.⁴¹

³⁷ Mesela İbn Abbâs'ın, günün üç vaktinde izin alınmasını emreden normun uygulanması bağlamında kendi câriyesine talimat verdiğini söylemesi de onun söz konusu norma ilişkin bir geçersizlik (terk sebebiyle ya da nesh yoluyla) düşüncesinin olmadığını göstermektedir; bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 141 (No. 5191).

³⁸ es-Siğnâkî (ö. 714/1314), nâsihin taksiminden söz ederken, insanların ameli terk etmesi sebebiyle Kitâb'ın hükmünün neshedilmesine dair görüşü bazı kimselere nispet ederek vermekte ve aşağıda geleceği üzere, ilgili âyet hükmünün neshine ilişkin bir sonraki görüşü Şerhu't-Te'vilât'a atıfla nakletmektedir. Bu, metrûkiyet görüşünü de oradan aldığı hususunda kuşku bırakmamaktadır. Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) de aynı görüşü Şerhu't-Te'vilât'a atıfla verdiği hâlde, metrûkiyet görüşünden söz etmemektedir; bk. Husâmuddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, thk. F. Seyyid Muhammed Kânî (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1422/2001), 3/1523; Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414/1994), 3/343.

³⁹ Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. A. M. Şehhâte (Beyrut: Muessesetu't-Târihi'l-Arabî, 1423/2002), 4/303; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. A. et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 22/579; Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*, thk. K. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 444-445.

⁴⁰ Muhammed Hamîdullâh, *Mecmû'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râside* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407/1987), 77.

⁴¹ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnu'l-Munzir, *el-Evsat mine's-sunen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Yâsir b. Kemâl vd. (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1431/2010), 11/317; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. A. M. Muavvad-A. A.

el-Mâturîdî, belirttiğimiz görüşünü, “Âyet, insanların onunla amel etmeyi terk etmeleri sebebiyle Kitâb’ın hükmünün mensûh hâle geleceğine dair bir delâlet barındırmaktadır. Çünkü âyette, ‘Onlara (kâfir kocalara) harcadıklarını ödeyin’ ve ‘Harcadıklarınızı (verdiğiniz mehirleri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler’ biçiminde öngörülmüş olan hükümler, terk edilmeleri gerektiğine ilişkin Kitâb ve Sünnet’te herhangi bir beyân bulunmamasına rağmen, sırf insanların onların terk edilmeleri hususunda icmâ etmelerinden ötürü, metrûk hâle düşmüştür. Bu ve [başka bir âyette öngörülen müellefe-i kulûb meselesinde olduğu gibi] benzeri metrûkiyet hâlleri, belli bir örfün belli bir illetten ötürü hususî olarak sâbit olmuş hükmüne ilişkindir. Daha sonra hükmün dayandığı illet ortadan kalkar. İletti akılla kavranamayan hükme gelince, onunla Kitâb’da nasıl öngörüldü ise o şekilde amel etmek gerekir. Bu tür bir hüküm, insanların onu terk etmeleri ile metrûk hâle düşmez. İnsanların onu terk etmek üzere icmâ etmeleri câiz olmadığı gibi, böyle bir icmâ da zaten gerçekleşmez. Arkadaşlarımızdan bir kısmı, (mehir olarak yapılan harcamaların kocalar tarafından geri istenmesine dair) hükmün, ‘Ey iman edenler! Karşılıklı rızanıza dayanan ticaret biçiminde olması hâli dışında, mallarınızı aranızda haksızca yemeyin’ âyetiyle ve Hz. Peygamber (sav)’in ‘Müslüman bir kişinin malı kendi rızası dışında helal olmaz’ sözüyle neshedildiği kanaatinde dirler”⁴² biçiminde izah etmektedir.

el-Mâturîdî, insanların onunla amel etmeyi terk etmeleri sebebiyle Kitâb’daki bir normun geçersiz (mensûh) hâle geleceğini söylemektedir ki, bu, ona göre, doğrudan Sünnet kaynaklı bir normun da terke maruz kalması durumunda evleviyetle geçerliliğini yitireceği anlamına gelmelidir. İcmâa konu olmuş bir hükmün metrûkiyet sebebiyle geçerliliğini yitirip yitirmeyeceği meselesi el-Mâturîdî’de elbette açık değildir. Bununla birlikte onun, klasik fıkıh usûlünün geldiği nihai aşamadan farklı olarak,⁴³ icmâi, Kitâb ve Sünnet’ten sonra ve üçüncü sırada bakılacak bir yürürlük kaynağı olarak zikrettiği görülmektedir.⁴⁴ İcmâin ilk sırada zikredilmemiş olması, hakkında icmâ gerçekleşmiş normların da terke maruz kalmaları hâlinde geçerliliklerini yitireceklerine dair bir çıkarımı mümkün kılmaktadır. Bu itibarla metrûkiyeti, el-Mâturîdî’nin görüşü açısından, İslâm hukuk düzenine ait normların tamamına nispet ederek incelemekte bir sakınca bulunmamaktadır.

el-Mâturîdî’den alıntıladığımız açıklamalar analiz edildiğinde, onun normun metrûkiyet (terk) hâlini, mahiyeti itibariyle nesh saydığı ve neshin gerçekleşme biçimlerinden biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. el-Mâturîdî, neshi, ‘hükmün geçerli olduğu sürenin sona erdiğinin beyân edilmesi’⁴⁵ biçiminde tanımlamaktadır. Tanım, mahiyeti itibariyle neshin, onun tarafından, mensubu olduğu hanefî usûl geleneğiyle tamamen uyumlu bir tarzda kavrandığını göstermektedir.⁴⁶ Şu kadar ki onun, neshin çeşitli biçimlerde (vucûh) gerçekleşebileceğini

Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1999), 14/356-357; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, thk. A. Suleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424-1425/2003), 5/361-362, 379.

⁴² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî es-Semerkandî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2005), 15/125.

⁴³ Klasik fıkıh usûlü, geldiği nihai aşamada icmâi, te’vile ve neshe kapalı olmasından ötürü, en kat’î delil kabul etmiş ve deliller hiyerarşisinde de ilk sıraya yerleştirmiştir; bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. A. Zekî Hammâd (Kahire/Riyad: Sidratu’l-Muntehâ ve Dâru’l-Mimân, ts.), 2/711; Necmuddîn Ebu’r-Rebî’ Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu muhtasarî’r-Ravda*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1419/1998), 1/111.

⁴⁴ Bk. Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 3/295, 14/64.

⁴⁵ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 1/199, 259, 333, 3/42, 4/245.

⁴⁶ Usûlcüler neshin tanımında farklı görüşler benimsemişlerdir. Çoğunluk, neshi, zaman bakımından daha sonra gelen şer’î bir delil ile şer’î bir hükmün kaldırılması biçiminde tanımlamaktadır. Buna karşılık, özellikle hanefî usûlcüler (fukahâ), onu, bir beyân türü (beyân-ı tebdîl) kabul etmekte ve şer’î hükmün geçerlilik zamanının sona erdiğini bildiren bir açıklamadan ibaret görmekte dirler; bk. Cassâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/199; Ğazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, 1/164-165; Sadruşşeria Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Mahmûd, *et-Tavdih fi halli ğavâmidî’t-Tenkih* (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 1430/2009), 2/76-79; Bedruddîn

söylemesi,⁴⁷ yalnızca mensubu olduğu geleneğe değil, bütün bir klasik fıkıh usûlü doktrinine yabancı bir görüşü savunması anlamına gelmektedir. Nitekim *Te'vilâtu'l-Kur'ân* tarandığında, kendisi bir tasnif yapmasa da, onun neshe dair en az üç gerçekleşme biçiminden söz ettiği tespit edilebilmektedir:

Onlardan ilki, neshin klasik fıkıh usûlü doktrininde neredeyse ittifakla kabul edilen⁴⁸ gerçekleşme biçimi olup, doğrudan Kitâb ya da Sünnet kaynaklı bir normun (şer'î hüküm) sonradan gelen şer'î bir delil ile kaldırılması ya da geçerlilik zamanının sona erdiğinin beyân edilmesidir. Mesela el-Mâturîdî'nin, "Bir âyeti (âyetin hükmünü) nesh eder ya da onu unutturursak, ondan daha hayırlısını ya da benzerini getiririz"⁴⁹ âyeti bağlamında inkârının mümkün olmadığını söylediği nesh,⁵⁰ klasik fıkıh usûlü doktrininde benimsenen nesh biçimidir. Yine el-Mâturîdî'nin hanefî usûlüyle uyumlu olarak Sünnet'in Kitâb'ı, Kitâb'ın Sünnet'i nesh edeceğini söylemesi⁵¹ de aynı nesh biçimiyle ilgilidir.

Neshin gerçekleşme bakımından ikinci biçimi, Mâturîdî'ye göre, ictihâdla olandır. O, ictihâdla neshin câiz olduğuna dair görüşünü, âyette zekâtın sarf edileceği sınıflar arasında sayılan muellefe-i kulûb hakkında öngörülen normun geçerliliğini yitirmesi bağlamında zikretmektedir. el-Mâturîdî, muellefe-i kulûba zekâttan pay ayrılmasını emreden âyette, normun, kendisi sebebiyle sevk edildiği gerekçenin (ma'nâ) ortadan kalkmasına bağlı olarak, neshine ictihâd yoluyla karar verilebileceğine dair bir delâlet bulunduğu kanaatindedir. Ayrıca o, bunu, neshin farklı biçimlerde gerçekleşebileceğinin bir delili saymaktadır.⁵²

Neshin gerçekleşme biçimlerinden üçüncüsü ise, metrûkiyettir. el-Mâturîdî'ye göre, terke maruz kalan norm, yukarıda alıntılıdığımız açıklamasından da anlaşılacağı üzere, mensûh hâle gelmekte ve geçerliliğini yitirmektedir.

İctihâdla nesh ve metrûkiyet sebebiyle nesh, klasik fıkıh usûlü doktrininde tanınmayan, bildiğimiz kadarıyla, teorik düzeyde ilk defa el-Mâturîdî tarafından kurgulanan görüşler olarak karşımıza çıkmaktadır. Normların uygulamada terk edilmelerinin onları geçersiz hâle düşüreceğine ilişkin görüş, yukarıda değindiğimiz üzere el-Mâturîdî'den daha önce ifade edilmiş olsa da, teorik bir düzeye kavuşturulamamıştır. Üstelik el-Mâturîdî metrûkiyeti, onu neshten farklı bir geçersizlik türü olarak gören söz konusu yaklaşımın aksine, neshin gerçekleşme biçimlerinden biri olarak tasnif etmektedir.

Doğrudan Kitâb ya da Sünnet kaynaklı bir normun mensûh olup olmadığını belirlemek, klasik fıkıh usûlüne göre de ictihâd faaliyetinin bir parçası olarak müctehidin yetkisinde olmakla birlikte, bu faaliyet, neshe karar vermek değil, neshe ilişkin zaten gerçekleşmiş olan ilahî iradenin açığa çıkarılmasından ibarettir. Hâlbuki el-Mâturîdî'nin görüşlerini açıklarken başvurduğu üslup, ictihâdla nesh ve metrûkiyet sebebiyle neshi, birer nesh tespit yöntemi olarak değil, neshin gerçekleşme biçimleri olarak kavradığını söylememizi gerektirmektedir. Diğer bir deyişle, el-Mâturîdî, klasik fıkıh usûlü doktrinine göre onu uygulamakla yükümlü olan süjelere, sevk edilme

Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/144-149; Abdulâlî Muhammed b. Nizâmîdîn el-Ensârî, *Fevâihu'r-rahâmût bi şerhi Musellemi's-subût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/62-65.

⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/392.

⁴⁸ İslâm şeriatında neshin vâki olduğu hususunda icmâ gerçekleştiğine ve onu inkâr edenlerin icmâa aykırı tutum takındıklarına dair bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/170; Abdulâzîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/302-303.

⁴⁹ Bakara 2/106.

⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/198-200.

⁵¹ Mesela bk. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/88, 259, 332-334.

⁵² Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/391, 392.

gerekçesi ortadan kalktığı için ya da artık metrûk hâle düştüğü için bir normu belli koşullar dâhilinde geçersiz kılma yetkisi tanımaktadır.

el-Mâturîdî'ye göre bir normun metrûk hâle düşmüş sayılabilmesi bazı koşulların gerçekleşmesine bağlıdır:

İlk koşul, normun terki hususunda Kitâb ya da Sünnet'te bir beyânın bulunmamasını öngörmektedir.⁵³ Çünkü Kitâb ya da Sünnet yoluyla bir normun geçersizliği beyân edildiğinde, ictihâdla nesh ya da metrûkiyet sebebiyle nesh işleminden değil, neshin ilk biçiminden söz edilmiş olur. Nass kaynaklı geçersizlik beyânı, tanımı gereği, metrûkiyet sebebiyle neshe zaten gerek bırakmaz.

İkinci koşul, yalnızca sevk edilme gerekçesi ma'kûl olan bir normun terke maruz kalabileceğini öngörmektedir. İlke gereği, gerekçesi ile arasındaki ilişki akılla kavranamayan bir norm hiçbir surette metrûk hâle düşmez. İnsanların, gerekçesi akılla kavranamayan bir normu ittifak ederek fiilen terk etmeleri onun geçerliliğini etkilemez. Bu tür bir normu uygulamama hususunda bir icmâ, tanımı gereği câiz olmadığı gibi, zaten fiilen gerçekleşmez de.⁵⁴ el-Mâturîdî'nin normun sevk edilme sebebi anlamında kullandığı *ma'nâ* teriminin, meselemiz bağlamında, hem zâhir, munzabit ve munâsib vasıf (illet/illet-i fâiliyye: biçimsel-olgusal gerekçe) hem de norm sevk edilirken gözetilen amaç (hikmet/illet-i gâiyye) anlamında alınması mümkün görünmektedir. Esasen el-Mâturîdî'nin, *ma'nâ* terimini her iki anlamda da kullandığı açıktır. Mesela o, biçimsel-olgusal gerekçe anlamında illeti, "bulduğunda hükmün de bulunmasını gerekli kılan *ma'nâ*"⁵⁵ biçiminde tanımladığı gibi, namaz ve zekâtın onlarda gözetilen bir *ma'nâ*dan ötürü emredilmiş olmaları ihtimalinden⁵⁶ ya da câriyelerle evlenmenin (doğacak çocukların köle olmaları gibi) bilinen bir *ma'nâ*dan ötürü yasaklanmasından⁵⁷ da söz etmektedir. el-Mâturîdî'nin, ictihâdla neshin cevâzına delâlet ettiğini düşündüğü te'lîf-i kulûb için zekâtın pay ayrılmasını öngören normun geçersiz kılınması işlemini gerekçelendirme biçimi de yaptığımız çıkarımı desteklemektedir. Çünkü el-Mâturîdî, ilgili normun artık geçersiz sayılmasını kendisi sebebiyle sevk edildiği *ma'nânın* ortadan kalkmasına bağlamakta; normun, hem biçimsel-olgusal gerekçesi (illet) hem de amacı (hikmet) gözetilerek gerekçelendirilmesine imkân veren bir üslup benimsemektedir. Ona göre normun amacı, kendi topluluklarında önder konumundaki münafıkların kalplerini İslâm'a ısındırmak suretiyle Müslüman olmalarını sağlamak ve bu yolla az sayıda olmalarından ötürü güçsüz olan Müslümanları güven içinde tutmaktır. Müslümanlar artık güçlendiklerine göre, normun kendisi sebebiyle sevk edildiği amaç, yani korunma ihtiyacı ortadan kalkmış ve normun geçerliliği sona ermiştir.⁵⁸ Müslümanların az sayıda ve güçsüz olmaları hâli ise, bir olgu olarak, te'lîf-i kulûb için zekâtın pay ayrılmasına dair norm kendisine dayandırıldığında, belirtilen amaca ulaşılmasını sağlayacak biçimsel-olgusal gerekçeyi (illet) temsil etmektedir. el-Mâturîdî'nin normun geçerliliğini yitirmesi yolundaki görüşünü Hz. Ömer'in

⁵³ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 15/125.

⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 15/125. el-Mâturîdî'de akıl kavramı ve vahye dönük işlevleri hakkında bk. Hülya Alper, *İmâm Mâturîdî'de Akıl-Vahiy* ilişkisi (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 151-218; Osman Oral, "Mâturîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 140-154.

⁵⁵ Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl (el-Muhtasar)*, thk. Muhammed Zekî Abdulberr (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1418/1997), 580; Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbun fî usûli'l-fıkħ*, thk. Abdulmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 190-191. Semerkand hanefî usûl eğilimine mensup olan her iki müellifin de zikredilen tanımı el-Mâturîdî'nin bize ulaşmayan fıkħ usûlü eserinden aynen nakletmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Başka bir örnek için ayrıca bk. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/23.

⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/114-115.

⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/34.

⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/391.

yaptığı amaçsal yoruma dayandığını görüyoruz. Şöyle ki, Hz. Ebû Bekr'in hilâfeti döneminde te'lîf-i kulûb için zekâttan pay ayrılmasını öngören norma dönük Hz. Ömer tarafından yapılan gerekçelendirme, başta Hz. Ebû Bekr olmak üzere, sahâbe tarafından benimsenmiş ve normun Hz. Peygamber'den itibaren süregelen yürürlüğü durdurulmuştur. O zamana kadar münafıkların önde gelenlerine, kalplerini kazanmak suretiyle müslüman olmalarını sağlamak, Müslümanları, güçlü ve sayıca çok olan düşmanlarından korumak amacıyla zekât malından pay veriliyordu. Hz. Ömer, te'lîf-i kulûb için zekâttan pay ayrılmasına yetki veren normun Müslümanların güçsüz oldukları dönemde güvenlik ve korunma ihtiyaçlarından ötürü öngörüldüğü kanaatindedir. Artık Müslümanlar güçlenmiş, söz konusu ihtiyaç ortadan kalkmış ve onlara ödeme yapmaya gerek kalmamıştır.⁵⁹ Hatta el-Mâturîdî, Müslümanların güçsüz olmaları sebebiyle câiz kılınan te'lîf-i kulûb payının, onun tersi olan bir hâlde, yani Müslümanlar güçlendikten sonra da ödenmeye devam edilmesini harâm (mahzûr) saymaktadır.⁶⁰ Sonraki hanefî doktrininin te'lîf-i kulûb için zekâttan pay ayrılmasına ilişkin normun mensûh oluşunu, söz konusu norm sevk edilirken gözetilen amacın ortadan kalkmasına (inhiârâm) ya da norm uygulamaya devam edildiğinde ilk başta gözetilen amacın zıddı bir sonuca yol açar hâle gelmesine bağlaması,⁶¹ ma'nâ teriminin el-Mâturîdî tarafından da amaç anlamında kullanılmış olması ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim İbnu'l-Humâm (ö. 861/1457) te'lîf-i kulûbu düzenleyen normun illeti denildiğinde, norm sevk edilirken gözetilen amacın (illet-i gâiyye) kastedildiğini açıkça belirtmektedir.⁶²

Üçüncü koşul, insanların, normu uygulamayı (amel) terk etme hususunda icmâ etmiş olmalarını öngörmektedir. Bir normun metrûk hâle düşmüş sayılmasını, el-Mâturîdî insanların normu uygulamayı bırakma hususunda ittifak etmiş olmaları koşuluna bağlamakta ve bu ittifakı icmâ olarak nitelemektedir.⁶³ İcmâ, klasik fıkıh usûlünün geldiği nihai aşamada, unsurları üzerinde görüş birliğine varılmış ve yerleşik bir tanıma kavuşmuş kendine özgü bir yöntemdir. İcmâ, yerleşik tanıma göre, toplumun değil, müctehidlerin ittifakıdır.⁶⁴ el-Mâturîdî'nin metrûkiyet sebebiyle neshin gerçekleşebilmesi için bir koşul olarak aradığı icmâ ise, toplumun ittifakı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir normun uygulanmasının terk edilmesi, ictihâdî bir işlem değil, tıpkı örf hukukunun oluşum ve değişiminde olduğu gibi, sosyolojik bir olgudur. Şu hâlde metrûkiyet sebebiyle neshin gerçekleşme koşulu olarak aranan icmâ, klasik fıkıh usûlündeki müctehidlerin görüşlerini beyân etmeleri ile oluşan iradî kaynaklı görüş birliği anlamındaki icmâdan farklıdır. Klasik fıkıh usûlü doktrininde ağırlıklı görüş, icmâ ile neshin ne mümkün ne de câiz olduğu yolundadır. Esasen nassa dayalı bir normun sırf müctehidlerin icmâî yoluyla neshi, icmâin tanımı gereği mümkün değildir. Mümkün değildir; çünkü icmâ, ancak şer'î bir *mustened* üzerine kurulabilir. Mutlak (mustened olmaksızın gerçekleşen) görüş birliğinin tanım dışı olması, icmâin nassa aykırı olarak gerçekleşmesinin tasavvur edilemeyeceğini göstermektedir. Câiz de değildir; çünkü nesh işlemi yalnızca ilahî iradeye ait bir yetkidir ve vahyin kesilmesiyle birlikte bir normun neshine karar verme yetkisi artık kimsede bulunmamaktadır. Kimi zaman icmâin mustenedinin nakledilmemiş olması ya da bilinmiyor olması, icmâin mustened olmaksızın kurulmuş olduğunu göstermez. Bu itibarla nassa dayalı bir normun icmâ ile mensûh olduğunu söylemek, onun icmâ

⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/391-392.

⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/392.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/45; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/319; Celâluddîn el-Hârezmî el-Kurlânî, *el-Kifâye ale'l-Hidâye* (Mısır: el-Matbaatu'l-Meymeniyye, 1319), 2/202-203; Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/260; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1400-1401/1980-1981), 3/188-189.

⁶² Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/260.

⁶³ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 15/125.

⁶⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 3/487; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/260.

ile geçersiz kılındığı değil, icmâin neshe delâlet ettiği anlamındadır. Gerçekte neshedici olan (nâsîh), icmâin Kitâb ya da Sünnet türündeki mustenedidir.⁶⁵ Klasik doktrinde, Mu'tezile'den bazılarına ve Hanefilerden İsâ b. Ebân (ö. 221/836)'a nispet edilerek, icmâ ile doğrudan Kitâb ve Sünnet'te öngörülmüş olan bir normun neshini mümkün ve câiz gören azınlık bir görüşten söz edilmekle birlikte, görüşün mahiyetine dair ayrıntı verilmemektedir.⁶⁶ Azınlık görüşün, icmâin tanımına ilişkin farklı yaklaşımdan kaynaklanmış olması muhtemeldir. Çünkü erken dönemde, yani icmâ tanımının henüz yerleşik hâle gelmediği dönemde, icmâin kurulabilmesi için şer'î mustenedi zorunlu görmeyen bir yaklaşımın⁶⁷ bulunduğu bilinmektedir.

Dördüncü koşul, normun belli bir amacı gerçekleştirmek üzere sınırlı bir kapsamda sevk edilmiş olmasını öngörmektedir. el-Mâturîdî, ancak toplumsal ilişki bağlamı sınırlı, yani konu edindiği olayla sınırlı ve o olaya özgü bir normun (hukmu urf) terke maruz kalabileceği kanaatindedir. O, toplumsal ilişki bağlamı sınırlı olan normları, belli bir uygulamayı (örf) konu edinen normlar biçiminde anlaşılması mümkün olan bir ifadeyle tanımlamaktadır.⁶⁸ Belli bir uygulamayı konu edinen normlarla tam olarak ne kastedildiğini kesinleştirmek güç olmakla birlikte, söz konusu tabirin, Ebû Yûsuf (ö. 182/798)'a nispet edilen meşhûr görüşte olduğu gibi,⁶⁹ toplumdaki belli uygulamaları –onlara müdahale etmeksizin- hukukileştiren ve hukuk düzeninin bir parçası hâline getiren, fakat kapsamlarına yorum yöntemleri yoluyla başka toplumsal ilişkilerin sokulamayacağı normlar biçiminde anlaşılması uygun görünmektedir. Belli somut uygulamaları konu edinen normların, toplumsal ilişkileri soyut düzeyde düzenleyen normların aksine, belli toplumsal bağlamlarla sınırlı kazuistik içerikleri nedeniyle, değişim karşısında çok daha az dirençli olduklarında kuşku bulunmamaktadır. Nitekim el-Mâturîdî metrûkiyetin bu koşuluna dair çıkarımını, âyetteki 'Onlara (kâfir kocalara) harcadıklarını ödeyin' ve 'Harcadıklarınızı (verdiğiniz mehirleri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler' biçiminde ifade edilen normlara dayanarak yapmaktadır. Sözü edilen normları, el-Mâturîdî'nin, Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra kimi kadınların Mekke'den kaçıp Medine'ye gelmeleri üzerine açığa çıkan sorunu çözmek için sevk edilmiş, geçerlilikleri konu edindikleri toplumsal bağlamla ve konulma gerekçeleriyle sınırlı normlar olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Beşinci bir koşul ise, bir normun metrûk sayılabilmesi için, norm sevk edilirken gözetilen amacın sonradan ortadan kalkmış olmasını öngörmektedir.⁷⁰ el-Mâturîdî'nin bu yaklaşımı, başka bir yerde, "illetlere bağlı hükümler, illetler var oldukça korunur"⁷¹ biçiminde zikrettiği ilke ile uyumludur. Bu koşuldan, el-Mâturîdî'nin, kendisi sebebiyle sevk edildiği amacın geçerli olmaya devam ettiği bir toplumsal yapıda normun terke maruz kalmasını onaylamadığı anlaşılmaktadır.

Görüüleceği üzere el-Mâturîdî'nin metrûkiyet sebebiyle geçersizlik teorisi, yalnızca normun uygulanmasının toplumca terk edilmesine bağlı salt olgusal bir koşulu değil, aynı zamanda hukuk düzeninin doğasından kaynaklanan başka içeriksel ve biçimsel koşulları da barındırmaktadır.

⁶⁵ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/290-291; Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. M. A. Ahmed 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/46-49; Ğazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/191; Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 3/145-146.

⁶⁶ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/290; Âmidî, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/145; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/334.

⁶⁷ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/56; Âmidî, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/221-224; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/289-290.

⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 15/125.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/142; Burhânüşşerîa Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. A. S. el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 6/354, 7/75-76. Ayrıca bk. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-urf* (Mecmûatu rasâil İbn Âbidîn içinde) (İstanbul: Der Saâde, 1907), 2/118.

⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 15/125.

⁷¹ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/30.

Hukuk düzeninin doğası tabiri ile başta normun düzenleme unsuruna ilişkin yaratıcı irade ve ilgili yetki olmak üzere, norm-amaç ilişkisine ve normların gerekçelendirilmelerine dair ilkeleri kastediyoruz.

el-Mâturîdî'nin metrûkiyet sebebiyle geçersizlik kavramını belirtmek için *nesh* terimini tercih etmiş olmasına da dikkat çekmek istiyoruz. İslâm hukuk biliminin klasik doktrininde *nesh*, bir normun Kitâb ya da Sünnet tarafından geçersiz kılınması ya da geçerlilik süresinin sona erdiğinin beyân edilmesi demektir. Bu tanıma göre mensûh bir norm, bir daha geçerlilik kazanamayacak biçimde yürürlükten kaldırılıp geçersiz kılınmış olan normdur. el-Mâturîdî'nin metrûkiyet sebebiyle geçersizlik kavramını, *nesh* terimiyle karşılaması, onu bir normun belli bir süre yürürlüğünün durdurulması ya da askıya alınması değil, kanımızca, artık geri döndürülemeyecek bir geçersizlik hâli anlamında kullanmış olduğunu göstermektedir. Metrûkiyet sebebiyle *nesh*in, gerekçesi aklen kavranabilir olsa bile, yalnızca toplumsal ilişki bağlamı sınırlı normlar bakımından mümkün olabileceğinin söylenmesi de yaptığımız çıkarımı desteklemektedir. el-Mâturîdî, normların terkinin ve *nesh*ini farklı geçersizlik türleri olarak gören azınlık görüşten de metrûkiyeti *nesh*in gerçekleşme biçimlerinden biri saymak suretiyle ayrılmaktadır ki, bu, onun bilinçli bir tercihte bulunduğuna ayrıca işaret etmektedir.

3. el-Mâturîdî'de Metrûkiyet Sebebiyle Nesh ve İctihâdla Nesh İlişkisi

el-Mâturîdî, *nesh*i, bir normun geçerlilik süresinin sona erdiğini gösteren beyân olarak tanımlamakta ve *nesh*in çeşitli gerçekleşme biçimleri bulunduğunu belirtmektedir. Günümüzde el-Mâturîdî'nin *nesh* teorisi ve özel olarak ictihâdla *nesh* görüşü üzerine yapılan çalışmaların,⁷² görebildiğimiz kadarıyla, hemen tamamı, metrûkiyet sebebiyle *nesh*i, *nesh*in ayrı bir gerçekleşme biçimi olarak değil, ictihâdla *nesh* kapsamında değerlendirmekte, hatta çoğu çalışma bu sebeple ona ayrıca değinme ihtiyacı dahi duymamaktadır. Metrûkiyet sebebiyle *nesh* meselesinin müstakil bir çalışmaya konu edilmemiş olmasının, hukukî geçerlilik ve metrûkiyet ilişkisinin yeterince bilinmiyor olması yanında, bir sebebi de metrûkiyet sebebiyle *nesh*i ictihâdla *nesh*e indirgeme yaklaşımı olmalıdır. Kanımızca metrûkiyet sebebiyle *nesh*, el-Mâturîdî'nin teorisinde ictihâdla *nesh*e göre farklı kavramsal içeriğe sahip olup, *nesh*in başka bir gerçekleşme biçimini temsil etmektedir. el-Mâturîdî, ictihâdla *nesh* bakımından bir koşul olarak yalnızca normun konulma gerekçesinin ya da kendisi sebebiyle sevk edildiği amacının ortadan kalkmış olmasını zikretmiş olsa da bu, normun ta'lîl edilebilirliğinin de, elbette, her iki *nesh* biçimi arasında ikinci bir ortak koşul olarak gözetildiğini göstermektedir. Ortak iki koşul, yani normun ta'lîle açık olması ve gerekçesinin ya da amacının ortadan kalkmış olması dışında, iki *nesh* biçimi arasında ortak bir kavramsal zemin bulunmamaktadır. Yapılan çalışmalarda metrûkiyet sebebiyle *nesh*in ictihâdla *nesh*e indirgenmesinde, ortak iki koşul yanında, Mâturîdî'nin yukarıda alıntıladığımız "Bu ve [başka bir âyette öngörülen müellefe-i kulûb meselesinde olduğu gibi] benzeri metrûkiyet hâlleri" biçimindeki ifadesinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Aslında el-Mâturîdî, metrûkiyet sebebiyle *nesh*i izah ettiği yerde, yalnızca "Bu ve benzeri metrûkiyet hâlleri" ifadesini kullanmaktadır.⁷³ Alıntıladığımız sözün köşeli ayraç içinde verdiğimiz kısmı, el-Mâturîdî'ye ait olmayıp, eseri tahkik edenlerce Alâuddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144)'nin *Şerhu Te'vilâti'l-*

⁷² el-Mâturîdî'nin ictihâdla *nesh* görüşü üzerine ülkemizde yapılmış çalışmaların bir listesi için bk. Muhammet Raşit Akpınar, "Mâturîdî'nin İctihâdi Nesih Kavramı Üzerine Türkiye'de Yapılmış Çalışmalar", *Мотуридидийлик таълимоти ва ҳозирги замон (The Maturidiyya Teaching and The Present)* (Tashkent: "Ўзбекистон халқаро ислом академияси" нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2021), 187 (dipnot 346).

⁷³ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 15/125.

Kur'ân'ından alınıp ayraç içinde metne ilave edilmiş ve bu ilavenin kaynağı da belirtilmiştir.⁷⁴ Te'lîf-i kulûb, el-Mâtürîdî'nin ictihâdla neshin cevâzını kendisine dayandırdığı yegâne mesele olduğu için, şerhte metrûkiyet sebebiyle neshin ona atıfla örneklenmesi, kimi araştırmacıları metrûkiyet sebebiyle neshin ictihâdla nesh kapsamında ya da hiç olmazsa onunla irtibatlı olduğu yolunda bir görüşe sevk etmiş görünmektedir.⁷⁵ Hâlbuki metrûkiyet sebebiyle nesh, ictihâdla neshin aksine, norma ilişkin bir etkililik sorunudur. Norm, sırf konulma gerekçesi ya da sevk edilme amacı ortadan kalktığı için değil, bütün toplum tarafından artık uygulanmadığı, etkililiğini tamamen yitirdiği için geçersiz sayılmaktadır. Metrûkiyet sebebiyle neshi, biçimsel geçerliliğe değil, maddî geçerliliğe ilişkin bir sorun olarak ele almamızı, el-Mâtürîdî'nin bu nesh biçiminin gerçekleşebileceği normları belli bir uygulamayı (örf) konu edinenlerle sınırlamış olması da haklı kılmaktadır.

Metrûkiyet sebebiyle nesh, ictihâdla neshe indirgenmediği, onun kapsamında görüldüğü ya da en azından onunla irtibatlandırıldığı için, ictihâdla nesh üzerine kaleme alınan çalışmalarda izah tarzlarına kısaca değinmemiz ve onlara dair bazı sorunlara işaret etmemiz gerekmektedir. Sözü edilen çalışmalarda ictihâdla nesh meselesinde iki ana eğilimin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁷⁶ Onlardan ilki, el-Mâtürîdî'nin ictihâdla neshin cevâzına ilişkin yaklaşımından hareketle, nasslara dayalı normların ictihâd yoluyla geçersiz kılınabileceğini savunan azınlık görüşüdür.⁷⁷ Bu görüş, toplumsal değişimi karşılamak üzere yeni normların nasslara dayalı normların yerine ikâme edilebileceğini de her zaman açıkça ifade edilmese bile, doğal olarak içermektedir. Azınlık görüşün en önemli açmazı, şeriatı yalnızca soyut değerler bütünü olarak kavramasıdır. Hukukun soyut değerleri, bütün toplumlar ve hukuk düzenleri bakımından ortaktır. Formdan soyutlanmış değerlerin, kendine özgü bir hukuk düzeni olma iddiasındaki şeriatı nasıl temsil edebileceği meselesine ikna edici bir izah getirilememektedir. Şâyet hukukun İslam'a nispet edilmesinin gerekmediği düşünülüyorsa, o takdirde tartışma farklı bir düzleme kaymakta; meselenin söz konusu düşünceye rağmen İslâm hukuk biliminin kaynak ve yöntem kurallarına göre ele alınmaya çabalanması kendi içinde bir tutarsızlık barındırmaktadır. İkinci eğilimi, ictihâdla neshe usûlün klasik teorisi kapsamında yer bulmanın mümkün olmadığı gerekçesiyle, el-Mâtürîdî'nin yaklaşımını yorumlayan çoğunluk görüşü temsil etmektedir. Eğilime mensup olanlar, farklı izah denemeleri yapmış olmakla birlikte, el-Mâtürîdî'nin, ictihâdla nesh tabirini usûlde yerleşik olan nesh anlamında değil, başka bir anlamda kullandığı hususunda birleşmektedirler. Şu kadar ki, ictihâdla nesh tabirinin, normun mensûh sayılması olmasa bile, bir 'tür' geçersizliğine karar verme anlamında kullanılmış olduğu yine de inkâr edilememektedir. el-Mâtürîdî'nin ictihâdla nesh tabirini, mesela kimi araştırmacılar, normun konu edildiği ilişki biçiminin ortadan kalkmış olmasını tespit etme anlamında almaktadırlar. Bu araştırmacılar, el-Mâtürîdî'nin ictihâdla nesh yöntemini, soyut olarak ele almak yerine, yöntemin dayandığı tek örnek olmasının verdiği

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/125 (ve dipnot 7). Nitekim eserin diğer matbu nüshasında şerhten alınıp ilave edilen kısım bulunmamaktadır; bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü Ehl-i's-Sunne)*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 9/623-624.

⁷⁵ Mesela bk. Kaşif Hamdi Okur, "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen "İctihâdî Nesh" Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 543; Abdulkadir Karakuş, "İmâm Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 104-108, 109; Fikret Gedikli, "İctihâd ile Nesh'in İmkânına Dair", *EKEV Akademi Dergisi* 84 (2020), 277-278, 282.

⁷⁶ Ayrıca bk. İbrahim Özdemir, "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpağuş vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 527-528; Akpınar, "Mâtürîdî'nin İctihâdî Nesh Kavramı Üzerine Türkiye'de Yapılmış Çalışmalar", 188-191.

⁷⁷ Mesela bk. Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 561-562; Yüksel Macit, "İmâm Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükümün İctihâd İle Neshi", *Hikmet Yurdu (İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı)* 4 (2009), 133-135.

imkâna tutunarak ve Hz. Ömer'in te'lîf-i kulûbu düzenleyen normun uygulanmasına karşı çıkması olayının tarihsel bağlamına ilişkin benimsedikleri bir yorum üzerinden, artık normun kapsamına girecek, yani zekâtın ilgili kaleminden ödeme yapılabilecek kişilerin kalmamış olduğunu tespit etmekten ibaret saymaktadırlar.⁷⁸ Normun konusunu teşkil eden toplumsal ilişki biçiminin ortadan kalkmış olması, kuşkusuz ki normun uygulanmasını olgusal olarak imkânsız hâle düşürür. Ne var ki, Müslümanların gayr-i müslimlerden gelebilecek tehditler sebebiyle güvenlik sorunlarının kalmadığı varsayılsa bile, bir toplumsal ilişki biçimi olarak te'lîf-i kulûbün, hiç olmazsa bütün insanlar müslüman olmadıkları müddetçe, olgusal düzeyde mevcut olmaya devam edeceği açıktır. Hâlbuki ne el-Mâtürîdî ne genel olarak Hanefiler te'lîf-i kulûbu düzenleyen normun toplumsal bağlamı yeniden açığa çıkınca uygulanabilir olacağını, diğer bir deyişle, normun yeniden geçerlilik kazanacağını söylemektedirler. Kimileri de ictihâdla nesh tabirini, illeti ortadan kalktığına normun geçersiz hâle geleceğini öngören ilke kapsamında anlama eğilimine girmişlerdir.⁷⁹ Fakat söz konusu ilke klasik doktrinde itirazsız biçimde kabul edilmiş değildir. Hatta doktrin, zamanla, sevk edilirken gözetilen amaçları ortadan kalktığı hâlde hukuk düzeni içinde geçerli sayılmaya devam eden normlar da delil gösterilerek, 'gerekçe/amaç (illet/illet-i gâiyye) norm konulurken gerekli olsa bile, geçerliliğin devamı bakımından ona ihtiyaç bulunmadığı'⁸⁰ ilkesini benimseme aşamasına evrilmiştir. Bu evrilme, şeriatın zarar görmesi endişesinden kaynaklanmaktadır. Şu hâlde kimi araştırmacıların ictihâdla nesh tabirini, amacın ortadan kalkmış ya da amacın zıddı bir sonucun açığa çıkmış olmasını tespit etme biçiminde anlamaları, taşıdıkları endişeyle de çelişmektedir. Çünkü tabirin böyle yorumlanması, şeriatın biçimsel yapısına, bir 'delil' olmaksızın⁸¹ müdahaleye cevâz vermek anlamına gelmektedir.⁸² Benzer şekilde el-Mâtürîdî'nin, ictihâdla neshe ve metrûkiyet sebebiyle neshe ilişkin değerlendirmelerini sahâbe dönemindeki bazı uygulamaları açıklayan ve temellendiren bir argüman olarak zikrettiği ve ictihâdla nesh tabiriyle ileriye dönük ve problem çözücü bir yöntemi

⁷⁸ Mesela bk. Arslan Karaoğlan, "Mâtürîdî'ye Göre Nesih Problematiği", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 104-105. el-Mâtürîdî'nin ictihâdla nesh görüşüne değinilmeksizin Hz. Ömer'in te'lîf-i kulûba ilişkin tutumunun belirtilen biçimde bir yorum için bk. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 15-29.

⁷⁹ Mesela bk. Abdullah Kahraman, "İmâm Mâtürîdî'de İctihâdla Nesih ve Maslahatı Nassa Tercih Meselesi (Hırsızlık ve Yol Kesme Cezaları Örneğinde)", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpağuş vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 558; Özdemir, "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi", 526, 532-543.

⁸⁰ Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-huceci's-şer'iyye*, thk. Abdulkâdir b. Yâsin b. Nâsir el-Hatib (Beirut: Muessesetu'r-Risâle Nâsirûn, 1420/2000), 194; Bâberti, *el-İnâye*, 2/260; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/260.

⁸¹ Nitekim İbnu'l-Humâm, amacı ortadan kalktığına normun da geçerliliğini yitirdiğine karar verebilmek için bu irtibatı gösteren bir delilin bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Onun sözünden, norm ile normun amacı arasındaki irtibatın ictihâd yoluyla tespitini bir delil olarak görmediği anlaşılmaktadır; bk. İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/260.

⁸² Kabul etmek gerekir ki, klasik usûl doktrini gerekçe (illet)-norm ve amaç (illet-i gâiyye)-norm ilişkisini, normun konu unsurunu kıyâs yoluyla genişletebilmek için kurmaktadır. Çünkü kıyâs işleminin dayandığı illetin munâsib bir vasıf olması, yani normun amacını gerçekleştirebilir nitelikte olması gerekmektedir. Hikmetle ta'lîli geçerli sayan azınlık görüş de dâhil, klasik usûl doktrini, ilişkiyi tersinden alarak, gerekçe ya da amaç ortadan kalktığına normun da geçersiz hâle düşeceği ilkesini, nassa dayalı normlar bakımından tasavvur dahi etmemektedir. Bu telakki tarzı, Irak hanefî usûl eğiliminin nassa bildirilen hükmün ta'lîle muhtaç olmadığı ve ta'lîle, ancak bir kıyâs işleminde fer'i hükmün kapsamına dâhil etmek için gerek duyulacağı yolundaki görüşünde en net hâliyle açığa çıkmaktadır. Hikmetle ta'lîl de, kıyâs işlemindeki asla ait hükmün başka meselelere aktarılması bağlamında tartışılmakta olup, amaç tespit edildikten sonra ona dayanarak aslın hükmünün geçersiz kılınabileceğine dair bir görüş savunulmamaktadır. Nitekim usûlcülerin çoğunluğu hikmetle ta'lîle, hikmet zâhir ve munzabit bir vasıf olmadığı ve bu sebeple normun biçimsel yapısının korunmasına imkân vermediği gerekçesiyle karşı çıkmaktadır; bk. Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/139, 140-141; Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 2/615-617; Fahrüddin Muhammed b. Umer b. el-Huseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh* (Beirut Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 2/327-344, 2/388-393; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/203-205, 337; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh fi halli ğavâmidî't-Tenkîh*, 2/154-155; İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/160. Hikmetle ta'lîl hakkında ayrıca bk. İbrahim Özdemir, "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2018), 753-775.

kastetmediği yolundaki tespit⁸³ de kendi içinde tutarlı görünmemektedir. Kabul etmek gerekir ki, sözü edilen tespit, nasslara dayalı normların geçerlilik koşulları hakkında sahâbenin hakkı olan bir değerlendirme/yorum tarzının ve uygulanması onlara meşru olan bir 'normu geçersiz kılma yönteminin' başka nesillerin yetkisinde olmadığını söylemek anlamına gelmektedir. Yine bu tespit, ilgili âyetin delâletine dayandırdığı hâlde, el-Mâturîdî'nin, söz konusu yöntemi, yalnızca sahâbe dönemindeki bir uygulamaya özel ve onunla sınırlı olarak çıkarsadığını iddia etmek demektir. Aksine, el-Mâturîdî'nin benimsediği üslup, tafsilî bir delilden genel bir usûl kuralı çıkarsadığını kuşkuya yer vermeyecek biçimde desteklemektedir. Yapılan yorum, el-Mâturîdî adına aşırı apolojik ve ilgili tabiri anlamsızlaştırıcı bir nitelik taşımakta; aslında, tersinden, günümüzdeki modernist eğilimin, ictihâdla nesh tabirine, klasik usûlün temel ilkeleri ile çatıştığı hâlde, kendi amacı doğrultusunda aşırı bir işlev yüklemesine benzer bir tutumu ima etmektedir. İctihâdla neshin cevâzına ilişkin görüşün usûlün klasik doktrini karşısında savunulamaz oluşu ve modern dönemde kimi araştırmacılarca yeni bir inşâa tâbi tutulmuş olması, ki bu araştırmacıların büyük çoğunluğunun İslâm hukuk biliminin ne genel teorisi ne de dogmatığı alanında uzmanlıkları bulunmaktadır, el-Mâturîdî'nin görüşünü açıklarken başvurduğu açık ifadeleri onun kastetmediği biçimde yorumlamaya yol açmamalıdır.

Sonuç

İslâm hukukunun klasik teorisi şer'îlik ilkesi üzerine kurulmuştur. Bu, hukuk normlarının geçerliliği bakımından esas alınacak ölçütü de belirlemektedir. İslâm hukuk biliminde normların geçerliliğine ilişkin değerlendirmenin aksiyolojik ya da maddî değil, biçimsel nitelikli olmasından ötürü, bir normun âdil ya da etkili olması, onu geçerli saymak için yeterli görülmemektedir. Geçerlilik, İslâm hukuk biliminde de Batı hukuk düşüncesindeki pozitivist eğilimin savunduğu teoriye benzer tarzda, bir yetki ve usûl sorunu olarak kavranmaktadır. Hukuk normlarına dönük geçersizlik değerlendirmesi de aynı ilkeye tâbi olmakla birlikte, klasik doktrinindeki azınlık bir görüş, İslâm hukuk düzeninin bir bütün olarak etkililiğini yitirmesini, tek tek normlar bakımından da geçersizlik sebebi saymaktadır. Azınlık görüşün, bir normun geçerliliğini devam ettirmesini hukuk düzeninin bir bütün olarak etkililiği koşuluna bağlayan pozitivist teoriyle mukayese edilebilir nitelikte olduğu belirtilmelidir.

İslâm hukuk biliminin klasik doktrininde bir normun geçersizliğini belirlemede etkililiği ölçü alan görüş ise, daha önce dile getirilmiş olmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla, ilk defa el-Mâturîdî tarafından bir teori olarak kurgulanmıştır. el-Mâturîdî, bir normun metrûkiyet (terk) sebebiyle geçersiz hâle geleceğini kabul etmektedir. O, normun geçersizliği kavramını, İslâm hukuk biliminin klasik doktrininde normların geçersizliğini belirtmek üzere başvurulan nesh terimi ile ifade etmektedir. Neshin çeşitli gerçekleşme biçimleri olduğundan söz eden el-Mâturîdî'nin, bir normun metrûk hâle düşmesinden ötürü geçersiz (mensûh) sayılmasına da aynı tasnif içinde yer verdiği anlaşılmaktadır.

el-Mâturîdî'nin teorisinde normların geçerliliklerini yitirmelerine yol açan bir sebep olarak metrûkiyet, mutlak olmayıp, belli koşullara bağlanmıştır. Onun açıklamalarından, metrûkiyet sebebiyle geçersizliğe karar verebilmek için, a. normun geçersiz (mensûh) kılındığına dair Kitâb ve Sünnet'te bir beyânın bulunmamasını, b. normla sevk edilme amacı arasındaki ilişkinin akıl yoluyla kavranabilir (ma'kûl) nitelikte olmasını, c. insanların norma uymayı ya da onu uygulamayı

⁸³ Okur, "Mâturîdî'ye Nispet Edilen "İctihâdî Nesh" Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", 544. Ayrıca bk. Kahraman, "İlmâm Mâturîdî'de İctihâdla Nesh ve Maslahatı Nassa Tercih Meselesi (Hırsızlık ve Yol Kesme Cezaları Örneğinde)", 552-553, 558.

(amel) terk etme hususunda ittifak (icmâ) etmiş olmalarını, d. normun toplumsal ilişki bağlamı sınırlı bir konuyu düzenliyor (hukm urf: belli bir toplumsal uygulamaya ilişkin) olmasını ve e. normun sevk edilme amacının zamanla ortadan kalkmış olmasını bir arada bulunması gereken koşullar olarak aradığı anlaşılmaktadır.

el-Mâturîdî'de metrûkiyet, normun etkililiğini yitirmesi anlamındadır. Normun etkililiğini yitirmesi, toplumda artık o norma uyma gereğinin duyulmaması ya da norma ilişkin uygulamanın tamamen terk edilmesi demektir. el-Mâturîdî, normun uygulanmasına dönük terk eylemini 'insanlar'a nispet etmekte ve insanların terk hususunda görüş birliği (icmâ) içinde olmalarını bir koşul olarak ileri sürmektedir. 'İnsanların görüş birliği' ile İslâm hukuk biliminin klasik doktrininde yerleşik icmâ yönteminden farklı bir uzlaşmanın kastedildiği anlaşılmaktadır. Zira insanların normu uygulamayı toplum hâlinde ve bir bütün olarak terk etmeleri, iradî değil, olgusaldır. Diğer bir deyişle, normun öngörülen koşullar gerçekleştiğinde metrûkiyet sebebiyle geçersiz sayılması, olgusal olanı ölçüt almak demektir ki, o da etkililik kavramıyla örtüşmektedir. Bu itibarla el-Mâturîdî'nin metrûkiyet görüşü, normun geçerliliğini yitirmemesi için minimum etkililiğini koşul olarak arayan pozitivist teori ile karşılaştırılabilir görünmektedir.

el-Mâturîdî'nin metrûkiyet sebebiyle nesh ve ictihâdla nesh tabirlerini, neshin farklı gerçekleşme biçimlerini belirtmek amacıyla kullandığı sonucuna ulaşılmıştır. Metrûkiyet sebebiyle nesh, açıkladığımız üzere, geçersizliğin normun etkililiğini yitirmesine bağlı bir gerçekleşme biçimidir. Metrûkiyet hâlinde norm, toplumsal ilişki bağlamı ortadan kalktığı için, artık fiilen hiçbir somut olaya tatbik edilmemektedir. İctihâdla nesh ise, normun geçersizliğine, ilgili normun toplumsal ilişki bağlamı olgusal olarak mevcut olduğu ve uygulanmasına fiilen imkân bulunduğu hâlde, sevk edilme amacının ortadan kalkmış olması gözetilerek, iradî bir tercihle karar verme anlamındadır.

el-Mâturîdî'nin metrûkiyet sebebiyle geçersizlik kavramını nesh terimiyle karşılaması, kanımızca, ilgili normun bir daha geçerlilik kazanamayacağına dair bir ima barındırmaktadır. Esasen metrûkiyet sebebiyle geçersizliğe, gerekçesi aklen kavranabilir her bir normun değil, yalnızca toplumsal ilişki bağlamı sınırlı olayları konu edinen normların düşebileceği koşulu da yaptığımız tespiti desteklemektedir.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414/1994.
- Acar, Abdullah. "İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet ve Adalet Anlayışları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 277-312.
- Akpınar, Muhammet Raşit. "Mâtürîdî'nin İctihâdî Nesih Kavramı Üzerine Türkiye'de Yapılmış Çalışmalar". *Мотуридийлик таълимоти ва ҳозирги замон (The Maturidiyya Teaching and The Present)*. 187-192. Tashkent: "Ўзбекистон халқаро ислом академияси" нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2021.
- Alper, Hülya. *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1400-1401/1980-1981.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye (İbnu'l-Humâm'ın Fethu'l-kadîr'i ve Sa'dî Çelebî'nin haşiyesi ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Burhânuşşerîa el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. A. S. el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. M. S. Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî ve Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1412/1992.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İshâ. *Te'sîsu'n-nazar (el-Kerhî'nin Usûl'ü ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426-1427/2006.
- Desûkî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir (eş-Şerhu'l-kebir ve Muhammed Uleyş'in Takrîrâtı ile birlikte)*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Alî el-Fârisî, el-Hasen b. Abdilğaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Bedruddîn Kahvecî ve Beşîr Cuveycâtî. 6+1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sunen*. thk. Şuayb Arnaût ve M. Kâmil Karabelelî. 7 Cilt. Dimâşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Azîz ve mâ fih mine'l-farâid ve's-sunen*. thk. Muhammed b. Sâlih el-Mudeyfir. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1418/1997.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. M. A. Ahmed 'Ata. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. et-Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed. *Ma'rifetu'l-huceci's-şer'iyye*. thk. Abdulkâdir b. Yâsîn b. Nâsır el-Hatîb. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1420/2000.
- Ensârî, Abdulâlî Muhammed b. Nizâmiddîn. *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Musellemi's-subût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Gedikli, Fikret. "İctihad ile Nesh'in İmkânına Dair". *EKEV Akademi Dergisi* 84 (2020), 263-290.
- Gözler, Kemal. *Hukukun Genel Teorisine Giriş: Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2023.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. A. Zekî Hammâd. 2 Cilt. Kahire/Riyad: Sidratu'l-Muntehâ ve Dâru'l-Mimân, ts.
- Hafızoğulları, Zeki. *Ceza Normu: Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*. Ankara: US-A Yayıncılık, 1996.
- Hamîdullâh, Muhammed. *Mecmû'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râside*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407/1987.
- Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Nesru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-urf (Mecmûatu rasâili İbn Âbidîn içinde)*. 2 Cilt. 2/114-147. İstanbul: Der Saâde, 1907.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307/1889.
- İbn Emîri'l-Hâcc, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Ferhûn, Burhânuddîn Ebu'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsiddîn Ebî Abdillâh Muhammed. *Tebşîratu'l-hukkâm fî usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr (el-İsâl fi'l-Muhallâ bi'l-Âsâr (11-12) ile birlikte)*. thk. A. Suleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424-1425/2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dimaşkî. *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-ser'iyye*. Kahire: el-Muessesetu'l-Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Nesr, 1380/1961.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dimaşkî. *İ'lâmu'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğni alâ Muhtasari'l-Hirakî (eş-Şerhu'l-kebîr ile birlikte)*. 12+2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.
- İbnu'l-Bezzâz el-Kerderî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb. *el-Câmiu'l-vecîz (el-Fetâva'l-Bezzâziyye) (el-Fetâva'l-Hindiyeye'nin 4.-6. ciltlerinin hâmişinde)*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1411/1991.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr (Kâdîzâde'nin Netâicu'l-efkâr fî keşfi'r-umûz ve'l-esrâr adlı tekmilesi, el-Bâbertî'nin el-Înâye'si ve Sa'dî Çelebî'nin Hâşiye'si ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnu'l-Munzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-Evsat mine's-sunen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. thk. Yâsir b. Kemâl vd. 15 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1431/2010.
- Kahraman, Abdullah. "İmâm Mâtürîdî'de İctihâdla Nesih ve Maslahatı Nassa Tercih Meselesi (Hırsızlık ve Yol Kesme Cezaları Örneğinde)". *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 549-559. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-îmâm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. A. Ahmed Abdulmevcûd-A. Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Mekke/Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1416/1995.
- Karakuş, Abdulkadir. "İmâm Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 83-113. <https://doi.org/10.17120/omuifd.459182>
- Karaoğlan, Arslan. "Mâtürîdî'ye Göre Nesih Problematigi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 73-111. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.616976>
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kelsen, Hans. "The Pure Theory of Law and Analytical Jurisprudence". *What is Justice? Justice, Law, and Politics in The Mirror of Science (Collected Essays)*. 266-287. New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd. Union, 2000.
- Kelsen, Hans. "Why Should The Law Be Obeyed?". *What is Justice? Justice, Law, and Politics in The Mirror of Science (Collected Essays)*. 257-265. New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd. Union, 2000.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. Cambridge: Harvard University Press, 1949.
- Kelsen, Hans. *Pure Theory of Law*. çev. Max Knight. New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd. Union, 2005.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 13-50.
- Kurlânî, Celâluddîn Hârezmî. *el-Kifâye ale'l-Hidâye (el-Bâbertî'nin el-Înâye'si, Sa'dî Çelebî'nin Hâşiye'si, İbnu'l-Humâm'ın Fethu'l-kadîr'i ve Kâdîzâde'nin Netâicu'l-efkâr'ı ile birlikte)*. 9 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Meymeniyye, 1319.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî vd. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013.

- Kutlu, Sönmez. "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-*. 549-575. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbun fi usûli'l-fikh*. thk. Abdulmecid Türki. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Macit, Yüksel. "İmâm Matürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükmün İctihat İle Neshi". *Hikmet Yurdu (İmâm Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı)* 4 (2009), 127-135.
- Ezdî, Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'* (*Abdurazzâk'ın el-Musannef'inin 10. ve 11. ciltlerinde*). thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Gujart: el-Meclisu'l-İlmî, 1403/1983.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. 17+1 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü Ehl-i's-Sunne)*. thk. *Mecdî Bâslûm*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. A. M. Muavvad-A. A. Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. A. M. Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *Maâni'l-Kur'ân*. thk. M. Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1408-1410/1988-1989.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi Kitâbillâhi azze ve celle ve'htilâfi'l-ulemâi fi zâlik*. thk. Suleymân b. İbrâhîm b. Abdillâh el-Lâhim. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1430/2009.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İctihâdî Nesh' Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış". *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 541-546. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 139-158.
- Özdemir, İbrahim. "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi". *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice K. Arpağuş vd. 525-547. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Özdemir, İbrahim. "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2018), 753-775.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamze b. Şihâbiddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc (eş-Sebrâmellisî ve el-Mağribî er-Reşidî'nin hâşiyeleri ile)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî ve Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1413/1992.
- Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmâil b. Ahmed. *Bahru'l-mezheb*. thk. T. Fethî es-Seyyid. 24 Cilt. Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sadrüşşerîa Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd. *et-Tavdîh fi halli ğavâmidî't-Tenkîh (et-Telvîh ile birlikte)*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1430/2009.
- Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî. *el-Mudevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Semerkandî, Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl (el-Muhtasar)*. thk. Muhammed Zekî Abdalberr. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Sîgnâkî, Husâmuiddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*. thk. F. Seyyid Muhammed Kânit. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1422/2001.
- Solmaz, Bünyamin. "Dine Sosyolojik Bakış Açılarındaki Gelişmeler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 29-54.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.

- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1357/1938.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. A. et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tarâblusî, Alâuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Halîl (ö. 844/1440). *Muînu'l-hukkâm fimâ yetereddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm (İbnu's-Şihne'nin Lisânu'l-hukkâm'ı ile birlikte)*. Mısır: Matbaatu'l-Meymene, 1310.
- Tûfî, Necmuddîn Ebu'r-Rebî' Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *el-Hadisü's-sânî ve's-selâsûn (Mustafâ Zeyd'in el-Maslahâ fi't-teşrîi'l-İslâmî ve Necmuddîn et-Tufî başlıklı eseri ile birlikte)*. thk. Mustafâ Zeyd. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1374/1954.
- Tûfî, Necmuddîn Ebu'r-Rebî' Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu muhtasari'r-Ravda*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1419/1998.
- Türçan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Türçan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Türçan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Türçan, Talip. "Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm Eş-Şâfiî". *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*. 713-725. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*. thk. K. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Maâni'l-Kur'ân ve i'râbu*. thk. A. Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*. thk. M. Edîb Sâlih. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri Ölçeği (KÖYÖ)

4-6 Age Group Qur'an Course Teacher Competencies Scale

Ahmet KOÇ

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi

Istanbul University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Religious Education

İstanbul, Türkiye

ahmetkoc@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6165-4401>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 17.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Koç, Ahmet. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri Ölçeği (KÖYÖ)". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 135-167. <https://doi.org/10.14395/hid.1437421>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

4-6 Age Group Qur'an Course Teacher Competencies Scale

Abstract

Qur'an courses for the 4-6 age group are non-formal religious education institutions that appeal to pre-school children within the Presidency of Religious Affairs scope. In addition, Qur'an course teachers for the 4-6 age group must know the characteristics of preschool children's developmental periods and have sufficient information and professional competence to provide appropriate religious education. Undoubtedly, teachers are the primary element in meeting the goals foreseen by the 4-6 age group Qur'an courses curriculum. Teachers must have field knowledge, general culture, and education-training competencies since they implement and shape the entire educational process. This study was conducted to form a scale with proven validity and reliability that will reveal the competencies required for Qur'an course teachers for the 4-6 age group. In this context, firstly the relevant literature was examined and the theoretical basis was tried to be prepared, then an item pool was created by the researcher and the draft form was finalized in the context of expert opinions. The data collection process was planned to cover all regions of Türkiye, and for this purpose, the Nomenclature of Territorial Units for Statistics (NUTS) was considered. Qur'an course teachers in the 4-6 age group from 25 provinces in 12 regions (Level I) with different socio-economic characteristics participated in the research. Both research applications were conducted in the 2023-2024 academic year with 1080 participants. There were 627 participants in the first application and 453 participants, a different group from the first sample, in the second application.

According to the findings of the exploratory factor analysis (EFA) conducted for the data gathered from the participants in the research's first application, the value in the KMO test was 0.96; Bartlett's test demonstrated that the value of X^2 was significant. To determine the scale's factor count, the scree plot, eigenvalues, and explained variance rates were also considered. Accordingly, it was determined that the items with eigenvalues above one were collected into six factors, and these six factors explained 59.58% of the total variance of the scale. Following the factor analysis, the items' contents were analyzed. The first factor was "education appropriate to student development", the second factor was "application of religious teaching methods", the third factor was "material development and use", the fourth factor was "effective communication", the fifth factor was "classroom management", and the sixth factor was the "ensuring family participation" it was deemed appropriate to name it. In the second stage of the research, confirmatory factor analysis (CFA) was conducted to test the accuracy of the model determined within the scope of EFA. The first values looked at in DFA are $X^2=1789.757$; and degrees of freedom $sd=801$. The fact that the result obtained from dividing X^2 by degrees of freedom is below 3 ($X^2/sd=2.23$) reveals that the model forming the scale structure has a good fit. Following CFA, it was seen that all values were greater than 0.30, and there were 42 items collected in six factors. The model's values fall within acceptable bounds; the values are " $X^2=1789.757$, $sd=801$, $p=0.00$, $X^2/sd=2.23$, $RMSEA=0.05$, $SRMR=0.03$, $CFI=0.91$, $IFI=0.91$, $TLI/NNFI=0.90$, $PGFI=0.74$, and $PNFI=0.74$ ". The data was then subjected to a reliability analysis. The analysis showed that the Cronbach's Alpha coefficients of reliability were 0.95 for the "entire scale" 0.90 for the "education appropriate to student development" factor, 0.92 for the "application of religious teaching methods" factor, and 0.83 for the "material development and use" factor. It was determined as 0.89 for the "effective communication" factor, 0.72 for the "classroom management" factor, and 0.77 for the "ensuring family participation" factor. The reliability analysis results demonstrate that the entire scale and its six factors consist of items with internal consistency and are, therefore, reliable. All of the scale's six factors had a positive and significant relationship, as demonstrated by the correlation study done to determine the level and direction of the relationship between them.

The scale comprises 42 items, with 36 written positively and 6 written negatively, distributed across six factors. The analysis showed that the developed scale gave valid and reliable results to reveal the competencies of Qur'an course teachers in the 4-6 age group. The validity and reliability proven "4-6 Age Group Qur'an Course Teacher Competencies Scale", developed by working with a significant number of participants across the country will serve as a source for field research on the competencies of 4-6 age group Qur'an course teachers. It is thought to pioneer new-scale studies of different dimensions.

Keywords: Religious Education, 4-6 Age Group Qur'an Course, Pre-School Religious Education, Qur'an Course Teacher, Competency, Scale Development.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri Ölçeği (KÖYÖ)

Öz

4-6 yaş grubu Kur'an kursları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bünyesinde okul öncesi dönem çocuklarına hitap eden yaygın din eğitimi kurumlarıdır. 4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretim programının ön gördüğü hedeflere ulaşılabilmesi için en önemli unsur hiç şüphesiz öğretmenlerdir. Zira tüm eğitim sürecini yürüten ve biçimlendiren kişi onlardır. Bu sebeple öğretmenlerin alan bilgisine, genel kültüre ve eğitim-öğretim yeterliklerine sahip olmaları gerekir. Ayrıca 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin okul öncesi dönem çocuklarının gelişim dönemlerine ait özelliklerini bilmeleri ve bu döneme uygun din eğitimi verme konusunda yeterli donanıma ve mesleki

yeterliğe sahip olmaları önem arz etmektedir. Bu çalışma, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisi için gerekli olan yeterlikleri ortaya koyacak, geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçek geliştirmek amacıyla yapılmıştır. Bu kapsamda öncelikle ilgili literatür incelenerek, teorik zemin hazırlanmaya çalışılmış, ardından araştırmacı tarafından madde havuzu oluşturulmuş ve oluşturulan taslak forma uzman görüşleri bağlamında son hali verilmiştir. Uygulama izinlerin alınmasının akabinde ölçeğin birinci ve ikinci deneme uygulamaları yapılmıştır. Veri toplama süreci Türkiye'nin tüm bölgelerini kapsayacak şekilde planlanmış ve bu amaçla İstatistik Bölge Birimleri Sınıflandırması dikkate alınmıştır. Araştırmaya, farklı sosyo-ekonomik özelliklere sahip 12 bölgede (Düzye 1) 25 farklı ilden 4-6 yaş grubundaki Kur'an kursu öğreticileri katılmıştır. Araştırmanın verileri iki farklı gruptan 2023-2024 eğitim-öğretim yılında elde edilmiştir. Buna göre birinci uygulamada 627, ikinci uygulamada 453, toplamda 1080 katılımcı yer almıştır. Elde edilen verilere geçerlik, güvenilirlik ve korelasyon analizleri uygulanmıştır.

Araştırmanın birinci uygulamasında katılımcılardan toplanan veriler için yapılan açımlayıcı faktör analizi (AFA) bulgularına göre KMO testinde değerin 0,96 olduğu; Barlett testi neticesinde X^2 değerinin ise anlamlı olduğu saptanmıştır. Ölçeğin faktör sayısı, yamaç grafiği incelenerek belirlenmiş; aynı zamanda öz değerler ve açıklanan varyans oranları da dikkate alınmıştır. Buna göre özdeğeri 1'i aşan maddelerin altı faktörde gruplandığı ve bu altı faktörün, ölçeğin toplam varyansının %59,58'ini açıkladığı belirlenmiştir. Yapılan faktör analizinin ardından maddelerin içeriklerine bakılarak birinci faktöre "öğrenci gelişimine uygun eğitim", ikinci faktöre "din öğretimi yöntemlerini uygulama", üçüncü faktöre "materyal geliştirme ve kullanma", dördüncü faktöre "etkili iletişim", beşinci faktöre "sınıf yönetimi" ve altıncı faktöre "aile katılımını sağlama" isminin verilmesi uygun görülmüştür. Araştırmanın ikinci aşamasında ise AFA kapsamında belirlenen modelin doğruluğunu test etmek için doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır. DFA'da ilk bakılan değerler olan $X^2=1789,757$; serbestlik derecesi $sd=801$ 'dir. X^2 'nin serbestlik derecesine bölünmesi neticesinde ulaşılan sonucun 3'ün altında olması ($X^2/sd=2,23$) ölçek yapısını oluşturan modelin iyi uyum gösterdiğini ortaya koymaktadır. DFA neticesinde ortaya çıkan tüm değerlerin 0,30'dan büyük olduğu ve altı faktörde toplandığı, ölçeğin toplamda 42 madde içerdiği belirlenmiştir. Modele ait değerlerin kabul edilebilir limitlerde bulunduğu, değerlerin " $X^2=1789,757$, $sd=801$, $p=0,00$, $X^2/sd=2,23$, RMSEA=0,05, SRMR=0,03, CFI=0,91, IFI=0,91, TLI/NNFI=0,90, PGFI=0,74 ve PNFI=0,74" şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Ardından verilerin güvenilirlik analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda Cronbach'ın Alfa güvenilirlik katsayıları "ölçeğin tamamı" için 0,95, "öğrenci gelişimine uygun eğitim" faktörü için 0,90, "din öğretimi yöntemlerini uygulama" faktörü için 0,92, "materyal geliştirme ve kullanma" faktörü için 0,83, "etkili iletişim" faktörü için 0,89, "sınıf yönetimi" faktörü için 0,72 ve "aile katılımını sağlama" faktörü için 0,77 olarak saptanmıştır. Güvenirlik analizinin bu sonuçları ölçeğin tamamının ve altı faktörünün iç tutarlılığa sahip maddelerden oluştuğunu, dolayısıyla güvenilir olduğunu göstermektedir. Ölçeğin 6 faktörü arasındaki ilişkinin yönünü ve düzeyini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen korelasyon analizi sonuçlarına göre, ölçekte yer alan tüm faktörler arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir.

Ölçek, 6 faktöre dağılmış durumdaki 36'sı olumlu, 6'sı olumsuz olarak yazılmış toplam 42 maddeden oluşmaktadır. Katılımcıların yeterlik düzeyleri ölçekteki maddelerin her biri için "Hiç yapamam"(1), "Yapamam"(2), "Biraz yapabilirim"(3), "Yapabilirim"(4), "Rahatlıkla yapabilirim"(5) şeklindeki 5'li Likert tipi derecelendirme içinden seçilerek tespit edilmiştir. Yapılan analizler neticesinde geliştirilen ölçeğin 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterliklerini ortaya koymak için geçerli ve güvenilir sonuçlar verdiği tespit edilmiştir. Tüm ülke genelinde önemli sayıda bir katılımcı grubuyla çalışılarak geliştirilen geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri Ölçeği (KÖYÖ)"nün hem 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterlikleri konusundaki alan araştırmalarına kaynaklık teşkil edeceği hem de farklı boyutlardan oluşan yeni ölçek çalışmalarına öncülük yapacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu, Okul Öncesi Dönem Din Eğitimi, Kur'an Kursu Öğreticisi, Yeterlik, Ölçek Geliştirme.

Giriş

Erken çocukluk içinde bulunan 4-6 yaş dönemi, çocuğun bedensel, zihinsel ve sosyal gelişimi bakımından olduğu kadar dini ve ahlaki gelişimi bakımından da büyük önem taşır. Zira erken çocukluk döneminden başlayarak çocukta dini anlamda büyük bir hazırlık olduğu, çocuğun dine karşı doğal bir yönelim içinde bulunduğu ve dört yaşının da dini hayata ilginin altın yaşı olduğu ifade edilmektedir.¹ Dolayısıyla bu dönem doğru biçimde değerlendirildiği takdirde çocuğun dini gelişimi sağlam bir zemine oturacak ve manevi hayatının geri kalanını da bu temel üzerine inşa edecektir. 2011 senesinde Kur'an kurslarına yaş sınırlaması getiren düzenlemenin sona erdirilmesiyle, yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürüten Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) gelen

¹ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 36.

talepler üzerine çocukların yaşlarına ve seviyelerine uygun din eğitimi alabilmeleri amacıyla “Kur’an kursları okul öncesi din eğitimi” projesini başlatmıştır.² 2013-2014 eğitim ve öğretim senesinde on ilde yapılan ön uygulamanın ardından³ 2014-2015 eğitim ve öğretim yılında tüm Türkiye’de 4-6 yaş grubu Kur’an kursları açılmıştır.

4-6 yaş grubu Kur’an kursları ile “okul öncesi dönem çocuklarının kendi seviyelerinde sevgi, saygı, yardımlaşma, iyilik, adalet, sorumluluk, doğruluk ve sabır gibi temel değerleri tanımaları, iyi ahlaki özelliklere sahip olmaları, dinimizin temel kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’i ses ve şekil olarak kendi seviyelerinde tanımaları, gerçekleştirilen etkinliklerle bilişsel, sosyal-duygusal, motor, dil, öz bakım gelişim alanlarında desteklenmeleri” hedeflenmektedir.⁴ 4-6 yaş grubu Kur’an kursları öğretim programının ön gördüğü bu hedeflere ulaşılabilmesi için en önemli unsur hiç şüphesiz öğreticilerdir. Zira tüm eğitim sürecini yürüten ve biçimlendiren kişi onlardır. Bu sebeple öğreticilerin alan bilgisine ve genel kültüre sahip olmaları, eğitim-öğretim metotlarında yeterliklerinin de yüksek olması gerekir. Buna göre öğretici hem alanına hâkim olmalı hem bu hakimiyeti öğrencilerin hayatıyla bütünleştirerek işlevsel yapmalı hem de kullanılabilir hale gelmiş olan bilgiyi öğretebilecek mesleki yeterliğe sahip olmalıdır.⁵

4-6 yaş grubu Kur’an kurslarında yapılan eğitim ve öğretim faaliyeti içinde din eğitim-öğretimi de bulunduğundan, bu kurslarda sunulan eğitimin yapısı, diğer öğretmenliklere ait yeterliklerden ve hatta okul öncesi öğretmenliğe ait bilgi ve becerilerden daha fazlasını gerektirmektedir. Çünkü 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğreticisi bir yandan okul öncesi öğretmeni gibi çok yönlü etkinliklerle çocuğun gelişimine katkı sağlamaya çalışırken, diğer yandan çocuğun gelişim özelliklerine uygun din eğitimi vermenin çabası içindedir.⁶ Buna göre 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğreticisi okul öncesi öğretmenin yerine getirmekle yükümlü olduğu eğitim-öğretim ile ilgili sorumluluklara ilaveten çocuklara temel İslami değerleri, Kur’an-ı Kerim’i ve dini kavramları tanıtip öğretmekle de sorumludur. Bu yönüyle 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğreticisinin okul öncesi öğretmenine göre ileri düzeyde ve daha farklı yeterliklere sahip olması gerektiği söylenebilir.

Bu çalışma, 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğreticisi için gerekli olan yeterlikleri ortaya koyacak, geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçek geliştirmek amacıyla yapılmıştır. 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğreticilerinin yeterlikleri önemli bir inceleme konusu olup bu konuda nicel ve nitel bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçek henüz geliştirilmemiştir. Bu araştırma, bundan önceki çalışmalardan ilham alarak kendisinden sonraki çalışmalara temel oluşturacak bir ölçek geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu çalışmanın erken çocukluk döneminde uygulanan dini içerikli eğitim ve öğretim faaliyetlerine katkı sağlayacağı ve gelecekte yürütülecek alan araştırmalarına da kaynaklık teşkil edeceği düşünülmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğretici yeterliklerini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada, kavramsal çerçeve bölümü, ele alınan konu ile öğretici yeterliklerinin kesiştiği noktaları ortaya koyacak şekilde tasarlanmıştır. Bu bağlamda okul öncesi eğitim, okul öncesi dönem din eğitimi

² 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun’da değişiklik yapan 653 sayılı Kanun Hükmünde Kararname, *Resmî Gazete* 28057 (17.09.2011), md. 11.

³ DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, “2013 Yılı İdare Faaliyet Raporu”, 49.

⁴ DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Öğretim Programı* (Ankara, 2022), 4.

⁵ Muhammet Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur’an Kursu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 218.

⁶ Salih Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 216.

ve 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterlikleri başlıkları altında sunulan bilgilerden hareketle ölçek maddeleri ve faktörleri için teorik bir zemin hazırlanmaya çalışılmıştır.

1.1. Okul Öncesi Eğitim

Erken çocukluk dönemi içinde bulunan okul öncesi dönem, sosyal ve ahlaki değerlerin aktarıldığı, temel bilgi ve becerilerden pek çoğunun elde edildiği ve çocuğun istikbalinin önemli ölçüde şekillendiği bir dönemdir. Çocuk kendisini gelecekteki yaşamına hazırlayıcı bilgi, beceri ve davranışların büyük bir bölümünü bu dönemde öğrenmekte olup, bu öğrenmeler karakter yapısının oluşması ile inanç ve değer yargılarının şekillenmesinde oldukça etkili olmaktadır.⁷ Dolayısıyla okul öncesi dönemde çocuklara gelişimlerine uygun eğitim verilmesi, temel yeteneklerin geliştirilmesi, öğrenme alışkanlıklarının oluşturulması, sosyal ve duygusal gelişimin desteklenmesi, dil becerilerinin güçlenmesi, özsaygı ve güvenin oluşturulması, yaratıcılık ve problem çözme yeteneklerinin geliştirilmesi ve toplumsal değerlerin kazandırılması açısından büyük önem taşır. Nitekim Milli Eğitim Bakanlığı'nın (MEB) okul öncesi öğretmenleri için belirlemiş olduğu özel alan yeterlikleri arasında “çocukların gelişim alanlarını destekleyecek şekilde eğitim sürecini planlama ve eğitim ortamını hazırlama” bulunmaktadır. MEB bunun kapsamını “çocuğun psikomotor, sosyal-duygusal, dil, bilişsel alan ve öz bakım becerilerinin gelişimini en üst düzeye çıkaracak beceriler” şeklinde açıklamaktadır.⁸ Buna göre okul öncesi dönem çocuklarına eğitim veren 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisinin yeterlik alanlarından birinin “öğrenci gelişimine uygun eğitim” olması gerektiği söylenebilir.

Okul öncesi dönem çocukları genellikle çok enerjik ve meraklıdırlar. Bununla birlikte sınıf ortamında dikkat süreleri ise kısa olabilir. Okul öncesi öğretmenlerinin kullandığı sınıf yöntemleri, çocukların öğrenme deneyimlerini ve sonuçlarını şekillendirmede kritik bir rol oynar. İyi bir sınıf yönetimi, sınıf içinde düzeni sağlar, öğrencilerin öğrenmelerini destekler ve olumlu bir öğrenme ortamı oluşturur.⁹ Böylece öğretmenler ilgi çekici etkinlikleri planlayabilir ve öğrencilerin ilgisini canlı tutarak öğrenme fırsatlarını en üst düzeye çıkarabilir. Bu da öğrenci katılımının, merakın ve öğrenmeye karşı olumlu bir tutumun artmasına yol açabilir. Okul öncesi dönemdeki iyi sınıf yöntemi, çocukların genel gelişimine, akademik hazırlığına, sosyal-duygusal becerilerine ve yaşam boyu öğrenme yolculuğuna zemin hazırlamak açısından çok önemlidir. Dolayısıyla 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisinin yeterlik alanlarından birinin “sınıf yönetimi” olması gerektiği söylenebilir.

Okul öncesi eğitimde öne çıkan bir diğer konu aile katılımının sağlanmasıdır. Bu dönemdeki eğitim sürecinde aile katılımı, çocuk gelişiminin desteklenmesi, ebeveyn-çocuk ilişkilerinin güçlendirilmesi, öğrenmede devamlılığın sağlanması, okula karşı olumlu tutumun teşvik edilmesi ve çok yönlü gelişimin desteklenmesi açısından oldukça önemlidir.¹⁰ Bu faydalar, aile katılımının çocuklar için olumlu ve zenginleştirici bir erken çocukluk eğitimi deneyimi oluşturmadaki oynadığı kritik rolü vurgulamaktadır. Nitekim Millî Eğitim Bakanlığı'nın okul öncesi öğretmenleri için belirlemiş olduğu özel alan yeterlikleri arasında “ailelerle iletişim, aile katılımını sağlama ve aile eğitimi” bulunmaktadır. MEB bunun kapsamını “aile ile iletişim kurabilme, aile katılımını sağlayabilme ve aile etkinliklerini yürütebilme” şeklindeki uygulamalar olarak açıklamaktadır.¹¹

⁷ Mustafa Köylü, “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 137.

⁸ M.E.B, *Okul Öncesi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri* (Ankara, 2017), 108.

⁹ Münire Erden, *Sınıf Yönetimi* (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2018), 20.

¹⁰ Hatice Poyraz-Hale Dere, *Okul Öncesi Eğitiminin İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 100.

¹¹ M.E.B, *Okul Öncesi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri*, 111.

Buna göre 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisinin yeterlik alanlarından birinin "aile katılımını sağlama" olması gerektiği söylenebilir.

Okul öncesi eğitimde sağlıklı ve olumlu iletişim; ilişkiler kurmak, bireysel ihtiyaçları anlamak, dil ve sosyal becerileri teşvik etmek, bilişsel gelişimi desteklemek, öğrenme deneyimlerini kolaylaştırmak, ebeveyn katılımını teşvik etmek, olumlu bir öğrenme ortamı yaratmak, endişeleri gidermek ve yaşam boyu öğrenme becerilerini teşvik etmek için gereklidir. Özellikle etkili iletişimin çocuğun okula uyum sağlamasına ve aidiyet geliştirmesine, öğretmene güven duymasına ve onu rol model almasına, ayrıca kendi iletişim becerilerini de yapılandırmasına katkı sağladığı belirtilmektedir.¹² Nitekim Millî Eğitim Bakanlığı'nın okul öncesi öğretmenleri için belirlemiş olduğu özel alan yeterlikleri arasında kapsamını "etkin dinleme, empati kurma, kendini ifade etme ve bilişim teknolojilerini kullanabilme yoluyla etkili iletişim kurabilme becerileri" olarak açıkladığı iletişim de bulunmaktadır.¹³ Buna göre 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisinin yeterlik alanlarından birinin "etkili iletişim" olması gerektiği söylenebilir. Çünkü okul öncesi din eğitiminde güvene dayalı ilişkiler oluşturmak, dini kavramları açıklamak, ahlaki gelişimi teşvik etmek, soruları cevaplamak ve kaygıları gidermek için etkili iletişim önemli bir rol üstlenir.

1.2. Okul Öncesi Dönem Din Eğitimi

Çocuğun gelişim sürecinde dini gelişim ile psikomotor, sosyal-duygusal, dil, bilişsel alan ve öz bakım şeklindeki diğer gelişim alanları arasında etkileşim bulunur. Çocuğun farklı gelişim alanları desteklenirken, dini gelişimine ilgisiz kalınması ve hatta ihmal edilmesi gelişimin bütün olarak tamamlanmasını engelleyecektir. Çünkü okul öncesi dönemde çocukların edindiği alışkanlıklar, tutumlar, davranışlar ve beceriler onların sonraki yaşamlarında etkili olur. Bu bağlamda okul öncesi dönemde yapılacak doğru ve nitelikli din eğitimi, çocukta sağlıklı din duygusunun gelişimini destekler. Aksi durumda ise yanlış ve baskıcı eğitimin sonucunda çocuktaki din duygusu körelebilir ve bireyin dinden uzaklaşmasına sebep olunabilir.¹⁴ Okul öncesi dönemde yapılan din eğitiminde çocuğun hislerine ve gönlüne hitap edilmesi önemlidir. Keza bu dönem sevgi, korku, güven, bağlılık gibi duyguların deneyimler aracılığıyla kişiliğe yerleştiği; bilgiden ziyade alışkanlıkların ve tutumların önem arz ettiği bir dönemdir.¹⁵ Dolayısıyla okul öncesi dönem din eğitiminin de çocuğun dini gelişimine temel oluşturacak hisleri ortaya çıkaracak "özellikle olması gerekir.

Okul öncesi dönemde verilecek din eğitiminin temel ilkeleri; sevgi temelli bir yaklaşıma dayalı olması,¹⁶ doğru Allah tasavvurunun verilmesi,¹⁷ dini yaşantı anlamında doğru model olunması,¹⁸ çocuğun manevi gelişiminin ve duygusal özelliklerinin dikkate alınması,¹⁹ doğrudan değil dolaylı dini eğitim verilmesi²⁰ şeklinde sıralanabilir. Çocuğun dini gelişiminin temellerinin atıldığı bir dönem olan okul öncesi dönemdeki din eğitiminin amacı, İslam dinine ait bütün ibadet ve uygulamaların kendisine aktarılması olmayıp, çocuğun zihin dünyasında dinin temel konuları ile ilgili olumlu bir fikir yapısı oluşturarak yetişkinlik dönemine zemin hazırlayacak dini gelişimini

¹² Neslihan Güney Karaman, "İletişim Çağında İletişimsizlik", *Eğitimde İletişim*, ed. Yücel Yazgan (Ankara: Eğiten Kitap, 2018), 199.

¹³ M.E.B, *Okul Öncesi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri*, 112.

¹⁴ Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", 137.

¹⁵ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, 81.

¹⁶ Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 183.

¹⁷ Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 85-111.

¹⁸ Esan Gül, *Çocuğun Dini Eğitimi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2016), 17.

¹⁹ Esra Türk, "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 148.

²⁰ Mustafa Tavukçuoğlu, "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 59.

desteklemektir.²¹ Buna göre 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisinin yeterlik alanlarından bir diğerinin "din öğretimi yöntemlerini uygulama" olması gerektiği söylenebilir.

Bu dönemdeki çocukların somut işlemler döneminde oldukları için soyut bilgileri kavramakta zorlanmaları doğaldır. Çocuklar, kendilerine öğretilmek istenenleri somutlaştırma yoluna giderler ve bildiklerinden yola çıkarak anlamaya çalışırlar. Bu yüzden din eğitiminde de çocuğun dünyasından örnekler vermek ve konuyu somutlaştırmak, kolay ve kalıcı öğrenmelerin oluşmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda dini bilgi çocuğun anlayacağı biçimde ve gerektiği kadar verilmeli,²² eğitim ve öğretim ortamı ise dini değerleri temsil edecek, çağrıştıracak ve dini kavramları sembollerle göstererek anlatacak şekilde düzenlenmelidir.²³ Buna göre 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisinin bir diğer yeterlik alanının "materyal geliştirme ve kullanma" olması gerektiği söylenebilir. Çünkü okul öncesi eğitimde büyük öneme sahip olan eğitim materyalleri, bu dönemde henüz soyut kavramları anlama konusunda zorluk çeken çocuklar için büyük katkı sağlayacaktır.

1.3. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri

DİB bünyesinde hafızlık, ihtiyaç odaklı, gençliğe yönelik, işitme engellilere yönelik, yaz dönemi, 7-10 yaş grubu, 4-6 yaş grubu gibi birbirinden farklı özelliklerde dini eğitim ve Kur'an öğretimi yapılan kurslar bulunmaktadır.²⁴ Bu kursların ortaya çıkış sebepleri, eğitim verdikleri sınıf ortamları, idari yapıları ve öğretmenlerinin yeterlikleri birbirinden farklılaşmaktadır. Bu kurslarda görev yapan öğretmenlerinin yeterlikleri genel anlamda değerlendirildiğinde öğretim sürecini verimli olarak gerçekleştirebilmesi için "alan bilgisi, eğitim-öğretim bilgi ve becerisi ile genel kültür bilgisi" şeklinde sınıflandırılan üç temel alandaki yeterlikleri taşıması, mesleğinin ve görevinin getirdiği bir zorunluluk olarak değerlendirilmektedir.²⁵ Buna göre öğreticinin hem alanını iyi bilmesi hem de bu bilgiyi öğrencilerin hayatıyla bütünleştirerek onu öğretebilecek mesleki yeterliğe sahip olması önem arz etmektedir.²⁶ 4-6 yaş grubu Kur'an kursları ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bünyesinde okul öncesi dönem çocuklarına hitap eden yaygın din eğitimi kurumlarıdır. 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretim programında bu kurslarda çalışan öğretmenlerin, genel anlamda bir Kur'an kursu öğreticisinde bulunması gereken temel ve özel yeterliklere ilaveten şu yeterlikleri de sağlaması gerektiği ifade edilmektedir:

4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretim programının temel amaç ve ilkelerini bilir. Erken çocukluk dönemi gelişim özelliklerini bilir. Çocukla etkili iletişim kurma becerisine sahiptir. 4-6 yaş grubu çocuklara din ve değerler eğitimi verirken hangi yöntem ve teknikleri kullanacağını bilir. Uygulanan öğretim programına uygun günlük ve haftalık plan hazırlama becerisine sahiptir. Eğitim ortamını yaş grubunun özelliklerini göz önünde bulundurarak düzenler. Programın temel ilkeleri çerçevesinde etkinlikler hazırlayıp uygular. Çocukların hazırbulunuşluk düzeyini göz önünde bulundurarak hangi etkinliği uygulayacağını belirler. Program içeriğine uygun materyal geliştirme becerisine sahiptir. İhtiyaç halinde aile katılımından faydalanır. Gerektiği takdirde veli, diğer öğretmenler ve görev aldığı kurum ile iş birliğine açıktır. Belirli periyotlar halinde meslektaşları ile tecrübe

²¹ Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, 177.

²² Ahmet Koç, "Okul Öncesi Dönemde Ailede Din Eğitimi", *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 5.

²³ Tavukçuoğlu, "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", 59.

²⁴ DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kur'an Kursları Öğretim Programları" (11 Kasım 2021).

²⁵ Süleyman Akyürek, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/18 (2005), 183.

²⁶ Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, 218.

paylaşımında bulunur. Çocukların bireysel farklılıklarını dikkate alarak onların aktif öğrenmelerini destekler.²⁷

Burada ifade edilen yeterliklere göre 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisinin bu dönem çocukları için yapacağı din eğitiminin sağlıklı olması, çocukların gelişim dönemlerine göre özelliklerini, ilgilerini, yeteneklerini, kişilik yapılarını, farklı gelişim evrelerindeki ihtiyaçlarını ve ailelerinin sosyo-ekonomik özelliklerini bilmesi ile mümkün olabilir. Ancak bu durumda öğretmenler çocukların özelliklerine ve ihtiyaçlarına uygun olabilecek bilgileri, eğitim-öğretim etkinliklerini, yöntem ve teknikleri belirleyebilirler.²⁸ Buna göre birinci bölümde de ifade edildiği üzere okul öncesi öğretmenlerden sahip olmaları beklenen öğrenci gelişimine uygun eğitim, sınıf yönetimi, etkili iletişim ve aile katılımını sağlama şeklindeki yeterliklere 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin de sahip olmaları gerektiği söylenebilir. Bununla birlikte diğer okul öncesi eğitim kurumlarından farklı olarak 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında din öğretimi yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda, kurslarda görev yapan öğretmenlerin okul öncesi dönem çocuklarının gelişim dönemlerine ait özellikleri ve buna uygun eğitim etkinliklerini bilmenin yanı sıra bu döneme uygun din eğitimi verme konusunda da yeterli donanıma ve mesleki yeterliğe sahip olmaları beklenmektedir.²⁹ Bu yönüyle 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisinin okul öncesi öğretmeninden daha ileri düzeyde ve daha farklı yeterlikleri taşıması gerektiği söylenebilir. Bu yeterliklerin birinci bölümde ifade edildiği şekliyle din öğretimi yöntemlerini uygulama ile materyal geliştirme ve kullanma şeklinde kavramsallaştırılması mümkündür.

Okul öncesi eğitim programına bakıldığında, "bu eğitimin verildiği kurumlara devam eden çocukların zengin öğrenme deneyimleri aracılığıyla sağlıklı büyümelerinin; bilişsel, dil gelişimi, fiziksel, sosyal ve duygusal gelişim alanlarında gelişimlerinin en üst düzeye ulaşmasının; ilkökula ve yaşama hazır bulunmalarının" hedeflendiği görülmektedir.³⁰ 4-6 yaş grubu Kur'an kursları için hazırlanan öğretim programına bakıldığında, yapılması hedeflenen eğitimin okul öncesi eğitim programı ile temelde benzer özellikler taşısa da çocuğun sağlıklı bir din ve ahlak gelişimini de amaçladığından, bu kurslardaki eğitim ve öğretim, "İslam dininin temel değerlerinin fark edilerek günlük hayatta kullanılması, Allah'ın sevgi temelinde tanıtılması, Peygamber Efendimizin rol model alınması" şeklindeki eğitimleri ve "Kur'an-ı Kerim'in ses ve şekil olarak tanıtılması" biçimindeki öğretimi de kapsamaktadır.³¹ Dolayısıyla bu kurslarda çalışan öğretmenlerin okul öncesi öğretmenlik bilgi ve becerisinden daha fazlasına sahip olması gerektiği, bu yönüyle diğer öğretmenlere göre daha zor bir görevi üstlendikleri görülmektedir.³² Çünkü 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisi bir yandan okul öncesi öğretmeni gibi çocukların yaşlarına uygun oyun ve etkinliklerle onların gelişimlerini desteklerken, diğer taraftan bir din eğitimcisi olarak çocuklara, gelişim özelliklerine uygun biçimde dini eğitim ve öğretim sunmaya çalışmaktadır.³³ Ancak öğretmenlerin "dersin etkililiğini ve verimliliğini sağlayacak yöntem ve teknikleri seçme, uygun araç-gereç, materyalleri geliştirme ve kullanma konuları başta olmak üzere; pedagojik

²⁷ DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı*, 9.

²⁸ Muhammet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Bir Paradigma İhtiyacı* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011), 165.

²⁹ Samet Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 138.

³⁰ M.E.B. Millî Eğitim Bakanlığı, *Okul Öncesi Eğitim Programı* (Ankara, 2024), 14.

³¹ DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı*, 6.

³² Zülfi Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6.

³³ Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 40.

formasyon, çocuk gelişimi ve psikolojisi alanlarında zorluklar yaşadıkları ve bu konulardaki eksikliklerini dile getirdikleri” görülmektedir.³⁴

1.4. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışma, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisi için gerekli olan yeterlikleri ortaya koyacak, geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçek geliştirmek amacıyla yapılmıştır. Okul öncesi dönem çocukları için dini eğitim, resmi olarak DİB'e bağlı 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında verilmektedir. Cumhuriyet dönemi din eğitimi sürecine bakıldığında okul öncesi dönem için yeni olarak nitelendirilebilecek bu eğitim-öğretim faaliyetinin farklı yönleriyle araştırılması önem arz etmektedir. Bu anlamda ilk eğitime başladığı 2012 yılından günümüze kadar 4-6 yaş grubu Kur'an kursları hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Kurslardaki eğitim ve öğretimin farklı yönleriyle değerlendirilmesi,³⁵ uygulanan yöntem ve tekniklerin incelenmesi,³⁶ eğitsel oyun faaliyetlerinin değerlendirilmesi,³⁷ değerler eğitimi uygulamalarının incelenmesi,³⁸ kurs öğretmenlerinin drama alanındaki yeterliklerinin belirlenmesi,³⁹ teknolojik yeterliklerinin araştırılması,⁴⁰ pedagojik yeterliklerinin incelenmesi⁴¹ ile bu çalışmaların beraberce analiz edildiği meta-sentez çalışmaları⁴² bu kapsamda sayılabilir.

Bu araştırmalardan bazılarında, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitim-öğretim sürecini yürütürken “öğrenci merkezli öğretim yöntem ve tekniklerini kullanma,⁴³ çocukları güdüleme, sınıf yönetimini sağlama, çocuklarla etkili iletişim kurma, Kur'an öğretim yöntemlerini uygulama,⁴⁴ öğretimi planlama, düzenleme ve değerlendirme” gibi pedagojik formasyon konularında yetersizlikler yaşadıkları tespit edilmiştir.⁴⁵ Ayrıca “okul öncesi dönem çocuğunun bilişsel, duyuşsal, psiko-motor ve dini-ahlaki gelişim özelliklerini bilmede eksiklikleri olduğu, çocuğu teorik bilgiye dayalı olarak değil de kendi kişisel deneyimleriyle tanımaya çalıştıkları” ifade edilmektedir.⁴⁶ Araştırmaların kapsamı ve sonuçları incelendiğinde, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterliklerinin farklı boyutlarıyla çalışmalara konu olduğu ancak bütüncül bir yapının ortaya çıkmadığı görülmektedir. Dolayısıyla geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir

³⁴ Münir Ecer-Ahmet Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 825.

³⁵ Muzaffer Üzümcü-Nuran Çınar, “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 7-51; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”; Ahmet Koç, “Curiosity of Preschool Children (4-6 Years of Age) about Religious and Moral Issues”, *Religions* 14/2 (2023), 1-19.

³⁶ Serkan Şensoy, *4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntem ve Teknikleri Konusundaki Görüşleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Yüksel, “4-6 Yaş Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”.

³⁷ Fatma Tuba Şaşa, *Öğretici Görüşlerine Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretiminde Eğitsel Oyun Uygulamaları* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

³⁸ Ayşe Sevede Karaca, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

³⁹ Eken, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliklerinin Belirlenmesi*.

⁴⁰ Yasemin İpek-Ali Öncü, “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Teknoloji Yeterlilikleri Hakkında Bir Karma Yöntem Araştırması”, *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022), 111-148.

⁴¹ Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*; Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*; Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”.

⁴² Münir Ecer, “Velilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları Üzerine Bir Meta-Sentez Çalışması”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/4 (2023), 1078-1093; Ecer-Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları”.

⁴³ Zeynep Yüksel, “4-6 Yaş Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 24/60 (2021), 178.

⁴⁴ Mehmet Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 259.

⁴⁵ Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*, 145.

⁴⁶ Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*, 59.

ölçeğin konuya bütüncül bir bakış açısı kazandıracağı ve alandaki boşluğu dolduracağı söylenebilir.

Bu araştırmanın konusu ile yakından ilgili olması bakımından “4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğretmenlerinin pedagojik yeterlikleri” üzerine yapılan araştırmaların yöntemleri incelendiğinde bazılarının nitel yöntemle yapıldığı,⁴⁷ bazılarının anket uygulamasıyla gerçekleştirildiği,⁴⁸ bazılarının sadece güvenilirlik analizine tabi tutulduğu,⁴⁹ bazılarının ise nicel bir araştırma için görece küçük bir çalışma grubuyla yürütüldüğü⁵⁰ tespit edilmiştir. Dolayısıyla önemli sayıda araştırmanın konusu olmakla birlikte henüz “4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğretici yeterliklerine” dair geçerliliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçeğin geliştirilmediği tespit edilmiştir. Özellikle DİB faaliyet raporlarına yansıdığı üzere 4-6 yaş grubu Kur’an kurslarının ve devam eden öğrenci sayılarının her yıl artması beraberinde nicel çalışmalara olan ihtiyacı da arttırmaktadır. Dolayısıyla kısa ve orta vadede bu konudaki araştırma ihtiyacının devam edeceği göz önünde bulundurulduğunda geçerliliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçeğin geliştirilmesinin alandaki önemli bir boşluğu dolduracağı söylenebilir.

Bu araştırma kapsamında geliştirilen ölçek, “4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğretici yeterlikleri” hakkında güvenilir bilgilerin elde edilmesine, öğretmenlerin güçlü ve zayıf yönlerini fark etmelerinin sağlanmasına, DİB tarafından öğretmenler için belirlenmiş olan yeterliklerin geliştirilmesine, 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğretmenlerinin önemli kısmının meslek öncesi eğitimlerini aldıkları İlahiyat Fakülteleri’ndeki öğretim programlarının gözden geçirilmesine, DİB’in düzenlediği hizmet içi eğitimlerin içeriklerinin düzenlenmesine, 4-6 yaş grubu Kur’an kursunda görev almanın bir ön şartı olarak kabul edilen -farklı kurumların düzenlediği- sertifika programlarının yeniden şekillendirilmesine, böylelikle hizmet öncesi ve hizmet içi öğretim programlarının daha işlevsel olmasına, ayrıca bu alanda çalışma yapacak araştırmacıların çalışmalarını geçerli ve güvenilir bir ölçekle gerçekleştirmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. Yöntem

Bu araştırma 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğretici yeterliklerini konu edinen bir ölçek geliştirme çalışmasıdır. Yeterlik belirleme ve değerlendirmede ölçek geliştirme çalışmalarının kritik önemi vardır. Yeterlik belirleme kapsamında, ölçek geliştirme sürecinin kuramsal ve uygulama boyutları bulunmaktadır. Kuramsal boyutta ölçeğin konusu hakkında literatürdeki bilgi birikiminden istifade edilir, uygulama boyutunda ise bu bilgilerin yeterli örneklem üzerinde test edilmesi söz konusudur. Bu bakımdan ölçek geliştirme çalışmaları, yeterlik saptama ve geliştirme sürecine önemli katkılar sağlamış olmaktadır. Ayrıca ölçek geliştirme çalışmalarının yeterlik değerlendirmede de kayda değer işlevleri vardır. Çünkü ölçek geliştirme çalışmaları neticesinde geçerliliği ve güvenilirliği kanıtlanmış performans ölçütleri elde edilmiş olur. Ölçek geliştirme sürecinde izlenecek adımlar, literatürün taranması, iş planı yapılması, uzman görüşlerinin alınması, ilgili mesleği icra edenlerin görüşlerinin alınması, geçerlik ve güvenilirlik analizlerinin yapılması şeklinde sıralanabilir.⁵¹

⁴⁷ Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*.

⁴⁸ Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”.

⁴⁹ Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*.

⁵⁰ Yüksel, “4-6 Yaş Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”.

⁵¹ Mehmet Korkmaz, “Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur’an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/28 (2010), 242-243.

2.1. Ölçek Geliştirme Süreci

Bu araştırmada ölçek çalışması altı aşamalı bir süreçle yürütülmüştür:

1. Literatür taraması. İlk aşamada literatür taraması ile çalışmaya başlanmış, okul öncesi öğretmenleri ve 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenleri hakkında yapılmış araştırmalar ve uygulanmış anketler incelenmiştir. Literatür taramasının ardından araştırma konusu olan "4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterlikleri" hakkında geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçek geliştirilmediği tespit edilmiştir. Ayrıca literatür taraması ölçek maddelerinin oluşturulma sürecinde de araştırmacıya önemli bir katkı sağlayarak yol gösterici bir rol üstlenmiştir.

2. Madde havuzu oluşturulması. İkinci aşamada, araştırmacı tarafından 52 sorudan oluşan bir madde havuzu oluşturulmuştur. Madde havuzunun oluşturulması sürecinde kavramsal çerçeve bölümünde haklarında bilgi verilen çalışmalardan, MEB tarafından yayınlanan okul öncesi öğretmeni özel alan yeterliklerinden, DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretim programında açıklanan yeterliklerden ve 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterlikleri hakkında yapılmış olan nicel ve nitel araştırmalardan istifade edilmiştir.

3. Kapsam geçerliğinin tespit edilmesi. Üçüncü aşamada taslak ölçeğin kapsam geçerliğinin belirlenmesi amacıyla ölçek geliştirme konusunda uzman eğitim bilimcilerinin, okul öncesi dönem çocukların din eğitimi konusunda uzman akademisyenlerin ve DİB uzmanlarının görüşleri alınmıştır. Çünkü taslak ölçeğin kapsam geçerliğini belirlemenin yöntemlerinden biri de uzman görüşü alınmasıdır.⁵² Bu kapsamda taslak form için altı uzmanın görüşü alınmıştır. Uzmanlardan üçü bir maddenin çıkarılmasını önermişler ve ilgili madde taslak formdan çıkarılmıştır. Farklı uzmanlar 16 maddede anlatım bozukluğu olan ifadelerin ve kullanılan bazı göstergelerin düzeltilmesini önermişler ve ilgili maddeler düzeltilmiştir. Buna bağlı olarak her bir madde için derecelendirme yapılmış ve elde edilen sonuçlara göre her maddenin kapsam geçerlik oranı hesaplanmıştır. Oranların hesaplanmasında Lawshe'in geliştirdiği kapsam geçerlik oranları ve indeksinden yararlanılmıştır.⁵³ Lawshe tekniğine göre altı uzmandan görüş alındığı için kapsam geçerlik ölçütü minimum 0,99 olarak belirlenmiş, kapsam geçerlik oranının bu değer altında olduğu tespit edilen -üç uzmanın çıkarılmasını önerdiği- bir madde çıkarılmıştır. Uzmanların çıkarılmasını önerdikleri bu maddenin taslak formdan çıkarılmasıyla kapsam geçerlik oranı +1 olarak gerçekleşmiştir. Ayrıca uzmanlar "4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterliklerinin" daha kapsamlı ortaya konulması amacıyla farklı boyutların da ölçeğe dahil edilmesini önermişlerdir. Bu bağlamda taslak forma 11 madde daha eklenmiştir. Taslak formun son hali ile Çorum il merkezinde çalışan 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenleri içinden gönüllü olan 24 katılımcıya ön uygulama yapılmıştır. Bu uygulamanın neticesinde katılımcılar maddeleri zorlanmadan anlayarak okuyabildiklerini ve ortalama olarak 7-10 dakika aralığında formu cevaplayabildiklerini ifade etmişlerdir. Böylece taslak form içinde ifade bozukluğu ve anlatım zorluğu olan bir madde olmadığı tespit edilerek 62 maddeli aday ölçek formu elde edilmiştir.

4. Aday ölçek formun deneme uygulamalarının yapılması. Dördüncü aşama ölçeğin uygulanma sürecidir. Bu aşamada üniversiteden etik izin ve DİB'den yasal izinlerin alınmasının ardından birinci deneme ve ikinci deneme uygulamaları farklı çalışma gruplarıyla ve Türkiye'nin tüm bölgelerinde yürütülmüştür. Ölçeğin deneme uygulamaları nicel araştırma yöntemine göre gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın her iki uygulaması da 2023-2024 eğitim-öğretim yılında

⁵² Halil Yurdugül, "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği için Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması", *XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi*, ed. Hüseyin Kıran (Ankara: Tübitak Yayınları, 2005), 1.

⁵³ Charles H. Lawshe, "A Quantitative Approach To Content Validity", *Personnel Psychology* 28/4 (1975), 567.

gerçekleştirilmiştir. Birinci deneme uygulaması güz döneminde sadece çevrim içi yöntemle, ikinci deneme uygulaması ise bahar döneminde hem çevrimiçi yöntem hem de basılı formlar aracılığıyla yürütülmüştür.

5. Yapı geçerliğinin tespit edilmesi. Ölçeğin yapı geçerliğini belirlemek için AFA ve DFA yapılmıştır. AFA birinci çalışma grubundan elde edilen verilere uygulanmış, DFA ise öncekinden farklı ikinci bir çalışma grubundan elde edilen verilere uygulanmıştır. Çünkü ölçek geliştirmede iyi modeli ortaya çıkarmanın yollarından biri de farklı örneklem gruplarından elde edilen verilerle yapılan analizler sayesinde mümkün olmaktadır.⁵⁴ AFA için “SPSS 26” programı, DFA için “AMOS 22” programı tercih edilmiştir. Faktör analizi yapılırken katılımcılardan alınan verilerin örneklem yeterliliğini ortaya çıkarmak amacıyla “Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Barlett testleri” yapılmıştır. Faktörlerin ortaya çıkarılmasında “özdeğer istatistiği ve yamaç grafiği” incelenmiş, “toplam varyansın her bir faktör tarafından açıklanan yüzdesi” belirlenmiş, “döndürülmüş bileşen matrisine” bakılmıştır. Rotasyon aşamasında “Promax eğik döndürme tekniği” tercih edilmiştir. Faktör sayısı belirlenirken “özdeğerin 1’den büyük olması, açıklanan varyans oranı ve yamaç grafiği” göz önünde bulundurularak karar verilmiştir.

6. Güvenirliğin tespit edilmesi. Ölçeğin güvenirliliğini tespit etmek için katılımcılardan elde edilen verilerin iç tutarlılığını gösteren “Cronbach’s Alfa değeri” incelenmiş, ölçek maddelerinin ayırt ediciliğini ortaya çıkarmak için “madde toplam korelasyonuna” bakılmıştır. Ayrıca faktörler arasındaki ilişkiyi belirlemek için de “Pearson korelasyonu katsayısı” analizi yapılmıştır.

Altı aşamalı olarak yürütülen madde oluşturma, veri toplama ve analiz süreçlerinin ardından “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğretici Yeterlik Ölçeği (KÖYÖ)” elde edilebilmiştir.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, Türkiye genelindeki 4-6 yaş Kur’an kurslarında görev yapan öğretmenler oluşturmaktadır. Çalışma grubunun oluşturulmasında küme örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Küme örnekleme evrendeki tüm kümelerin eşit seçilme şansına sahip oldukları ve birimler arası mesafenin olduğu durumlarda tercih edilen bir yöntem olup,⁵⁵ küme sayısı arttıkça temsil durumu da artmaktadır.⁵⁶ Çalışma grubu oluşturulurken Türkiye’nin her bölgesinden katılımcı olmasına özen gösterilmiştir. Ayrıca bölgelerin de kendi içinde sosyo-ekonomik özellikleri bakımından iller bazında farklı dağılımlar sergilediği göz önünde bulundurularak uygulamanın yapılacağı iller tercih edilirken İstatistik Bölge Birimleri Sınıflandırması (İBBS) dikkate alınmıştır.⁵⁷ Buna göre araştırmaya, farklı sosyo-ekonomik özelliklere sahip 12 bölgedeki (Düzye I)⁵⁸ 25 farklı ilden 4-6 yaş grubunda görev yapan Kur’an kursu öğretmenleri katılmıştır. Çalışma grubunun oluşturulmasında İBBS’nin tercih edilme sebebi; bu çalışma her ne kadar konusu ve amacı itibarıyla ölçek oluşturma dışında katılımcıların yeterlik algılarını ortaya koyan ve açıklayan bir araştırma olmasa da elde edilen verilerden oluşturulan

⁵⁴ Duygu Güngör, “Psikolojide Ölçme Araçlarının Geliştirilmesi ve Uyarlanması Kılavuzu”, *Türk Psikoloji Yazıları* 19/38 (2016), 108.

⁵⁵ H. S. Konijn, *Statistical Theory of Sample Survey Design and Analysis* (Amsterdam, London: North-Holland Publishing Company, 1973), 279.

⁵⁶ John W. Best, *Research in Education* (New Jersey: Prentice-Hall, 1970), 270.

⁵⁷ İstatistik Bölge Birimleri Sınıflandırması, Türkiye’de bölgesel gelişmişlik farklarını azaltmada ve planlı bölgesel kalkınma çalışmalarında hedef bölgelerin belirlenmesinde, politika ve uygulamalarda yön verici olarak kullanılmak amacıyla 28.08.2002 tarih ve 2002/4720 sayılı kararname ile yürürlüğe girmiştir. İBBS Hakkında Bakanlar Kurulu Kararı (İBBSK), *Resmî Gazete* 24884 (22 Eylül 2002), Karar No. 2002/4720.

⁵⁸ İBBS’de Türkiye üç düzyeye ayrılmıştır. Buna göre ekonomik, sosyal ve coğrafi yönden benzerlik gösteren komşu iller bölgesel kalkınma planları ve nüfus büyüklükleri de dikkate alınarak üç düzyede tasnif edilmiştir. Düzye III iller bazındadır, Düzye II 26 bölgeden oluşmaktadır. Düzye I ise 12 bölgeden meydana gelmektedir. Bu araştırmada Düzye I tercih edilmiştir.

ölçeğin ülkenin tüm bölgelerinde uygulanabilirliğini güçlendirmek, katılımcı profilini zenginleştirmek ve maksimum çeşitliliği sağlamaktır. Buna göre bölgeler bazında araştırmanın uygulandığı iller şu şekildedir: İstanbul, Batı Marmara (Balıkesir), Ege (İzmir ve Manisa), Doğu Marmara (Bursa ve Eskişehir), Batı Anadolu (Ankara ve Konya), Akdeniz (Adana, Mersin, Kahramanmaraş ve Osmaniye), Orta Anadolu (Kırşehir ve Sivas), Batı Karadeniz (Çorum ve Karabük), Doğu Karadeniz (Artvin, Rize ve Trabzon), Kuzeydoğu Anadolu (Bayburt), Ortadoğu Anadolu (Bitlis ve Van), Güneydoğu Anadolu (Diyarbakır, Siirt ve Şanlıurfa). 12 bölgeyi temsilen iller belirlenirken basit seçkisiz örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Çalışma grubunun illere göre dağılımına bakıldığında araştırmanın 25 ayrı ilde yapıldığı ve tüm bölgelerden katılım sağlandığı görülmektedir.

Araştırmada kullanılan madde sayısı 62 olduğundan birinci uygulamada çalışma grubu, madde sayısının on katından biraz fazlaca olan 627 katılımcıdan oluşmuş; ikinci uygulamada ise çalışma grubu, analizler sonucu elde edilen 43 madde sayısının yine on katından biraz fazlaca olan 453 sayısınca farklı bir katılımcı grubundan oluşmuştur. Çünkü ölçek geliştirme çalışmaları yürütülürken katılımcı sayısının “aday ölçek formundaki madde sayısının 5-10 katı aralığında olması” tavsiye edilmektedir.⁵⁹ Buna göre aday ölçek formun iki uygulaması için çalışma grubu toplam 1080 katılımcıdan oluşmuştur. AFA ve DFA için verilerin elde edildiği öğretmenlerin çalıştığı yaş, medeni durum, resmi statü, 4-6 yaş grubundaki hizmet yılı, çalıştığı öğrenci grubu, en son mezun oldukları eğitim kurumu, sertifika programına katılma ve hizmet içi eğitime katılma durumları bakımından dağılımları Tablo 1’de verilmiştir:

⁵⁹ Melek Gülşah Şahin-Nagihan Boztunç Öztürk, “Eğitim Alanında Ölçek Geliştirme Süreci: Bir İçerik Analizi Çalışması”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/1 (2018), 197.

Tablo 1. Çalışma Grubu

| Demografik Özellikler | AFA | | DFA | | |
|---|----------------------------|-----|------|-----|------|
| | N | % | N | % | |
| Yaş | 18-25 yaş arası | 13 | 2,1 | 6 | 1,3 |
| | 26-35 yaş arası | 295 | 47,0 | 218 | 48,2 |
| | 36-45 yaş arası | 277 | 44,2 | 194 | 42,8 |
| | 46 yaş ve üstü | 42 | 6,7 | 35 | 7,7 |
| Medeni durum | Evli | 143 | 22,8 | 104 | 23,0 |
| | Bekar | 484 | 77,2 | 349 | 77,0 |
| Resmi statü | Kadrolu | 443 | 70,7 | 305 | 67,3 |
| | Sözleşmeli | 37 | 5,9 | 10 | 2,2 |
| | Geçici öğretici | 147 | 23,4 | 138 | 30,5 |
| 4-6 yaş grubundaki hizmet yılı | 1-3 yıl | 321 | 51,2 | 222 | 49,1 |
| | 4-6 yıl | 210 | 33,5 | 165 | 36,4 |
| | 7-9 yıl | 67 | 10,7 | 45 | 9,9 |
| | 10 yıl ve üstü | 29 | 4,6 | 21 | 4,6 |
| Çalıştığınız öğrencilerin yaş grubu | Sadece 4 yaş | 49 | 7,8 | 39 | 8,6 |
| | Sadece 5 yaş | 60 | 9,6 | 40 | 8,8 |
| | Sadece 6 yaş | 20 | 3,2 | 17 | 3,8 |
| | 4-6 yaş | 498 | 79,4 | 357 | 78,8 |
| Öğrenim durumu | İmam hatip lisesi | 17 | 2,7 | 14 | 3,1 |
| | İlahiyat ön lisans | 148 | 23,6 | 133 | 29,4 |
| | İLİTAM | 199 | 31,7 | 136 | 30,0 |
| | İlahiyat Fakültesi (Örgün) | 206 | 32,9 | 136 | 30,0 |
| | Diğer Fakülteler | 20 | 3,2 | 14 | 3,1 |
| | Lisansüstü | 37 | 5,9 | 20 | 4,4 |
| Çocuk gelişimi ve eğitimi sertifikası alma durumu | Çocuk Gelişimi Bölümü | 147 | 23,4 | 108 | 23,8 |
| | Halk Eğitim Merkezi | 306 | 48,8 | 214 | 47,2 |
| | Uzaktan Eğitim | 124 | 19,8 | 97 | 21,5 |
| | Diğer | 50 | 8,0 | 34 | 7,5 |
| 4-6 yaş grubu eğitimine yönelik hizmet içi eğitime katılma durumu | Evet, katıldım. | 389 | 62,0 | 277 | 61,1 |
| | Hayır, katılmadım. | 238 | 38,0 | 176 | 38,9 |
| | TOPLAM | 627 | %100 | 453 | %100 |

Ölçeğin beklenen etkiyi yakalaması ve gelecek araştırmalarda sorunsuz kullanımının sağlanması için ölçek geliştirme sürecinde deneme uygulaması yapılırken örneklemin hedef kitleyi temsil etmesi oldukça önemlidir. Bu araştırmaya katılan çalışma grubunun özelliklerine bakıldığında, araştırmanın “4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğretmenlerinin yeterlik” durumlarını ortaya koyabilecek bir katılımcı grubuyla yürütüldüğü görülmektedir. Tablo 1 incelendiğinde hem AFA hem de DFA sürecinde bulunan katılımcıların büyük çoğunluğunun yaşları bakımından 26-45 yaş aralığında, medeni durumları bakımından evli, resmi statü bakımından kadrolu oldukları, sadece 4 yaş veya 5 yaş öğrencilerle çalışanlar olmakla birlikte büyük çoğunluğunun 4-6 yaş grubu öğrencilerle çalıştıkları, eğitim durumları bakımından İmam hatip lisesi mezunu katılımcı sayısının oldukça sınırlı olduğu ve büyük çoğunluğunun örgün veya lisans tamamlama şeklinde İlahiyat fakültesi mezunu oldukları, yarıya yakınının halk eğitim merkezlerinden, kalan kısmının ise eğitim fakültelerinin çocuk gelişimi bölümünden ya da uzaktan eğitim aracılığıyla çocuk gelişimi

sertifikası aldıkları ve büyük çoğunluğunun DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenleri için düzenlediği hizmet içi eğitimlere katıldıkları görülmektedir.

Tablo 1'deki verilere bakıldığında araştırmanın AFA sürecinde katılımcıların farklı demografik özelliklere sahip oldukları ve maksimum çeşitlilik gösterdikleri tespit edilmiştir. Araştırmanın birinci uygulamasında elde edilen sonucun farklı bir örneklem üzerinde de uyumlu olup olmadığını ortaya koymak için yapılan DFA sürecinde ise benzeşik örnekleme yöntemi tercih edilerek aynı bölgelerdeki farklı illerde araştırma süreci devam ettirilmiştir. DFA için verilerin elde edildiği katılımcıların da birinci grupta olduğu gibi maksimum çeşitlilik gösterdikleri tespit edilmiştir. Sonuç itibarıyla, araştırma sürecinde maksimum çeşitliliğin yakalanabilmesi amacıyla çalışmanın hem farklı bölgelerde yürütüldüğü hem de örneklem grubunun farklı demografik özelliklere sahip gruplardan oluşmasına özen gösterildiği söylenebilir.

2.3. Ölçeğin Derecelendirme Sistemi

Katılımcılara "4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterliklerini" ortaya koyacak maddeler sunulmuş, bu maddeleri benimseme düzeylerini 5'li Likert tipi derecelendirme içinden seçerek belirlemeleri istenmiştir. Örneğin "*Öğrencilerimin dini konulardaki sorularını gelişim seviyelerine uygun şekilde cevaplayabilirim*", ifadesi için "Hiç yapamam" (1), "Yapamam" (2), "Biraz yapabilirim" (3), "Yapabilirim" (4), "Rahatlıkla yapabilirim" (5) seçenekleri sunulmuştur. Ölçekte ters biçimde kodlanmış altı madde bulunmaktadır. Gelecek araştırmalarda analiz öncesinde bu maddelerin puanlarının dönüştürülmesi gerekmektedir. 36 olumlu, 6 olumsuz maddeden oluşan bu ölçekten elde edilecek en düşük puan 42 ve en yüksek puan 210'dur. Dolayısıyla ölçekten 42 puan alınmasının 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin yeterliklerinin "*Hiç yapamam*" düzeyine; 210 puan alınmasının ise "*Rahatlıkla yapabilirim*" düzeyine karşılık geldiği söylenebilir. Ancak analiz yapılırken ölçeğin çok boyutlu yapısı dikkate alınarak faktörlerin kendi içinde değerlendirilmesi önerilir.

3. Bulgular

Bu bölümde ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik analizine dair teknik ayrıntılar ile analiz neticesinde elde edilen bulgular sunulmuştur.

3.1. Geçerlik Analizi

Geçerlik analizinde ilk adım, AFA için katılımcılardan alınan verilerin örneklem yeterliliğini ortaya çıkarmak amacıyla "Bartlett Küresellik Testi" ve "KMO Örneklem Yeterlik Testinin" uygulanmasıdır. Literatürde "KMO Örneklem Yeterlik Testi neticesinde ulaşılan değerler 0,80 ve yukarısında ise mükemmel; 0,70-0,80 arasında ise iyi; 0,60-0,70 arasında ise orta; 0,50-0,60 arasında ise kötü; 0,50'den aşağıda ise kabul edilemez" şeklinde değerlendirilmektedir.⁶⁰ Araştırmanın birinci uygulamasında katılımcılardan alınan veriler için yapılan KMO testinde değer 0,96 olarak tespit edilmiş; Bartlett testinde ise X^2 değerinin anlamlı olduğu görülmüştür [$X^2= 16486,60$; $p=0,000$]. Analiz neticesinde ulaşılan bu değerler AFA için verilerin elde edildiği örneklem büyüklüğünün faktör analizi yapmak için "mükemmel düzeyde" olduğunu göstermektedir.

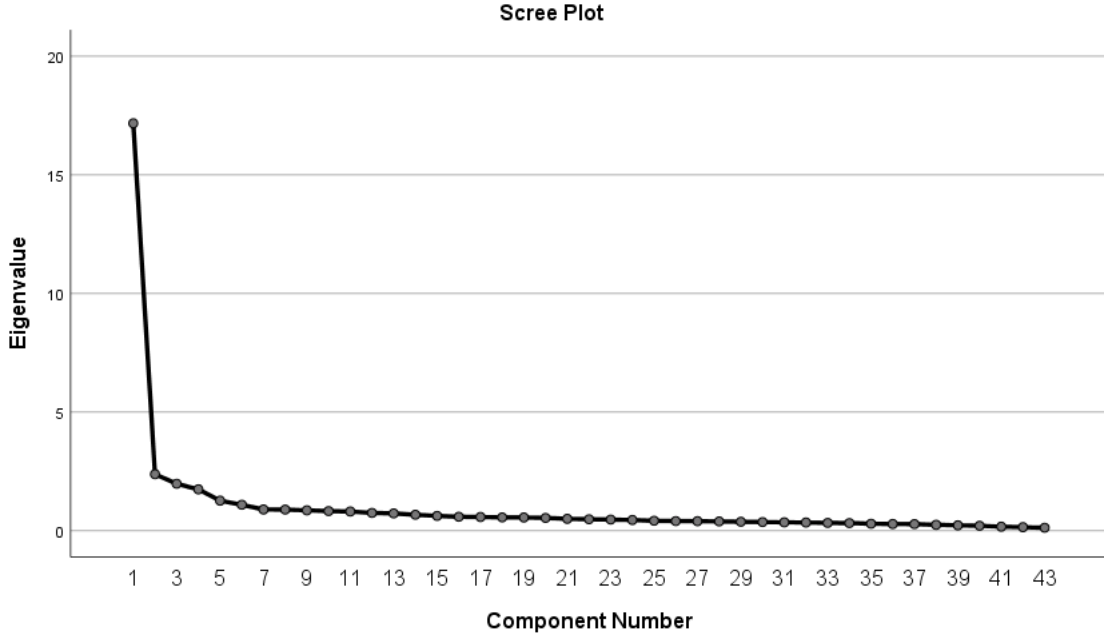
3.1.1. Açıklayıcı Faktör Analizi

Örneklem büyüklüğünün faktör analizi için uygun olduğunun saptanmasının ardından veriler için "temel bileşenler analizi tekniği" uygulanmıştır. Literatürde temel bileşenler analizi "bir değişken azaltma ve anlamlı kavramsal yapılara ulaşmayı amaçlayan, uygulamada en sık ve yaygın olarak

⁶⁰ Beril Durmuş vd., *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2018), 80.

kullanılan, okunması kolay bir istatistiksel teknik” olarak tanımlanmaktadır.⁶¹ Ölçeğin faktör sayısını öğrenmek için “yamaç grafiğine” bakılmış, “öz değerler” ve “açıklanan varyans oranları” incelenmiştir. Şekil 1’deki yamaç grafiği incelendiğinde eğimin birinci noktanın hemen ardından keskin bir düşüş sergilediği ve altıncı noktadan itibaren yatay bir seyirde devam ettiği, nokta aralıklarına bakıldığında ise özdeğeri 1’den büyük altı faktörün olduğu ve netice itibarıyla geçerli faktör sayısının altı olarak sonuçlandığı görülmektedir.⁶² Yamaç grafiği Şekil 1’de verilmiştir:

Şekil 1. Kur’an Kursu (4-6 Yaş) Öğretici Yeterlikleri Ölçeğine Ait Yamaç Grafiği



Yamaç grafiğindeki seyrin görülmesini takiben faktör yük değerlerini saptamak adına “Açıklanan Toplam Varyans” tablosuna bakılmış ve ölçek maddelerinin birden çok boyuta dağılım göstermesi sebebiyle rotasyon işleminin yapılması yoluna gidilmiştir. Bu amaçla eğik döndürme (promax rotation) tekniği seçilmiştir. Promax eğik döndürme tekniğinin seçilme sebebi, “görelilik olarak gelecekte daha kullanılabilir olması”⁶³ göz önünde bulundurulmuştur. Faktör yükleri, özdeğerler, açıklanan varyans ve toplam varyans yüzdeleri Tablo 2’de sunulmuştur:

⁶¹ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 135.

⁶² Duygu Koçak vd., “Faktör Sayısının Belirlenmesinde MAP Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 345.

⁶³ Şener Büyükoztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 477.

Tablo 2. Açıklanan Toplam Varyans Tablosu (Total Variance Explained)

| Başlangıç Özdeğer | Yüklenen Faktörlerin Karelerinin Dağılımı | | | Rotasyon Sonrası Dağılım | Başlangıç Özdeğer | Yüklenen Faktörlerin Karelerinin Dağılımı | Rotasyon Sonrası Dağılım |
|-------------------|---|-----------|---------|--------------------------|-------------------|---|--------------------------|
| | Varyans | Birikimli | Toplam | | | | |
| Toplam | | | | | | | |
| 1 | 17,169 | 39,928 | 39,928 | 17,169 | 39,928 | 39,928 | 13,178 |
| 2 | 2,380 | 5,534 | 45,462 | 2,380 | 5,534 | 45,462 | 13,800 |
| 3 | 1,975 | 4,592 | 50,054 | 1,975 | 4,592 | 50,054 | 11,088 |
| 4 | 1,742 | 4,051 | 54,105 | 1,742 | 4,051 | 54,105 | 11,786 |
| 5 | 1,264 | 2,940 | 57,046 | 1,264 | 2,940 | 57,046 | 4,087 |
| 6 | 1,090 | 2,534 | 59,580 | 1,090 | 2,534 | 59,580 | 6,658 |
| 7 | 0,892 | 2,074 | 61,653 | | | | |
| 8 | 0,887 | 2,062 | 63,715 | | | | |
| 9 | 0,856 | 1,990 | 65,706 | | | | |
| 10 | 0,825 | 1,920 | 67,625 | | | | |
| 11 | 0,808 | 1,879 | 69,504 | | | | |
| 12 | 0,747 | 1,738 | 71,242 | | | | |
| 13 | 0,725 | 1,687 | 72,929 | | | | |
| 14 | 0,668 | 1,554 | 74,483 | | | | |
| 15 | 0,622 | 1,447 | 75,930 | | | | |
| 16 | 0,585 | 1,362 | 77,291 | | | | |
| 17 | 0,574 | 1,335 | 78,626 | | | | |
| 18 | 0,558 | 1,297 | 79,923 | | | | |
| 19 | 0,555 | 1,290 | 81,213 | | | | |
| 20 | 0,536 | 1,245 | 82,458 | | | | |
| 21 | 0,499 | 1,160 | 83,619 | | | | |
| 22 | 0,481 | 1,120 | 84,738 | | | | |
| 23 | 0,468 | 1,088 | 85,826 | | | | |
| 24 | 0,448 | 1,042 | 86,869 | | | | |
| 25 | 0,418 | 0,972 | 87,841 | | | | |
| 26 | 0,403 | 0,937 | 88,778 | | | | |
| 27 | 0,398 | 0,926 | 89,704 | | | | |
| 28 | 0,388 | 0,902 | 90,606 | | | | |
| 29 | 0,374 | 0,870 | 91,476 | | | | |
| 30 | 0,363 | 0,844 | 92,320 | | | | |
| 31 | 0,351 | 0,816 | 93,136 | | | | |
| 32 | 0,342 | 0,796 | 93,932 | | | | |
| 33 | 0,327 | 0,759 | 94,692 | | | | |
| 34 | 0,321 | 0,746 | 95,438 | | | | |
| 35 | 0,293 | 0,681 | 96,118 | | | | |
| 36 | 0,281 | 0,654 | 96,772 | | | | |
| 37 | 0,275 | 0,640 | 97,412 | | | | |
| 38 | 0,246 | 0,571 | 97,983 | | | | |
| 39 | 0,224 | 0,522 | 98,505 | | | | |
| 40 | 0,207 | 0,481 | 98,986 | | | | |
| 41 | 0,167 | 0,389 | 99,375 | | | | |
| 42 | 0,146 | 0,340 | 99,715 | | | | |
| 43 | 0,123 | 0,285 | 100,000 | | | | |

Birinci ana uygulamada ulaşılan verilerle yapılan AFA neticesinde “yük değeri 0,30’dan düşük olan, değeri negatif olan ve değişik faktörlerde aynı anda değer alan” 19 madde olduğu görüldüğünden bu maddeler ikinci uygulama öncesi analiz dışı bırakılmıştır. İkinci uygulamasının ardından yapılan DFA neticesinde ise “yük değeri 0,30’dan düşük olan ve negatif değeri alan” herhangi bir madde olmamakla birlikte “iki ayrı faktörde ilişki düzey aralığı 0,10’nın altında kalan” bir madde olduğu tespit edilmiş ve bu madde de ölçek dışı bırakılmıştır. AFA sürecinde yinelenen döndürme işlemlerinin ardından 43 maddenin özdeğeri 1’in üstünde olan altı faktöre dağıldığı,

ölçeği oluşturan bu altı faktörün ölçeğin toplam varyansının %59,58'ini açıkladığı tespit edilmiştir. Ölçeğin çok boyutlu olmasında karar verilirken hem “birinci faktörün açıkladığı varyansın toplam varyansa oranının %50’yi geçmemiş olması”⁶⁴ hem de “faktörlerin her birinin birer boyut olarak ölçekte var olmasının ölçeğin teorik yapısına daha uygun olması” dikkate alınmıştır. Zira literatürde okul öncesi öğretmenlerin yeterlikleri, 4-6 yaş Kur’an kursu öğreticilerinin yeterlikleri, okul öncesi dönem çocuklarının öğretimi ve din eğitimi alma durumları incelendiğinde konunun çok boyutlu olduğu görülmektedir. Bunlardan bazıları öğrenciyi tanıma, öğretimi planlama, öğretmenlik meslek bilgisi, alan bilgisi, din öğretimi yöntem ve teknikleri bilgisi, din öğretiminde materyal geliştirme ve kullanma, sınıf yönetimi ve iletişim şeklinde ifade edilebilir. Bu araştırmada ölçeğin yapı geçerliliğinin ortaya konulması amacıyla uygulanan AFA sonuçlarına göre birden çok boyutun oluşması anlamlıdır. Çünkü tek boyutlu bir yapının tercih edildiği bir ölçek olması durumunda 4-6 yaş Kur’an kursu öğreticilerinin yeterliklerinin hangi yönünün yüksek düzeyde hangi yönünün düşük düzeyde değerlendirildiği ortaya konulamayacaktır.

Analizlerde ortaya çıkan varyansın toplam varyansın 2/3'lük oranına denk geldiği noktadaki faktör sayısı önemli görülerek, bu faktörlere teorik olarak isim verilmesinde ve faktörler arasında ilişki kurulmasında zorluk bulunmuyorsa tek boyutlu ve çok boyutlu faktör arasında tercihi yapılırken çok faktörlü yapının tercih edilmesi önerilmektedir.⁶⁵ Ayrıca faktörlerin varyansa yaptığı katkı hakkında “varyansın yüzdesi her bir faktörün toplam varyansa ne kadar katkıda bulunduğunu ortaya koyar ve açıklanan varyansın %40 ile %60 arasında olması ideal olarak kabul edilir. Ayrıca varyans oranlarının yüksek çıkması ise ölçeğin faktör yapısının da güçlü olduğunu gösterir” şeklinde konu açıklanmaktadır.⁶⁶ AFA sonucunda açıklanan varyansın %59,58 şeklinde tespit edilmesi faktör yapısının gücünü ortaya koymaktadır. Tüm bunlar dikkate alındığında çoklu faktör yapısının “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğretici Yeterlikleri Ölçeği (KÖYÖ)” için uygun olduğu kanaatine varılmıştır.

Faktör analizinde incelenen “Döndürülmüş Bileşenler Matrisine” ait değerler ölçeğin 6 faktörden meydana gelen geçerli bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. “Döndürülmüş Bileşenler Matrisine” ait değerler Tablo 3’te verilmiştir.

⁶⁴ M. Murat Yaşlıoğlu, “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması”, *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 77.

⁶⁵ Büyüköztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, 479.

⁶⁶ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 45.

Tablo 3. Bileşenler Matrisi (Component Matrix)

| Madde no | Faktör 1 | Faktör 2 | Faktör 3 | Faktör 4 | Faktör 5 | Faktör 6 |
|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|
| 1 | 0,755 | | | | | |
| 2 | 0,747 | | | | | |
| 3 | 0,741 | | | | | |
| 4 | 0,725 | | | | | |
| 5 | 0,715 | | | | | |
| 6 | 0,674 | | | | | |
| 7 | 0,611 | | | | | |
| 8 | 0,609 | | | | | |
| 9 | 0,565 | | | | | |
| 10 | 0,546 | | | | | |
| 11* | 0,462 | | | | | |
| 12 | | 0,958 | | | | |
| 13 | | 0,788 | | | | |
| 14 | | 0,784 | | | | |
| 15 | | 0,773 | | | | |
| 16 | | 0,708 | | | | |
| 17 | | 0,699 | | | | |
| 18 | | 0,631 | | | | |
| 19 | | 0,592 | | | | |
| 20 | | 0,519 | | | | |
| 21 | | 0,485 | | | | |
| 22 | | | 0,893 | | | |
| 23 | | | 0,866 | | | |
| 24 | | | 0,826 | | | |
| 25 | | | 0,821 | | | |
| 26 | | | 0,696 | | | |
| 27 | | | 0,673 | | | |
| 28 | | | | 0,783 | | |
| 29 | | | | 0,709 | | |
| 30 | | | | 0,674 | | |
| 31 | | | | 0,640 | | |
| 32 | | | | 0,607 | | |
| 33 | | | | 0,470 | | |
| 34 | | | | 0,413 | | |
| 35 | | | | | 0,736 | |
| 36 | | | | | 0,694 | |
| 37 | | | | | 0,686 | |
| 38 | | | | | 0,651 | |
| 39 | | | | | 0,622 | |
| 40 | | | | | 0,528 | |
| 41 | | | | | | 0,781 |
| 42 | | | | | | 0,559 |
| 43 | | | | | | 0,498 |

"Ekstraksiyon Yöntemi: Temel Bileşen Analizi."
"Döndürme Metodu: Kaiser Normalizasyonu ile Promax."
"a. Döndürme 6 yinelemede birleşti."

*Bu madde DFA sonucuna göre ölçekten çıkarılmıştır.

Ölçek toplamda 43 maddeden oluşmakta olup, bu maddelerin 37'si olumlu, 6'sı olumsuz madde olarak yazılmıştır. İlerideki araştırmalarda analiz öncesinde ters kodlanan maddelerin (Tablo 3'teki 35, 36, 37, 38, 39, 40. maddeler) puanlarının dönüştürülmesi gerekmektedir. Yapılan faktör analizinin ardından;

"birinci faktörün 11 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,75 ile 0,46 arasında değiştiği, ikinci faktörün 10 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,95 ile 0,48 arasında değiştiği, üçüncü

faktörün 6 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,89 ile 0,57 arasında değiştiği, dördüncü faktörün 7 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,78 ile 0,41 arasında değiştiği, beşinci faktörün 6 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,73 ile 0,52 arasında değiştiği, altıncı faktörün 3 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,78 ile 0,49 arasında değiştiği” tespit edilmiştir.

Maddelerin içeriklerine bakılarak ve çalışmanın kavramsal çerçeve bölümünde ifade edilen teorik zemine dayanarak birinci faktöre “öğrenci gelişimine uygun eğitim”, ikinci faktöre “din öğretimi yöntemlerini uygulama”, üçüncü faktöre “materyal geliştirme ve kullanma”, dördüncü faktöre “etkili iletişim”, beşinci faktöre “sınıf yönetimi” ve altıncı faktöre “aile katılımını sağlama” isminin verilmesi uygun görülmüştür. Birinci faktör için “öğrenci gelişimine uygun eğitim” şeklindeki isimlendirme, 4-6 yaş grubu Kur’an kursu öğreticisinin bu dönem çocukları için yapacağı din eğitiminin sağlıklı olmasının çocukların gelişim dönemlerine göre özelliklerini, ilgilerini, yeteneklerini, kişilik yapılarını, farklı gelişim evrelerindeki ihtiyaçlarını bilmesine bağlı olması ile ilişkilendirilmiştir.⁶⁷ Çünkü okul öncesi dönem çocuklarına yönelik etkili bir eğitim-öğretim yapılabilmesi için öğretmenlerin farklı yaş ve gelişim dönemindeki öğrencilerin özelliklerini bilmeleri ve öğretme-öğrenme sürecini bu özelliklere uygun olarak düzenlemeleri gerekmektedir.⁶⁸ İkinci faktör için “din öğretimi yöntemlerini uygulama” şeklindeki isimlendirme, okul öncesi dönemde çocuklara sadece doğru dini bilgilerin verilmesinin doğuştan getirdikleri yetenek ve ihtiyacın ortaya çıkarılmasına yardımcı olabileceğinden hareketle,⁶⁹ temel dini kaynaklara dayalı sağlıklı ve doğru bilgilerle ortaya çıkarılan ihtiyacın giderilmesi için henüz somut işlemler döneminde bulunan çocuklara dini bilgilerin özel yöntem ve tekniklerle verilmesi gerektiği ile ilişkilendirilmiştir.⁷⁰

Üçüncü faktör için “materyal geliştirme ve kullanma” şeklindeki isimlendirme, okul öncesi eğitimde büyük öneme sahip olan eğitim materyallerinin bu dönemde henüz soyut kavramları anlama konusunda zorluk çeken çocuklar için öğrenme yolculuğuna büyük katkı sağlayacağı,⁷¹ çocukların ilgi ve ihtiyaçlarını karşılayacak etkili eğitim materyallerinin ise öğreticilerin bilgisi, beceri ve üretken olmalarına bağlı olması ile ilişkilendirilmiştir.⁷² Dördüncü faktör için “etkili iletişim” şeklindeki isimlendirme, genel anlamda verilen din eğitiminin etkili olabilmesi için çok yönlü nitelikli bir iletişimin gerekli olduğu,⁷³ özelde ise bu dönem çocuklarına yönelik verilen eğitimde, sevgi temeline dayalı olarak geliştirilmiş ve entelektüel zeminden ziyade duyu temeline inşa edilmiş etkili bir iletişimin önemli olması ile ilişkilendirilmiştir.⁷⁴

Beşinci faktör için “sınıf yönetimi” şeklindeki isimlendirme, öğreticilerin eğitim yönetimi becerilerine sahip olması bunun da temel basamağının sınıf yönetimi olması ile ilişkilendirilmiştir. Çünkü öğretmenlerin hem çocukların olumlu davranışlarını desteklemeleri hem uygun olmayan davranışları iyileştirmeleri hem de eğitimin niteliğini arttırmaları açısından sahip olmaları gereken bir beceri de sınıf yönetimidir.⁷⁵ Altıncı faktör için “aile katılımını sağlama” şeklindeki

⁶⁷ Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Bir Paradigma İhtiyacı*, 165.

⁶⁸ Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 11.

⁶⁹ Beyza Bilgin, “Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Dini Kavramlar”, *Din Öğretimi Dergisi* 8/9 (1986), 25.

⁷⁰ Mustafa Önder, “Türkiye’de Okul Öncesi Eğitiminin Temel Taşı: Prof. Dr. Beyza Bilgin”, *Dini Araştırmalar* 23/58 (2020), 132.

⁷¹ Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Kimlik Yayınları, 2017), 87.

⁷² Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*, 63.

⁷³ M. Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 48.

⁷⁴ Cemal Tosun-Fatma Çapcıoğlu, “4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 717.

⁷⁵ Fatma Sadık, “Sınıf Yönetiminde Temel Kavramlar”, *Erken Çocukluk Eğitiminde Sınıf Yönetimi*, ed. Yaşare Aktaş Arnas-Fatma Sadık (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 2.

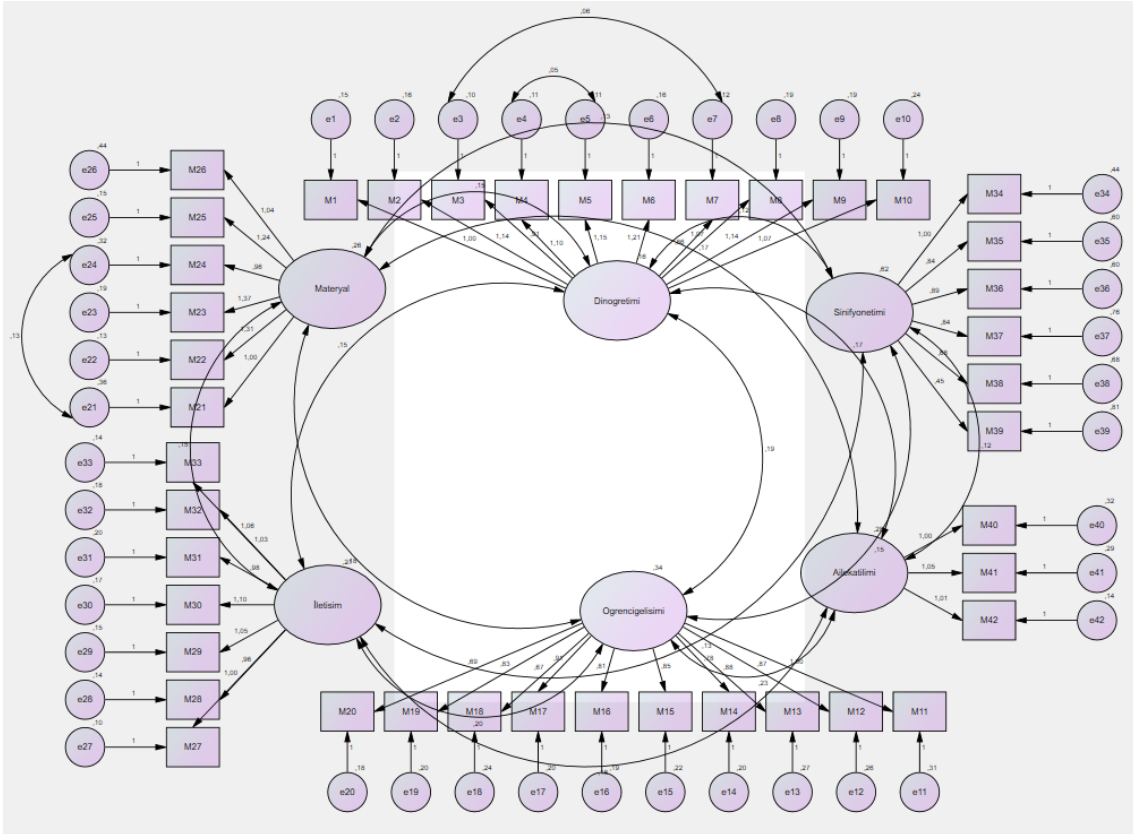
isimlendirme, okul öncesi dönem eğitiminin öğretmenlerin ve ailenin birlikte yol alması gereken bir süreç olması ile ilişkilendirilmiştir.⁷⁶ Çünkü bu dönemde öğretmenlerin düzenli şekilde çocuğun gelişimi ve kazanımlar hakkında aileyi bilgilendirmesi ve onlarla sıkı bir ilişki kurması, kursta öğrenilen bilgi ve davranışların pekiştirilmesini ve kalıcılığının sağlanmasını kolaylaştıracaktır.⁷⁷

AFA sonucunda oluşan faktörlere ait yük değerlerinin 0,95-0,41 arasında çıkmış olması, geliştirilen ölçeğin “aralarında yüksek düzeyde ilişki olan maddelerden oluşan yapı geçerliğine sahip bir ölçek olduğu” şeklinde yorumlanabilir. Çünkü “bir analizde genel olarak, işaretine bakılmaksızın 0,60 ve üstü yük değeri yüksek; 0,30-0,59 arası yük değeri orta düzeyde büyüklükler olarak tanımlanabilir ve değişken çıkartmada dikkate alınır.”⁷⁸ Buna göre ölçeği oluşturan maddelerin büyük çoğunluğunun aralarında yüksek düzeyde ilişkiye sahip olduğu görüldüğünden ölçeğin yapı geçerliğini sağlayabilecek nitelikte oldukları söylenebilir.

3.1.2. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Çalışmanın ikinci ana uygulamasının yeni bir örneklem üzerinde gerçekleştirilmesiyle ulaşılan verilerin DFA'sını ortaya koyan yol şeması Şekil 2'de sunulmuştur:

Şekil 2. Doğrulayıcı Faktör Analizi Yol Şeması



İkinci uygulamada toplanan veriler, ölçeğin AFA'da oluşan 43 maddeli ve 6 boyutlu faktör yapısına uyup uymadığını ortaya çıkaracak olan DFA için AMOS programı ile incelenmiştir. AMOS programı varsayılan olarak “Maximum Likelihood (ML)” istatistiğini kullanmaktadır. Bu araştırmada da ML yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntem, kolay yorumlanabilirliği ve verdiği

⁷⁶ Nalân Kuru Turaşlı, “Okul Öncesi Eğitimin Tanımı, Kapsamı ve Önemi”, *Okul Öncesi Eğitime Giriş*, ed. Gelengül Haktanır (Ankara: Anı Yayıncılık, 2023), 2.

⁷⁷ DİB, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı*, 8.

⁷⁸ Büyüköztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, 474.

uygunluk testleri sonuçlarının zenginliği açısından en çok kullanılan yöntem durumundadır.⁷⁹ DFA’da öncelikle normallik değerlerine bakılmış ve verilerin normal dağıldığı görülmüştür. DFA için uygulanan bu ilk analizde bir maddenin (Tablo 3’te gösterilen 11. madde) birden fazla faktörde yakın değer olarak uyumu bozduğu tespit edildiğinden analiz dışı bırakılmıştır. Ardından analiz yenilenmiş ve Şekil 2’deki yol şemasına ulaşılmıştır. Şekil 2’de görüldüğü üzere DFA neticesinde meydana gelen değerlerin tümünün “0,30’dan büyük olduğu ve ölçek dışına çıkarılması gereken bir madde olmadığı” anlaşılmıştır. Analiz raporunda program tarafından bazı modifikasyonların önerildiği tespit edilmiş ve bu modifikasyonlardan teorik olarak da uygun olanlar tercih edilmiştir. Bu modifikasyonlar sayesinde ölçeğin yapısı daha uyumlu hale gelmiştir. Modifikasyon yapılırken uyumu düşüren değişkenler tespit edilmiş, artık değerler arasındaki kovaryansı yüksek olanlar için yeni kovaryanslar bulunmuştur. Zira “model analizi neticesinde uyum indeksleri beklenen sonucu vermediyse, teorik yapıya bağlı kalmak koşulu ile, modelin uyumunu geliştirmek için modifikasyona ihtiyaç duyulabilir, böylece değişkenler arasındaki ilişki daha uyumlu hale getirilebilir.”⁸⁰

Bu kapsamda din öğretimi yöntemlerini uygulama ile materyal geliştirme ve kullanma faktörlerindeki Şekil 2’de belirtilen maddeler arasında, programın önerdiği modifikasyonların yapılmasıyla ölçeğin uyum değerlerinde beklenen iyileşme sağlanmıştır. Buna göre öğrencilerin İslam dinine ait değerlerin farkına varmalarını ortaya koyan madde 4 ve toplumsal değerlerin farkına varmalarını ortaya koyan madde 5; Allah’ın sevgi temelli yaklaşıma göre anlatılmasını ortaya koyan madde 3 ile Hz. Peygamber’in (sav) örnek bir şahsiyet olarak tanınmasını ortaya koyan madde 7; eğitim sürecinde bilgisayar/internet destekli öğretim teknolojilerinin kullanılmasını ortaya koyan madde 21 ile eğitim sürecinde müziğin kullanılmasını ortaya koyan madde 24 arasında kurulan ilişkinin teorik bakımdan da uygun olduğu; dolayısıyla uygulanan modifikasyonların yalnızca uyum indekslerinin iyileştirilmesine yönelik işlevinin yanında teorik çerçeveyi de güçlendirdiği söylenebilir. Çünkü “erken çocuklukta peygamber tasavvuru ve din eğitimi” başlıklı araştırmada “dinin bilişsel/kognitif boyutu yerine sevgi boyutu, tecrübe ve yaşamsal boyutu öğretilmeye çalışılmalıdır.” denilerek “zihinsel düzeyde peygamber/ler anlatımından daha ziyade çocuklara din eğitimi veren kişilerin sevdiği/örnek aldığı bir rehber olarak peygamber/lere duyulan sevginin ön plana çıkarıldığı ve çocuklar tarafından gözlemlenebileceği kurgular oluşturulmalıdır.”⁸¹ şeklindeki ifadelerle sevgi temelli yaklaşım ve örneklik arasında bir bağ kurulmaktadır. Aynı şekilde literatürde hem bilgisayar/internet destekli teknolojilerin kullanımının⁸² hem de müziğin etkin kullanımının⁸³ din öğretiminde öğrencilerin derse yönelik ilgilerini arttırdığı, derse daha fazla katılmalarını sağladığı ve motivasyonlarını olumlu etkilediği ifade edilmektedir. Modifikasyon yapılan maddelerin birbiriyle ilişkili olduğu, yapılan bu iyileştirmeden sonra faktör yapısının ve uyum indekslerinin daha uyumlu hale geldiği görülmüştür.

⁷⁹ Randall E. Schumacker-Susan T. Beyerlein, “Confirmatory Factor Analysis with Different Correlation Types and Estimation Methods”, *Structural Equation Modeling* 7/4 (2000), 629-636.

⁸⁰ Mustafa Aytaç-Burcu Öngen, “Doğrulamalı Faktör Analizi ile Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi”, *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (2012), 17.

⁸¹ Aslihan Atik, “Erken Çocuklukta Peygamber Tasavvuru ve Din Eğitimi: Fenomenolojik Bir Araştırma”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 276.

⁸² Rıdvan Demir, “Din Öğretiminde Kullanılan Araç Gereç ve Materyaller”, *Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme*, ed. Tuğrul Yürük-Rıdvan Demir (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 87-95.

⁸³ Muhammed Babacan, “Müziğin Bir Öğretim Aracı Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kullanımının Öğrencilerin Akademik Başarı, Tutum ve Bilgiyi Hatırlama Düzeyleri Üzerindeki Etkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 126-128.

Modifikasyon neticesinde elde edilen modele ilişkin değerlerin “kabul edilebilir” sınırlarda olduğu tespit edilmiş ve ölçeğin 6 faktörlü yapısı bu analiz sonucunda doğrulanmıştır. DFA neticesinde saptanan uyum indeksleri Tablo 4’te verilmiştir:

Tablo 4. Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksi Sonuçları

| Uyum İndeksi | Mükemmel Düzey | Kabul Edilebilir Düzey | Sonuç | Değer |
|--------------|-----------------------------|-----------------------------|-------|------------------|
| χ^2/sd | $0 \leq \chi^2/df \leq 2$ | $2 \leq \chi^2/sd \leq 3$ | 2,23 | Kabul edilebilir |
| RMSEA | $0,00 \leq RMSEA \leq 0,05$ | $0,05 \leq RMSEA \leq 0,08$ | 0,05 | Kabul edilebilir |
| SRMR | $0,00 \leq SRMR \leq 0,05$ | $0,05 \leq SRMR \leq 0,10$ | 0,03 | Mükemmel |
| CFI | $0,95 \leq CFI \leq 1,00$ | $0,90 \leq CFI \leq 0,95$ | 0,91 | Kabul edilebilir |
| IFI | $0,95 \leq IFI \leq 1,00$ | $0,90 \leq IFI \leq 0,95$ | 0,91 | Kabul edilebilir |
| TLI / NNFI | $0,95 \leq TLI \leq 1,00$ | $0,90 \leq TLI \leq 0,95$ | 0,90 | Kabul edilebilir |
| PGFI | $0,95 \leq PGFI \leq 1,00$ | $0,50 \leq PGFI \leq 0,95$ | 0,74 | Kabul edilebilir |
| PNFI | $0,95 \leq PNFI \leq 1,00$ | $0,50 \leq PNFI \leq 0,95$ | 0,79 | Kabul edilebilir |

Literatür incelendiğinde uyum indekslerinden hangilerinin raporlanacağı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Brown χ^2 , SRMR, RMR, RMSEA, CFI, TLI (NNFI) indekslerinin raporlanmasını gerektiğini önerirken;⁸⁴ Kline ise RMSEA, χ^2 , CFI ve SRMR indekslerinin raporlanması yeterli olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵ Bu çalışmada da her iki öneriye uygun şekilde uyum indekslerinin sonuçları raporlanmıştır. Tablo 4’te görüldüğü üzere, “Ki kare değeri (χ^2)=1789,757”, “Serbestlik Derecesi (sd)=801”, “Anlamlılık değeri (p)=0,00”; “(χ^2/sd)=2,23”, “Tahmin Hatalarının Ortalamasının Karekökü (RMSEA)=0,05”, “Standartlaştırılmış Hata Kareleri Ortalamasının Karekökü (SRMR)=0,03”, “Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (CFI)”=0,91, “Fazlalık Uyum İndeksi (IFI)=0,91”, “Turker-Lewis İndeksi veya Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (TLI/NNFI)=0,90”, “Sıkı İyilik Uyum İndeksi (PGFI)=0,74” ve “Sıkı Normlaştırılmış Uyum İndeksi (PNFI)=0,74” şeklindedir. DFA’da ortaya çıkan bu değerler, AFA’da oluşan 6 faktörlü yapının DFA ile doğrulandığını ve ölçeğin yapısının kabul edilebilir düzeyde uyumlu olduğunu göstermektedir. Özellikle DFA’da ilk bakılan değerler olan χ^2 ve serbestlik değeri (1789,757/801=2,23) ile RMSEA=0,05 olması, ölçek yapısını oluşturan faktörlerin iyi uyum gösterdiğinin kanıtı şeklinde yorumlanabilir. Çünkü literatürde χ^2 değerinin 2 ile 3 arasında olması⁸⁶ ile RMSEA değerinin 0,05 ile 0,08 arasında olması⁸⁷ ölçek yapısının iyi uyum göstermesinin bir kanıtı olarak ifade edilmektedir.

3.2. Güvenirlik Analizi

AFA ve DFA değerlerinde iyi uyum sağladığı tespit edilen 6 faktörlü, 42 maddeden meydana gelen ölçeğin geliştirilme sürecinde bu aşamada güvenirlik analizi yapılmıştır. Güvenirlik analizinde ölçeğin homojen bir yapı gösterip göstermediği, başka bir deyişle ölçeğin iç tutarlığını gösteren “Cronbach’ın Alfa katsayısının” ne düzeyde olduğu incelenmiştir. Ölçeğin tümünün ve altı alt faktörünün “Cronbach’ın Alfa katsayıları ve madde toplam korelasyonları” Tablo 5’te sunulmuştur:

⁸⁴ Timothy A. Brown, *Confirmatory Factor Analysis for Applied Research* (New York: Guilford Publications, 2015), 70-75.

⁸⁵ Rex B. Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling* (New York: Guilford Press, 2011), 204-212.

⁸⁶ Rex B. Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling* (New York: Guilford Press, 2005), 317.

⁸⁷ Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*, 141.

Tablo 5. Faktörlerin Güvenirlik Analizi

| Faktör | Madde Sayısı | Cronbach'nın Alfa | Madde Toplam Korelasyonu |
|---|--------------|-------------------|--------------------------|
| Öğrenci Gelişimine Uygun Eğitim | 10 | 0,90 | 0,72-0,68 arası |
| Din Öğretimi Yöntemlerini Uygulama | 10 | 0,92 | 0,79-0,61 arası |
| Materyal Geliştirme ve Kullanma | 6 | 0,83 | 0,66-0,55 arası |
| Etkili İletişim | 7 | 0,89 | 0,77-0,63 arası |
| Sınıf Yönetimi | 6 | 0,72 | 0,53-0,40 arası |
| Aile Katılımını Sağlama | 3 | 0,77 | 0,66-0,58 arası |
| 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlilikleri Ölçeği (KÖYÖ) (Tüm maddeler) | 42 | 0,95 | 0,75-0,35 arası |

Tablo 5'e bakıldığında, Cronbach'nın Alfa güvenirlilik katsayıları "ölçeğin tamamı" için 0,95, "öğrenci gelişimine uygun eğitim" faktörü için 0,90, "din öğretimi yöntemlerini uygulama" faktörü için 0,92, "materyal geliştirme ve kullanma" faktörü için 0,83, "etkili iletişim" faktörü için 0,89, "sınıf yönetimi" faktörü için 0,72 ve "aile katılımını sağlama" faktörü için 0,77 olarak görülmektedir. Bu değerler ölçeği oluşturan maddeler arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığı var olduğunu ortaya koymaktadır. Zira "sosyal bilimler alanında uygulanacak bir testin güvenirlilik katsayısının 0,70 ve daha yüksek olması, test puanlarının güvenirliliği için yeterli" olduğu kabul edilmektedir.⁸⁸ Ayrıca faktörleri ve ölçeği oluşturan maddelerin kendi aralarında ne düzeyde tutarlılığa sahip olduklarını saptamak için uygulanan güvenirlilik analizinin sonuçları incelendiğinde, madde toplam korelasyonlarının da "0,35-0,79 arasında olması" ölçekteki maddelerin tutarlı olduğunu göstermektedir. Zira literatürde "bir araştırmada madde toplam korelasyonu 0,30'un üzerinde olan maddelerin iç tutarlılığının bir göstergesi" olarak ifade edilmektedir.⁸⁹ Güvenirlilik analizinin bu sonuçları ölçeğin tamamının ve altı faktörünün iç tutarlılığa sahip maddeler oluştuğunu, dolayısıyla güvenilir olduğunu göstermektedir.

3.3. Korelasyon Analizi

Geliştirilme sürecinde faktör yapısı uyumlu ve güvenirliliği yüksek bulunan ölçeğin 6 faktörü arasındaki ilişkinin yönünü ve düzeyini saptamak için uygulanan korelasyon analizi değerleri Tablo 6'da sunulmuştur:

⁸⁸ E. Serra Yurtkoru vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2018), 89.

⁸⁹ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 183.

Tablo 6. Faktörler Arasında İlişkiyi Gösteren Korelasyon Analizi

| | | Öğrenci gelişimine uygun eğitim | Din öğretimi yöntemlerini uygulama | Materyal geliştirme ve kullanma | Etkili iletişim | Sınıf yönetimi | Aile katılımı |
|------------------------------------|---------------------|---------------------------------|------------------------------------|---------------------------------|-----------------|----------------|---------------|
| Öğrenci gelişimine uygun eğitim | Pearson Korelasyonu | 1 | | | | | |
| | Anlamlılık | | | | | | |
| Din öğretimi yöntemlerini uygulama | Pearson Korelasyonu | ,742** | 1 | | | | |
| | Anlamlılık | 0,00 | | | | | |
| Materyal geliştirme ve kullanma | Pearson Korelasyonu | ,749** | ,752** | 1 | | | |
| | Anlamlılık | 0,00 | 0,00 | | | | |
| Etkili iletişim | Pearson Korelasyonu | ,758** | ,807** | ,722** | 1 | | |
| | Anlamlılık | 0,00 | 0,00 | 0,00 | | | |
| Sınıf yönetimi | Pearson Korelasyonu | ,332** | ,377** | ,369** | ,383** | 1 | |
| | Anlamlılık | 0,00 | 0,00 | 0,00 | 0,00 | | |
| Aile katılımı | Pearson Korelasyonu | ,636** | ,664** | ,613** | ,662** | ,254** | 1 |
| | Anlamlılık | 0,00 | 0,00 | 0,00 | 0,00 | 0,00 | |
| n | | 453 | 453 | 453 | 453 | 453 | 453 |

p<0,01

Tablo 6'da sunulan korelasyon değerleri, ölçeği oluşturan tüm faktörler arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Literatürde "korelasyon katsayısının, mutlak değer olarak 0,50'nin altında olması düşük düzeyde, 0,50 ile 0,70 arasında olması orta düzeyde, 0,70'nin üstünde olması ise yüksek düzeyde bir ilişki olduğu" şeklinde kabul edilmektedir.⁹⁰ Analiz sonucunda ilk üç faktör olan öğrenci gelişimine uygun eğitim, din öğretimi yöntemlerini uygulama, materyal geliştirme ve kullanma faktörlerinin kendi aralarında yüksek düzeyde bir ilişkiye sahip oldukları (sırasıyla $r=0,74$, $r=74$, $r=75$); altıncı faktör olan aile katılımı faktörünün diğer faktörlerle orta düzeyde bir ilişkiye sahip olduğu (sırasıyla $r=0,63$, $r=66$, $r=61$, $r=66$); beşinci faktör olan sınıf yönetimi faktörünün diğer faktörlerle düşük düzeyde bir ilişkiye sahip olduğu (sırasıyla $r=0,33$, $r=37$, $r=36$, $r=38$, $r=25$) tespit edilmiştir. Sınıf yönetimi faktörünün diğer faktörlerle ilişkisinin düşük çıkmasının sebebi, 4-6 yaş grubu çocukların ilk kez örgün/yaygın eğitim ortamına dahil oldukları göz önünde bulundurulduğunda, öğretmenlerin bu faktördeki yeterliklerinin öğrenci değişkenine görece daha fazla bağlı olduğunu düşünmelerinden kaynaklı olabilir. Korelasyon analizi sonucunda faktörler arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin tespit edilmiş olması, bu faktörlerin bir araya gelerek bir ölçeği oluşturmasının uygun olduğu şeklinde okunabilir.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışma, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisi için gerekli olan yeterlikleri ortaya koyacak, geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçek geliştirmek amacıyla yapılmıştır. 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında uygulanan öğretim programının amaçlarına ulaşması ve bu kurumlarda gerçekleştirilen din eğitiminin etkili olması bu kurslarda görev yapan öğretmenlerin yeterliğiyle doğrudan ilişkilidir.⁹¹ Ayrıca yaygın din eğitimi yapan Kur'an kursu öğretmenlerinin yeterliğini

⁹⁰ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 32.

⁹¹ Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, 25.

belirlemek ve daha sonra değerlendirmek, bir anlamda yürütülen din eğitimi faaliyetinin kalitesini de değerlendirmeye imkân sağlayacaktır. Bu bağlamda öğretici yeterliklerini belirlemek, geliştirmek ve değerlendirmek, kurslarda sunulan din eğitimi hizmetinin kalitesini arttırma, öğreticilerin niteliğini yükseltme ve Kur'an kursu öğreticiliği mesleğini geliştirme amaçlarına da hizmet edecektir.⁹²

Yeterlik belirleme ve değerlendirme süreci, çok boyutlu ve pek çok değişkenin etkilediği oldukça karmaşık bir süreç olduğundan, olabildiğince çok veri kaynağından yararlanılması daha sağlıklı sonuçların elde edilmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda bu çalışmadaki ölçeğin geliştirilmesi sürecinde, öncelikle literatür taraması yapılarak konu hakkındaki ihtiyaç analizi çıkarılmaya çalışılmıştır. Kavramsal çerçeve bölümünde de vurgulandığı üzere 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticilerinin yeterlikleri konusu, önemli sayıda araştırmanın konusu, problemi ve önerisi olmakla birlikte henüz geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçeğin geliştirilmediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla "4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterlikleri" üzerine geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçeğin geliştirilmesinin alandaki önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmüştür.

Daha sonra araştırma konusu okul öncesi dönem çocukları için din eğitimi veren Kur'an kursu öğreticileri olduğu için Millî Eğitim Bakanlığı'nın okul öncesi eğitim programı ile DİB 4-6 yaş Kur'an kursları öğretim programı incelenmiş, programların temel ilkeleri, amaçları, gelişim alanları ve kazanımları karşılaştırılarak kuramsal çerçeve belirlenmeye çalışılmıştır. Kuramsal çerçeveye uygun oluşturulan soru havuzundaki maddeler ile ilgili ölçek geliştirme ve 4-6 yaş grubu din eğitimi konularında uzman akademisyenlerin ve DİB uzmanlarının görüşlerinin alınmasıyla aday ölçek formu hazırlanmıştır. Ardından ölçeğin birinci ve ikinci deneme uygulamaları safhasına geçilmiştir. Ölçeğin deneme uygulamaları Türkiye genelindeki toplam 1080 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisi ile yürütülmüştür. Birinci uygulama 627, ikinci uygulama ise birinci örneklemden farklı bir grup olan 453 katılımcı ile yürütülmüştür. Elde edilen verilere geçerlik, güvenilirlik ve korelasyon analizleri uygulanmıştır. Analizler neticesinde maddelerin iyi uyum sağladığı görülmüştür. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri Ölçeği (KÖYÖ)'nün psikometrik özellikleri şöyledir:

Araştırmanın birinci uygulamasında katılımcılardan alınan veriler için uygulanan KMO testi sonucunun 0,96 olduğu; Barlett testinde oluşan X^2 değerinin ise anlamlı olduğu görülmüştür [$X^2= 16486,60$; $p=0,000$]. Bu değerler AFA için verilerin elde edildiği örneklem büyüklüğünün faktör analizi yapmak için "mükemmel düzeyde" olduğunu ortaya koymaktadır. Ölçeğin faktör sayısını ortaya koymak için "yamaç grafiği, öz değerler ve açıklanan varyans oranları" incelenmiştir. Yamaç grafiğinde eğimin altıncı noktadan itibaren yatay bir seyirde devam ettiği görülmüştür. Promax eğik döndürme tekniğinin tercih edildiği AFA sürecinde tekrarlanan döndürme işlemlerinin ardından 43 maddenin özdeğeri 1'i aşan altı faktörde toplandığı ve bu altı faktörün ölçeğin toplam varyansının %59,58'ini açıkladığı tespit edilmiştir. Yapılan faktör analizinin ardından birinci faktörün 11 madde (DFA sonucunda 10 maddeye düşürülmüştür), ikinci faktörün 10 madde, üçüncü faktörün 6 madde, dördüncü faktörün 7 madde, beşinci faktörün 6 madde, altıncı faktörün 3 madde olduğu tespit edilmiştir. Maddelerin içeriklerine bakılarak birinci faktöre "öğrenci gelişimine uygun eğitim", ikinci faktöre "din eğitimi yöntemlerini uygulama", üçüncü faktöre "materyal geliştirme ve kullanma", dördüncü faktöre

⁹² Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 17.

“etkili iletişim”, beşinci faktöre “sınıf yönetimi” ve altıncı faktöre “aile katılımını sağlama” isminin verilmesi uygun görülmüştür. AFA sonucunda oluşan faktörlere ait yük değerleri 0,95-0,41 arasında çıkmış, bu da geliştirilen ölçeğin “aralarında yüksek düzeyde ilişki olan maddelerden oluşan yapı geçerliğine sahip bir ölçek olduğu” şeklinde yorumlanmıştır.

DFA sürecinde yapılan ilk analizde bir madde analiz dışı bırakılmıştır. Ardından yenilenen DFA neticesinde meydana gelen tüm değerlerin 0,30'dan büyük olduğu ve ölçek dışına çıkarılması gereken bir madde olmadığı belirlenmiştir. Böylece altı faktörde toplanan 42 maddeli bir ölçek yapısı oluşmuştur. Analiz raporunda program tarafından bazı modifikasyonların önerildiği tespit edilmiş ve bu modifikasyonlardan teorik olarak da uygun olanlar tercih edilmiştir. Bu modifikasyonlar sayesinde ölçeğin yapısı daha uyumlu hale gelmiştir. Modifikasyon neticesinde ulaşılan modele ait değerlerin kabul edilebilir sınırlarda bulunduğu, değerlerin “ $X^2=1789,757$, $sd=801$, $p=0,00$, $X^2/sd=2,23$, $RMSEA=0,05$, $SRMR=0,03$, $CFI=0,91$, $IFI=0,91$, $TLI/NNFI=0,90$, $PGFI=0,74$ ve $PNFI=0,74$ ” şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Bu değerler, AFA'da oluşan 6 faktörlü yapının DFA neticesinde de “kabul edilebilir düzeyde” uyumlu olduğunu gösteren değerlerdir. Bilhassa DFA'da ilk bakılan değerler olan $X^2=2,23$ ve $RMSEA=0,05$ olması, ölçek yapısını oluşturan faktörlerin iyi uyum gösterdiği şeklinde yorumlanabilir.

AFA ve DFA değerlerinde iyi uyum sağladığı tespit edilen 6 faktörlü, 42 maddeden meydana gelen ölçek için güvenilirlik analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda Cronbach'ın Alfa güvenilirlik katsayıları “ölçeğin tamamı” için 0,95, “öğrenci gelişimine uygun eğitim” faktörü için 0,90, “din öğretimi yöntemlerini uygulama” faktörü için 0,92, “materyal geliştirme ve kullanma” faktörü için 0,83, “etkili iletişim” faktörü için 0,89, “sınıf yönetimi” faktörü için 0,72 ve “aile katılımını sağlama” faktörü için 0,77 olarak tespit edilmiştir. Ayrıca madde toplam korelasyonları da 0,35-0,79 arasında tespit edilmiş, bu da ölçekteki maddelerin tutarlı olduğunu göstermektedir. Güvenirlik analizinin bu sonuçları ölçeğin tamamının ve altı faktörünün iç tutarlılığa sahip maddelerden oluştuğunu, dolayısıyla güvenilir olduğunu göstermektedir.

Ölçeğin 6 faktörü arasındaki ilişkinin yönünü ve düzeyini ortaya çıkarmak için bakılan korelasyon analizinde ölçeği meydana getiren tüm faktörler arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Analiz sonucunda öğrenci gelişimine uygun eğitim, din öğretimi yöntemlerini uygulama, materyal geliştirme ve kullanma faktörlerinin kendi aralarında yüksek düzeyde bir ilişkiye sahip oldukları, aile katılımı faktörünün diğer faktörlerle orta düzeyde bir ilişkiye sahip olduğu, sınıf yönetimi faktörünün diğer faktörlerle düşük düzeyde bir ilişkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Faktörler arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin tespit edilmiş olması, bu faktörlerin birlikte bir ölçeği oluşturması açısından uyumlu olduğunu ortaya koymaktadır.

Yapılan tüm bu analizler neticesinde elde edilen ölçek, 6 faktöre dağılmış durumdaki 42 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerin 36'sı olumlu, 6'sı olumsuz madde olarak yazılmıştır. Ölçeğin sınıf yönetimi boyutunu oluşturan bu altı madde gelecekteki araştırmalarda analiz öncesinde ters madde biçiminde kodlanmalıdır. Katılımcıların ölçekteki maddeleri benimseme düzeylerini “Hiç yapamam.”(1), “Yapamam.”(2), “Biraz yapabilirim.”(3), “Yapabilirim.”(4), “Rahatlıkla yapabilirim.”(5) şeklindeki 5'li Likert tipi derecelendirme içinden seçerek belirlemeleri istenmiştir. Ölçekten elde edilecek en düşük puan 42 ve en yüksek puan 210'dur. Buna göre ölçekten 42 puan alınmasının 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin yeterliklerinin “Hiç yapamam” düzeyine; 210 puan alınmasının ise “Rahatlıkla yapabilirim” düzeyine karşılık geldiği söylenebilir. Ancak analiz yapılırken ölçeğin çok boyutlu yapısı dikkate alınarak faktörlerin kendi içinde değerlendirilmesi önerilir.

Yapılan analizler neticesinde geliştirilen ölçeğin 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici yeterliklerini ortaya koymak için geçerli ve güvenilir sonuçlar verdiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin bu araştırmanın kapsamı dışında kalmış olan farklı yeterlik alanları da bulunmaktadır. Bu bağlamda ölçeğin 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin tüm yeterlik alanlarını ölçtüğüne dair bir iddiası söz konusu değildir. Ancak tüm ülke genelinde hatırı sayılır bir katılımcı grubuyla çalışılarak geliştirilen geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri Ölçeği (KÖYÖ)"nün hem 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin yeterlikleri konusundaki alan araştırmalarına kaynaklık teşkil edeceği hem de farklı boyutlardan oluşan yeni ölçek çalışmalarına öncülük yapacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/18 (2005), 175-192.
- Atik, Aslıhan. "Erken Çocuklukta Peygamber Tasavvuru ve Din Eğitimi: Fenomenolojik Bir Araştırma". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 245-282. <https://doi.org/10.53112/tudear.1000477>
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*. İstanbul: Timaş Yayınları, 29. Basım, 2019.
- Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 207-240. <https://doi.org/10.33460/beuifd.598401>
- Aydın, M. Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 15. Basım, 2022.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Bir Paradigma İhtiyacı*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Aytaç, Mustafa-Öngen, Burcu. "Doğrulamalı Faktör Analizi ile Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi". *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (2012), 14-22.
- Babacan, Muhammed. "Müziğin Bir Öğretim Aracı Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kullanımının Öğrencilerin Akademik Başarı, Tutum ve Bilgiyi Hatırlama Düzeyleri Üzerindeki Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 105-138. <https://doi.org/10.34234/ded.412282>
- Best, John W. *Research in Education*. New Jersey: Prentice-Hall, 1970.
- Bilgin, Beyza. "Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Dini Kavramlar". *Din Öğretimi Dergisi* 8/9 (1986), 21-29.
- Brown, Timothy A. *Confirmatory Factor Analysis for Applied Research*. New York: Guilford Publications, 2. Basım, 2015.
- Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 470-483.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
- Demir, Rıdvan. "Din Öğretiminde Kullanılan Araç Gereç ve Materyaller". *Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme*. ed. Tuğrul Yürük-Rıdvan Demir. 59-99. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'da değişiklik yapan 653 sayılı Kanun Hükmünde Kararname. *Resmî Gazete* 28057 (17.09.2011). Erişim 13 Nisan 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/09/20110917-1.htm>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019. Erişim 20 Mart 2023. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Kur'an%20Eğitim%20ve%20Öğretimine%20Yönelik%20Kurslar%20ile%20Öğrenci%20Yurt%20ve%20Pansiyon.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an Kursları Öğretim Programları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2021. Erişim 29 Kasım 2022. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2013 Yılı İdare Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014. Erişim 13 Nisan 2024. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2013%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2014 Yılı İdare Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015. Erişim 29 Mart 2023. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2014%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2023 Yılı İdare Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023. Erişim 29 Mart 2023. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2023%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>

- Doğan, Zülfi. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Durmuş, Beril vd. *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 7. Basım, 2018.
- Ecer, Münir. "Velilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları Üzerine Bir Meta-Sentez Çalışması". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/4 (2023), 1078-1093. <https://doi.org/10.21547/jss.1344154>
- Ecer, Münir-Çakmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 803-831. <https://doi.org/10.33420/marife.999853>
- Eken, Züleyha Betül. *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliklerinin Belirlenmesi (Kocaeli İli Örneği)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Erden, Münire. *Sınıf Yönetimi*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Gül, Esan. *Çocuğun Dini Eğitimi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Gün, Aysegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 33-66. <https://doi.org/10.18498/amauidf.282862>
- Güney Karaman, Neslihan. "İletişim Çağında İletişimsizlik". *Eğitimde İletişim*. ed. Yücel Yazgan. 189-207. Ankara: Eğiten Kitap, 2018.
- Güngör, Duygu. "Psikolojide Ölçme Araçlarının Geliştirilmesi ve Uyarlanması Kılavuzu". *Türk Psikoloji Yazıları* 19/38 (2016), 104-112.
- İBBSK, İBBS Hakkında Bakanlar Kurulu Kararı (Karar No. 2002/4720). *Resmî Gazete* 24884 (22 Eylül 2002). Erişim 20 Mart 2023. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2002/09/20020922.htm#3>
- İpek, Yasemin-Öncü, Ali. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Teknoloji Yeterlilikleri Hakkında Bir Karma Yöntem Araştırması". *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022), 111-148. <https://doi.org/10.15745/da.1104341>
- Karaca, Ayşe Sevede. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kline, Rex B. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: Guilford Press, 2. Basım, 2005.
- Kline, Rex B. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: Guilford Press, 3. Basım 2011.
- Koç, Ahmet. "Curiosity of Preschool Children (4-6 Years of Age) about Religious and Moral Issues". *Religions* 14/2 (2023), 1-19. <https://doi.org/10.3390/rel14020260>
- Koç, Ahmet. "Okul Öncesi Dönemde Ailede Din Eğitimi". *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Koçak, Duygu vd. "Faktör Sayısının Belirlenmesinde MAP Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafijî Yöntemlerinin Karşılaştırılması". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 330-359.
- Konijn, H. S. *Statistical Theory of Sample Survey Design and Analysis*. Amsterdam, London: North-Holland Publishing Company, 1973.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Kimlik Yayınları, 2017.
- Korkmaz, Mehmet. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 237-261. <https://doi.org/10.29288/ilted.679601>
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Korkmaz, Mehmet. "Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur'an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/28 (01 Haziran 2010), 11-28.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 137-154. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000190
- Lawshe, Charles H. "A Quantitative Approach to Content Validity". *Personnel Psychology* 28/4 (1975), 563-575.

- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Okul Öncesi Eğitim Programı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2024.
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Okul Öncesi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2017.
- Oruç, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Önder, Mustafa. "Türkiye'de Okul Öncesi Eğitiminin Temel Taşı: Prof. Dr. Beyza Bilgin". *Dini Araştırmalar* 23/58 (2020), 127-150.
- Poyraz, Hatice-Dere, Hale. *Okul Öncesi Eğitiminin İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2011.
- Sadık, Fatma. "Sınıf Yönetiminde Temel Kavramlar". *Erken Çocukluk Eğitiminde Sınıf Yönetimi*. ed. Yaşare Aktaş Arnas-Fatma Sadık. 1-22. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Gazi Kitabevi, 27. Basım, 2020.
- Schumacker, Randall E.-Beyerlein, Susan T. "Confirmatory Factor Analysis with Different Correlation Types and Estimation Methods". *Structural Equation Modeling* 7/4 (2000), 629-636. https://doi.org/10.1207/S15328007SEM0704_6
- Şahin, Melek Gülşah-Öztürk, Nagihan Boztunç. "Eğitim Alanında Ölçek Geliştirme Süreci: Bir İçerik Analizi Çalışması". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/1 (2018), 191-199. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.375863>
- Şaşa, Fatma Tuba. *Öğretici Görüşlerine Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretiminde Eğitsel Oyun Uygulamaları*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Şensoy, Serkan. *4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntem ve Teknikleri Konusundaki Görüşleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Tavukçuoğlu, Mustafa. "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 51-63.
- Tosun, Cemal-Çapcıoğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.
- Turaşlı, Nalân Kuru. "Okul Öncesi Eğitimin Tanımı, Kapsamı ve Önemi". *Okul Öncesi Eğitime Giriş*. ed. Gelengül Haktanır. 1-28. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2023.
- Türk, Esra. "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (30 Aralık 2014), 143-158.
- Üzümcü, Muzaffer-Çınar, Nuran. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 7-51. <https://doi.org/10.33718/tid.712965>
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yaşlıoğlu, M. Murat. "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması". *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 74-85.
- Yurdugül, Halil. "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği için Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması". *XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi*. ed. Hüseyin Kıran. 1-6. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2005.
- Yüksel, Zeynep. "4-6 Yaş Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)". *Dini Araştırmalar Dergisi* 24/60 (2021), 147-179. <https://doi.org/10.15745/da.907866>
- Yurtkoru, E. Serra vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 7. Basım, 2018.

EK: 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri Ölçeği (KÖYÖ) Maddeleri

| Madde no | Madde |
|----------|---|
| 1 | Eğitim-öğretim sürecini öğrencilerimin dini konulardaki meraklarını diri tutacak biçimde yürütebilirim. |
| 2 | Öğrencilerimin dil becerilerini geliştirmeleri için imkanlar oluşturabilirim. |
| 3 | Öğrenme sürecini öğrencilerimin gelişimlerine uygun şekilde planlayabilirim. |
| 4 | Öğrencilerimin dini gelişim alanındaki özellikleri hakkında bilgi sahibiyim. |
| 5 | Öğrenme ortamını öğrencilerimin yaratıcılığını destekleyecek şekilde tasarlayabilirim. |
| 6 | Öğrencilerimin duygularını tanımaları için uygun etkinlikler planlayabilirim. |
| 7 | Öğrencilerimin bir durumla ilgili duygularını uygun yollarla ifade etmelerine destek olabilirim. |
| 8 | Öğrencilerimin dini konulardaki sorularını gelişim seviyelerine uygun şekilde cevaplayabilirim. |
| 9 | Öğrencilerimin yaşlarına uygun gelişim özellikleri hakkında bilgi sahibiyim. |
| 10 | Öğrencilerimin öz bakım becerilerini olgunlaştıracak etkinlikler yapabilirim. |
| 11 | Öğrencilerimin Kur'an'ı doğru bir şekilde öğrenmelerine yardım edecek örnek okuyuşlar sunabilirim. |
| 12 | Öğrencilerimin Hz. Peygamber'i (sav) örnek bir şahsiyet olarak tanımalarını sağlayabilirim. |
| 13 | Kur'an öğretiminde özel öğretim tekniklerini etkin bir şekilde kullanabilirim. |
| 14 | Öğrencilerimin İslam dinine ait değerleri fark etmelerini sağlayabilirim. |
| 15 | Öğrencilerime Allah'ı anlatırken sevgi temelli yaklaşımı göz önünde bulundururum. |
| 16 | Öğrencilerimin Kur'an öğrenimini pekiştirecek bireysel çalışma tekniklerini uygulayabilirim. |
| 17 | Öğrencilerimin toplumsal değerlerin farkında olmalarını sağlayabilirim. |
| 18 | Dua ve surelerin ezberlenmesinde özel öğretim tekniklerini kullanabilirim. |
| 19 | Öğrettiğim ezber/dua metinlerini öğrencilerime açıklayabilirim. |
| 20 | Öğrencilerimin seviyesine uygun değerler eğitimi etkinliklerini uygulayabilirim. |
| 21 | Derslerimde öğretim teknolojilerini etkin şekilde kullanabilirim. |
| 22 | Din eğitimini kolaylaştıracak ders materyalleri hazırlayabilirim. |
| 23 | İşlediğim konuların anlaşılmasını kolaylaştıracak öğrenci seviyesine uygun hikayeler anlatabilirim. |
| 24 | Eğitim faaliyetlerinde görsel materyalleri etkin şekilde kullanabilirim. |
| 25 | Eğitim faaliyetlerinde üç boyutlu materyalleri etkin şekilde kullanabilirim. |
| 26 | Öğrencilerimin gelişimlerine uygun müzikleri kullanarak eğitim yapabilirim. |
| 27 | Öğrencilerimin kendilerini güvende hissetmelerini destekleyici tutumlar sergileyebilirim. |
| 28 | Öğrencilerimin duygusal işaretlerini doğru bir şekilde okuyabilirim. |
| 29 | Öğrencilerimin sevindiklerini hissettikleri bir ortamı oluşturabilirim. |
| 30 | Benimle öğrencilerim arasında onların dini duygularının gelişmesine katkı sağlayacak bir bağ kurabilirim. |
| 31 | Öğrencilerimin ilgilerinin farkına varabilirim. |
| 32 | Öğrencilerimi etkinliklere katılmaları hususunda motive edebilirim. |
| 33 | Öğrencilerimin bir görevi başarmak için kendilerini güdülemelerine yardım edebilirim. |
| 34 | Öğrencilerimin beni rol model olarak gördüklerini gözden kaçırabilirim. |
| 35 | Eğitim sürecinde öğrencilerimin bireysel farklılıklarını görmezden gelebilirim. |
| 36 | Öğrencilerimin eğitim sürecine aktif katılımını sağlamada yetersiz kalabilirim. |
| 37 | Sınıfta öğrenmeye engel olan durumlar karşısında çaresiz kalabilirim. |
| 38 | Öğrencilerim üzerinde korkuya sebep olabilecek incitici davranışlar sergileyebilirim. |
| 39 | Öğrencilerin sınıf ortamını bozucu davranışları karşısında olumsuz tepki verebilirim. |
| 40 | Ailelerin alan uzmanlarıncı verilen eğitim etkinliklerine katılmalarını özendiribilirim. |
| 41 | Ailelerin eğitim süreciyle ilgili kararlara katılımını sağlayabilirim. |
| 42 | Öğrencilerimin gelişimlerini desteklemek için ailelere yönelik düzenli bilgilendirmeler yapabilirim. |

Boyutlar:

1-10. maddeler: Öğrenci Gelişimine Uygun Eğitim Faktörü

11-20. maddeler: Din Öğretimi Yöntemlerini Uygulama Faktörü

21-26. maddeler: Materyal Geliştirme ve Kullanma Faktörü

27-33. maddeler: Etkili İletişim Faktörü

34-39. maddeler: Sınıf Yönetimi Faktörü

40-42. maddeler: Aile Katılımını Sağlama Faktörü

Ters kodlanması gereken maddeler: 34-39 arasındaki maddeler.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Necâşî'nin Huzurunda Okunan Ayetlere Dair Rivayetlerin Kur'an Tarihi Bağlamında Değerlendirilmesi

Evaluation of Narratives Concerning the Verses Read in the Presence of Najashi in the Context of Qur'an History

Hüseyin TOPAL

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Ege Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî
Ege University, Department of Basic Islamic Sciences, Reading the Qur'an and Qirāat Science
İzmir, Türkiye

huseyin.topal@ege.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6455-7313>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 27.01.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 29.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Topal, Hüseyin. "Necâşî'nin Huzurunda Okunan Ayetlere Dair Rivayetlerin Kur'an Tarihi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 168-194. <https://doi.org/10.14395/hid.1426620>.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Evaluation of Reports Concerning the Verses Recited in the Presence of Najāshī in the Context of Qur'ān History

Abstract

It is stated in classical Islamic literature that Muslims, who were subjected to pressure and violence in expressing and living their beliefs in the early periods of the prophethood, migrated to Abyssinia with the permission or order of the prophet Muḥammad and stayed there for a while. Following the migration in question, it is reported that the Quraysh polytheists sent a delegation to Najāshī (Aṣḥama) (d. 9/630) to bring back the Muslims in Abyssinia and that the Qur'ān was recited by the Muslims in his presence. The reports include the reasons for the emergence of the idea of migration to Abyssinia, the stages of migration, some events that took place in Abyssinia, the returns that took place from time to time, the encounters of some Meccans and Muslims in the presence of Najāshī and the discussions between them, the prophet Muḥammad's sending of ambassador to convey various messages, Muslims' return to Medina etc. Reports on the subject are based on more than one source but vary in terms of content and chronology. So much so that these reports, which cannot be reconciled with each other, lead researchers to different interpretations, thinking that they contain contradictions. As a matter of fact, based on these reports that the Surah Maryam was recited in the presence of Najāshī, it was pointed out that it was revealed just before the migration to Abyssinia and that the surah was revealed to prepare the Muslims for this compulsory journey. Every information and reports about the revelation process of the Qur'ān is of great importance in terms of Basic Islamic Sciences and especially Tafsīr and History of the Qur'ān. The scientific value of the determination or conclusion reached using these reports and field-related resources is closely related to the research method used. These reports about the nuzūl period are evaluated and interpreted by each discipline of Basic Islamic Sciences within the framework of their own principles. There are also sources applied by each discipline. This situation causes the inability to evaluate different reports and data from different sources together in examining any subject, preventing seeing the whole picture and negatively affecting reaching comprehensive and more accurate conclusions. On the other hand, when examining an event, instead of making determinations based on a single report, it is important to consider all the reports that can be accessed on the subject, together with their sanads, without limiting the source, in determining historical facts. In this article, the Integrative Approach method, which is proposed as an alternative method and aims to reach objective judgments based on the connection between the elements in the reports with the common use of classical Islamic literature, has been used. This method, which is recommended for the purpose of identifying hadiths, aims to create authentic texts about the Prophet by applying all rational and transmitted data. This method considers the limitation of sources unnecessary and accepts all works in the religious, historical, geographical and cultural fields as the sources of information. In addition, it aims to examine the reports collected from these sources and their sanads by associating them with similar reports. In this context, reports about the verses recited in the presence of Najāshī were examined, and reports compiled from sources from various fields were tried to be relatable to each other. In the study, in addition to the reports and sanads related to the subject, similar reports were also examined in relation to each other. It was attempted to make determinations based on the expressions of action, time and objects in the reports analyzed. As a result of these determinations, although there are various differences in expression, it was confirmed that the reports in question are different expressions of the same event, and that the Surah Maryam was recited by Ca'far (d. 8/629) in the presence of Najāshī in an environment where Meccans and Christian clergy were present. It was understood that this recitation incident was an answer after some discussions between the parties. However, this recitation was not, as is generally accepted, immediately after the migration, which took place in the Mecca period in the 5th year of the prophethood, but about 12 years after the aforementioned date, at the beginning of the 7th year of the migration to Medina, it has been concluded that the letter sent by the prophet Muhammad to Najāshī happened around the same time he received it. Again, it has been reached that the Surah Maryam was revealed in Medina.

Keywords: Tafsīr, History of the Qur'ān, Integrative Approach, Surah Maryam, Migration to Abyssinia, Najāshī Aṣḥama.

Necâşî'nin Huzurunda Okunan Ayetlere Dair Rivayetlerin Kur'an Tarihi Bağlamında Değerlendirilmesi

Öz

Bî'setin henüz erken dönemlerinde inançlarını ifade etme ve yaşama konusunda baskı ve şiddete maruz kalan Müslümanların, Hz. Muhammed'in (sav) izni veya emriyle Habeşistan'a hicret edip orada bir süre kaldıkları klasik İslamî literatürde yer almaktadır. Söz konusu hicretin akabinde Kureyş müşriklerinin, Habeşistan'da bulunan Müslümanları geri getirmek üzere Necâşî'ye (Ashame) (ö. 9/630) bir heyet gönderdiği ve onun huzurunda Müslümanlar tarafından Kur'an okunduğuna dair haberler nakledilmiştir. Haberler Habeşistan'a hicret düşüncesinin ortaya çıkış sebeplerini, hicret aşamalarını, Habeşistan'da yaşanan bazı olayları, zaman zaman gerçekleşen geri dönüşleri, bazı Mekkelilerle Müslümanların Necâşî huzurunda karşılaşmalarını ve aralarında

yaşanan tartışmaları, Hz. Muhammed'in çeşitli mesajları iletmek üzere elçi göndermesini, Müslümanların Medine'ye geri dönüşlerini vs. içermektedir. Konuyla ilgili haberler birden fazla kaynağa dayanmakta ancak içerik ve kronoloji açısından farklılıklar barındırmaktadır. Öyle ki birbirleriyle uzlaştırılamayan bu haberler çelişki içerdikleri düşüncesiyle araştırmacıları farklı yorumlara da sevk etmektedir. Nitekim Meryem sûresinin, Necâşî'nin huzurunda okunduğunu içeren bu haberlere dayanılarak, Habeşistan'a hicretten hemen öncesinde indiğine hatta sürenin Müslümanları bu zorunlu yolculuğa hazırlamak amacıyla nâzil olduğuna işaret edilmiştir. Kur'an'ın nüzûl sürecine dair her bilgi ve haber Temel İslam Bilimleri ve özellikle de Tefsir ve Kur'an Tarihi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu haberler ve alanla ilgili kaynaklar kullanılarak yapılan tespit veya ulaşılan sonucun bilimsel değeri kullanılan araştırma metoduyla yakından ilgilidir. Nüzûl dönemine dair bu haberler Temel İslam Bilimlerinin her bir disiplini tarafından kendi esasları çerçevesinde değerlendirilip yorumlanmaktadır. Hemen her disiplinin tercih ettiği alan kaynakları da söz konusudur. Bu durum herhangi bir konuyu incelemede farklı haberlerin ve farklı kaynaklardaki verilerin bir arada değerlendirilememesine sebebiyet vererek resmin bütünü görmeye engel olmakta, kapsamlı ve doğruya daha yakın sonuçlara varmayı olumsuz yönde etkilemektedir. Buna karşın herhangi bir olayı incelerken tek bir habere dayalı tespitlerde bulunmak yerine konuyla ilgili ulaşılabilen tüm haberleri tarihleriyle birlikte kaynak sınırlamasına gitmeksizin ele almak tarihsel olguların tespitinde önem arz etmektedir. Bu makalede alternatif bir metod olarak önerilen ve klasik İslam literatürünün ortak kullanımıyla rivayetlerde yer alan öğeler arası irtibata dayalı nesnel yargılara varmayı amaçlayan *Bütünsel Yaklaşım* yönteminden faydalanılmıştır. Hadislerin tespiti amacıyla önerilen bu yöntem akli ve nakli bütün verilerden istifade ederek Hz. Peygamber hakkında aslına uygun metinler oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu yöntem, kaynak sınırlamasını gereksiz görmekte; dinî, tarihî, coğrafî ve kültürel alandaki tüm eserleri haber kaynakları olarak kabul etmektedir. Buna ilaveten söz konusu kaynaklardan toplanan rivayetleri ve onların tarihlerini benzeri rivayetlerle ilişkilendirerek tetkik etmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede Necâşî'nin huzurunda okunan ayetlere dair rivayetler tetkik edilmiş, çeşitli alanlara ait kaynaklardan derlenen rivayetler birbiriyle irtibatlandırılabilir hale getirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada konuyla ilgili haberler ve tarihlerinin yanında benzeri rivayetler de ilişkilendirilerek tetkik edilmiştir. İncelenen haberlerdeki eylem ve zaman ifadeleri ile nesnelere dair ifadeler üzerinden tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Bu tespitler neticesinde çeşitli ifade farklılıkları söz konusu olmakla beraber söz konusu haberlerin aynı olayın farklı anlatımları olduğu, Necâşî'nin huzurunda Mekkeliler ve Hıristiyan din adamlarının da bulunduğu bir ortamda Ca'fer b. Ebî Tâlib (ö. 8/629) tarafından Meryem Sûresinin okunduğu teyit edilmiştir. Bu okuma olayının taraflar arasında yaşanan bazı tartışmalar sonrasında cevap niteliği taşıdığı anlaşılmıştır. Ancak bu okumanın, genel olarak kabul edildiği üzere, nübüvvetin 5. senesinde Mekke döneminde vuku bulan hicretin hemen sonrasında değil, söz konusu tarihten 12 yıl kadar sonra, Medine'ye hicretin 7. senesinin başlarında, Hz. Muhammed tarafından Necâşî'ye gönderilen mektubun kendisine ulaştığı sıralarda gerçekleştiği sonucuna varılmıştır. Yine Meryem Sûresinin Medine'de nazil olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Tarihi, Bütünsel Yaklaşım, Meryem Sûresi, Habeşistan'a Hicret, Necâşî Ashame.

Giriş

Kur'an'ın nüzûlü sırasında yaşanan bazı olaylar nüzûl süreciyle ve Kur'an Tarihi ile doğrudan ilişkilidir. Bunlardan biri de Habeşistan'a hicret sonrası Kureyş heyetiyle Müslümanların Necâşî'nin (Ashame) (ö. 9/630) huzurunda karşılaşmaları ve orada Kur'an okunması hadisesidir.

Mekke müşrikleri tarafından baskı ve eziyetlere maruz bırakılan ve eman¹ hakkından mahrum kalan Müslümanlar,² Hz. Muhammed'in izni ve emriyle bi'setin 5. yılı Receb ayından itibaren peyderpey giden gruplar halinde Habeşistan'a göç etmişler, bunlardan bazıları ikinci hicret öncesinde Mekke'ye geri dönmüşlerdir.³ Osmân b. Affân (ö. 35/656) ile İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) da Hz. Peygamber henüz Mekke'deyken geri dönenlerdendir.⁴ Geri kalanlar ise hicretin 7. yılına kadar Habeşistan'da huzurla yaşamışlar, Hayber'in fethi sırasında Habeşli ve Şamlı Hıristiyanlar'ın da katılımıyla Ca'fer b. Ebî Tâlib (ö. 8/629) ile birlikte Medine'ye dönmüşlerdir.⁵

¹ Eman kavramı için bk. Nebi Bozkurt, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02.01.2024).

² Levent Öztürk, "İslâmiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 9.

³ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi'î el-Ĥaṭîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-munîr fî'l-i'âneti 'alâ ma 'rifeti ba 'di me 'ânî kelâmi rabbânâ'l-hakîmî'l-habîr* (Kahire: Maṭba'atu Bülâk, 1285), 1/391; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer, 2023), 353-364.

⁴ Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Başrî et-Ṭayâlisî, *el-Musned* (Kahire: Dâru Hecer, 1419), 1/270; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Ṭahâvî, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM Yayınları, 1416-1418/1995-1998), 1/218.

⁵ Ĥaṭîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-munîr*, 1/392.

Habeşistan'a hicret sonrası yaşanan olaylardan biri de Ca'fer'in Necâşi ve rahiplerinin huzurunda Kur'an okumasıdır. Bu olayla ilgili haberlerin içeriği Kur'an okuma ile Kureys'in gönderdiği heyet arasında doğrudan bir ilişki olduğu yönündedir. Ancak söz konusu haberler okunan Kur'an bölümleri ve okuma zamanı hakkında farklılıklar içermekte ve bu da bazı kronolojik çelişkilere zemin hazırlamaktadır. Örneğin konuyla ilgili haberlerde okunduğu ifade edilen Meryem Sûresinin nüzûl zamanının tespitinde bu ilişkilendirme kullanılarak Habeşistan hicretinden öncesine işaret edilmektedir.⁶ Benzeri bir irtibatla söz konusu sûrenin bir Hıristiyan ülkesi hakkında Müslümanları bilgilendirme ve hazırlama niteliği taşıdığı ifade edilmektedir.⁷ Bununla birlikte ilgili rivayetlerin sûrenin okunmasına dair verdiği bilgilerde farklılıklar olmakla birlikte bu okumanın Habeşistan'a hicretin çok sonrasını işaret ettiği de görülebilmektedir. Kureys heyetinin Habeşistan'a gidişiyle ilgili haberlerde yer alan zaman öğelerindeki bu çelişkiler birden fazla heyetin gönderilmesi ile izah edilmiştir.⁸ Söz konusu haberlerde Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin (ö. 60/679-80), Hz. Muhammed adına elçi olarak Habeşistan'a gönderildiği ve Kureys heyetiyle karşılaştığı yer almaktadır. Muhtemelen haberlerdeki kronolojik çelişkiler sebebiyle bu ihtilaf, ilki 'Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin Müslüman olmadan öncesine denk gelmek üzere üç kez elçilikle görevlendirilmesi olarak anlaşılmış ve izah edilmiştir.⁹ Kezâ Kureys heyetiyle Habeşistan'daki Müslümanların bir arada Necâşi'nin huzurunda buldukları sırada okunan Kur'an bölümü/bölümleri hakkındaki bilgilerde de farklılıklar bulunmaktadır.¹⁰

Meryem Sûresi Hz. Zekeriyâ, Hz. Meryem, Hz. İsâ, Hz. İbrâhim vb. Ehl-i kitap peygamberleri hakkında ayetler içermekte ve Ehl-i kitap ile ilişkili bazı tartışmalara değinmektedir. Sûrenin, yukarıda değinilen Ehl-i kitap ile karşılaşma ve tartışmaların nispeten yaşanmadığı Mekke'de nâzil olduğu kabulü nüzûl zamanı olaylarıyla bağlantı kurmada Tefsir açısından bazı zorluklar doğurmaktadır. Söz konusu sûrenin Necâşi'nin huzurunda okunduğuna dair haberlerin zamansal tespitinin yapılması ile sûrenin nüzulüne dair ulaşılabilecek diğer bulgular, sûrenin Ehl-i kitap ile Müslümanların ilişkileri çerçevesinde yorumlanmasına yeni açılımlar getirme imkânı verecektir. Ayrıca sûrenin nüzulü ve okunması hakkında varılacak tespitler Tefsir ve Kur'an Tarihi açısından önem arz eden nüzûl kronolojisi açısından da önem arz etmektedir. Tüm bu hususlar konuyla ilgili çelişkilerin izalesini, zamansal ve olgusal tespitlerin gereğini ortaya koymaktadır.

Necâşi'nin huzurunda okunduğu bildirilen Meryem Sûresi hakkında yapılan bazı tezler bulunmaktadır. Faruk Alan'ın *Meryem Suresi Tefsiri* isimli çalışması sûrenin Habeşistan'da okunmasına değinmemektedir. Nimetullah Akın'ın *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Açısından Meryem Suresi* başlıklı tezinde ise bu esnada Meryem Sûresinin okunmasına değinilse de Meryem

⁶ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. eş-Şâhid el-Büşîlî (Mecmû'atu Buḥûsî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429), 4487.

⁷ Seyyid Ebu'l-Âla Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, ed. Ali Bulaç, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 2/206; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Meryem Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16.10.2023).

⁸ Adem Apak, "Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 40.

⁹ Mehmet Ali Kıpâr, "İlk İslâm Diplomatı Amr b. Ümeyye ed-Damrî", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 30 (2017), 273; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 2/1018.

¹⁰ "فقرأ عليه سورة مريم... ثم قال: زدنا من هذا الكلام الطيب، ثم قرأ عليه سورة..."; bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-Ḳurtubî, *el-Câmi' li-âḥkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buḥârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1423), 11/74; "فقرأ عليه سورة مريم..."; bk. Ebû Şa'd 'Abdulmelik b. Muhammed el-Ḥarkûşî, *Şerefu'l-Muṣtafâ*, thk. Ebû 'Âşim Nebîl (Mekke: Dâru'l-Beşâ'ir, 1424), 1/279; "فقرأ عليه سورة العنكبوت والروم... وقال: يا جعفر، زدنا من هذا الحديث... فقرأ عليهم سورة الكهف..."; bk. Ebû İshâk Aḥmed b. Muhammed eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Cidde, 1436), 8/403; Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nîsâbüri Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Dâru'l-Meymân, 1426), 255; Ebû Muhammed el-Ḥuseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420), 1/455; "هل في كتابكم ذكر مريم؟ قال جعفر: فيه سورة تنسب..."; bk. Ebû'l-Ḳâsim Maḥmûd b. 'Omer ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vucūhi't-te'vil* (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407), 1/669.

Sûresinin, Müslümanları bilgilendirme ve hazırlama niteliğinde olmak üzere Habeşistan'a hicret öncesinde nâzil olduğuna dair görüşleri ifade etmekle yetinilmiş, okunan bölümler ve okuma zamanı konusunu ayrıntılı bir şekilde incelememiş ve konuyla ilgili haberler tümüyle değerlendirilmemiştir.¹¹ Habeşistan'a hicret konusunda yukarıda değinilenlerin dışında araştırmalar olsa da Necâşî'nin huzurunda okunan Kur'an bölümleri ve bunların okuma zamanı hakkındaki tartışmalara pek yer verilmemiştir.¹²

Nüzûl süreciyle ilişkili nakledilen haberler Temel İslam Bilimlerinin farklı disiplinleri tarafından kendi usulleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Her ne kadar tüm kaynakların kullanılması imkân olarak söz konusu olsa da her bir disiplinin tercih ettiği belli kaynaklar bulunmaktadır. Ancak rivayetlerin tetkik ve tespitine dair yeni bir yöntem öneren Mehmet Apaydın'ın da işaret ettiği üzere sadece belli bir alana yönelik kaynakların kullanılması, diğerlerinin göz ardı edilmesi, bir olaya dair farklı haberleri dikkate almak ve daha doğru sonuçlara varmak açısından olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir.¹³ Bu çalışmada, Temel İslam Bilimlerinin bu parçacı yaklaşımının çoğu zaman sorunlara sebep olduğu, bazı durumlarda büyük resmin ortaya konulmasına imkân vermediği ve herhangi bir konuyla ilgili alan dışı olarak görülen veri kümelerine itibar etmediği düşüncesiyle daha kapsamlı bir metodolojik yaklaşım olarak Apaydın tarafından teklif edilen *Bütünsel Yaklaşım* yönteminden yararlanmaya çalışacağız. Bu metodun Tefsir alanında kullanımının henüz yeni olması sebebiyle önemli bazı hususlarına değinme gereği duyuyoruz.

Esas itibarıyla hadislerin tespiti amacıyla Apaydın tarafından önerilen *Bütünsel Yaklaşım* yöntemi "Akli, fenni ve nakli bütün bilgilerden istifade ederek Hz. Peygamber hakkında aslına uygun ve tek bir metin ortaya koymayı amaçlayan bir yöntem" olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ Bu yöntemde hadislerin tespitinde hadis kaynaklarının yanında başta Kur'an olmak üzere Tefsir, Kur'an İlimleri, Siyer, Meğâzî, Câhiliyye Dönemi Tarihi, Genel Tarih ve Coğrafya alanında yazılmış eserler nakli kaynaklar olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Bu kaynaklardan derlenen rivayetleri işlenebilir hale getirmeyi amaçlayan yöntem, bir rivayetin metnini o rivayetin tarikleri ve benzeri rivayetlerle ilişkilendirerek tetkik etmeyi hedeflemektedir. Keza bu yöntem rivayetin kritik bütün tariklerini ve o rivayet açısından açıklayıcı bilgiler barındıran alıntılarının hepsini *haber* adıyla belli bir usule göre derlemeyi gerekli görmektedir.¹⁶

Günümüze ulaşan bazı haberler bir takım râvî tasarruflarına uğramış, bunun sonucunda bir haber çoğalarak birbirinden farklı lafızlar ve uzunluklara sahip tariklere dönüşmüş, metinde geçen birçok ögenin ayrıntıları hafzedilmiştir. Bu da herhangi bir konuyu anlatan rivayetlerin içerik yönüyle farklılaşmasına hatta çelişkili hale gelmesine yol açabilmektedir. İşte haberler arasındaki bu çelişkilerin eksik bilgi ve yanlış anlaşılmalardan kaynaklandığı tespitinde bulunan Apaydın, râvî tasarruflarının neden olduğu zararları yok etmek için mümkün olduğunca çok rivayet ve tarihin derlenmesi gereğine işaret etmektedir.¹⁷ Zira bir olayı anlatan rivayetlerin bir kısmı diğerlerine göre daha bütüncül bir içeriğe sahip olabilmektedir. Buna göre ulaşılabilen

¹¹ Bk. Nimetullah Akın, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Açısından Meryem Sûresi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 53-57; Faruk Alan, *Meryem Suresi Tefsiri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹² Bk. Mehmet Yılmaz, "Asr-ı Saâdet Arap Şiirinde Habeşistan'a Hicret", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 83; Halil Ortakçı-Ümit Eskin, "Kureyş'in Habeşistan Elçiliğinden Hz. Peygamber'in Yemen Valiliğine: Abdullah b. Ebî Rebî'a (ö. 35/656)", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 9/1 (2023), 115-135.

¹³ Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer, 2020), 147-155.

¹⁴ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 177.

¹⁵ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 29, 185.

¹⁶ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 29, 177, 248.

¹⁷ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 116, 117, 177, 215, 234, 323.

rivayetlerin ve bu rivayetlere ait farklı tariklerin sayısının niceliği olayın bütünlüğünü anlamada önem arz etmektedir.

Hadislerin birleşik isnadlarla rivayet edilmesi de söz konusudur. Bu durum çalışmanın konusunu oluşturan konuya dair rivayetlerde de görülmektedir.¹⁸ Klasik hadis usulünün isnadın yapısı ve seneddeki râvîlerin cerh-tadiline dayalı değerlendirmesine nispetle metin analizini ve sentezini önceleyen *Bütünsel Yaklaşım* metodu yeni yöntemler sunmayı hedeflemektedir.¹⁹ Rivayetler içerisinde sened veya metin yönünden zayıf hatta uydurma haberlerin bulunma olasılığı karşısında bu metodun sıhhat ve değerlendirme sistemi rivayet metinlerinin, birinin diğerini teyit eden veya nakzeden ifadelerinin tespit edilmesi mantığı üzerine oturmaktadır.²⁰

Bütünsel Yaklaşım yöntemi mümkün olan en doğru ve kapsamlı sonuca ulaşmak için *haberlerin* bir arada değerlendirilmesini, olayla ilgili rivayetlerin vakıyı bütünüyle nakledemeyeceği kabulüyle anlatılanlardan yola çıkarak olayın yeniden kurgulanması gerektiğini savunmaktadır. Böylece metod olayın meydana geldiği yer, zaman ve diğer olguları ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu durum, varılan sonuçların söylenecek son söz olma iddiasını içermemekle birlikte eldeki bütün imkânlardan yararlanarak ulaşılan bilgi veya haberin doğruluğunu teyit etme anlamında *Temkinli Güven* olarak ifade edilmektedir.²¹

Bütünsel Yaklaşım yönteminin diğer Temel İslam Bilimleri alanlarında uygulanabilirliği bir tebliğle de incelenmiş, rivayet malzemelerinin bütünlük içerisinde ele alınması ve aralarındaki irtibatların göz ardı edilmesinden doğan sorunların açıklığa kavuşturulmasında yöntemin fayda sağladığı kanaatine ulaşılmıştır.²²

Çalışmanın yapılacağı konu *Uygulama Alanı* olarak tanımlanmaktadır.²³ Bu çalışmanın *Uygulama Alanı* Necâşî'nin huzurunda Kur'an okuma haberlerinin geçtiği rivayetlerdir. Bununla birlikte bu olayı anlatıp Necâşî'nin bulunduğu ortamda herhangi bir şekilde Kur'an okunduğundan bahsetmeyen haberler de dikkate alınacaktır. Zira olayın bütünlüğünü ortaya koymak açısından bu haberlerden de yararlanılması gerekmektedir.

*Bütünsel Yaklaşım*a göre burada konuyla ilgili bütün haberler ve tariklerine yer verilmesi gerekmektedir. Ancak çalışmanın sınırlarına bağlı kalmak üzere kapsamlı ve doğruya en yakın sonuca ulaşmada katkı sağlayacak şekilde yöntem tümüyle değil de kısmen uygulanacaktır. Bu doğrultuda konuyla ilgili tüm haberler ve tarikleri hem klasik usullerle hem de Apaydın tarafından geliştirilen dijital kütüphane programı *Kuramer Pro*'nun²⁴ geniş tarama imkânları vasıtasıyla tespit edilecektir. Haberlerin tariklerine ayrı ayrı değil tek haber içerisinde, farklılıkları yönüyle yer verilecektir. Haberlerde yer alan *eylem* ifadeleri rivayetlerdeki sırasıyla sunulacaktır. Haberlerin karşılaştırılması ve çeşitli açılardan değerlendirilmesiyle Necâşî'nin huzurunda

¹⁸ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 178; “دخل حديث بعضهم في بعض” Örnek için bk. es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/399; Ebû ' Abdullâh Muḥammed b. Şa'd b. Menî' İbn Şa'd, *eṭ-Ṭabaḳât* (Kahire: Mektebetu'l-İḥancî, 1421), 1/176.

¹⁹ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 178, 207.

²⁰ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 314.

²¹ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 181, 187.

²² Orhan Güvel, “Bütünsel Yaklaşım Metodu'nun Temel İslam Bilimleri Araştırmalarında Uygulanma İmkânı Üzerine Bir Değerlendirme (Tevbe 9/3, 'Hacc-I Ekber' Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Nuriye Çelik vd. (Sinop: Sinop Üniversitesi, 2021), 138-155.

²³ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 241.

²⁴ Kuramer Pro hakkında bilgi için bk.

https://www.academia.edu/106470070/Temel_%C4%B0slam_Bilimleri_Ara%C5%9F%C4%B1rmalar%C4%B1nda_Dijital_K%C3%BCt%C3%BCphanelerin_Rol%C3%BC_KURAMER_PRO_%C3%96RNE%C4%9E%C4%B0

okunan Kur'an bölümlerinin, bu eylemin gerçekleşme ve de nüzûl zamanının belirlenmesine dair tespitlere ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Necâşî'nin Huzurunda Kur'ân Okunması Haberleri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kureys heyeti ile Müslümanların, Necâşî'nin huzurunda buluşmalarını veya bu esnada Kur'an okunmasını içeren 10 *haber*²⁵ bulunmaktadır. Ancak bunların bazılarının birbirlerinin tariki olduğu görülmektedir. Mesela konuyla ilgili İbn Mes'ûd'a atfedilen rivayetlere de kaynaklarda rastlanmaktadır. Fakat rivayet zinciri incelendiğinde bu rivayetlerin birleştirilmiş olduğu ve büyük oranda Ümmü Seleme (ö. 62/681) haberinden alındığı tespit edilmektedir.²⁶ Çalışmada rivayetlerin tümüne yer verilmeyecek, tariklerin seçiminde kaynağa yakınlık, kapsayıcılık ve anlatım farklılıkları dikkate alınacaktır. Ancak konuya dair tespit edilip burada yer verilmeyen haberlerin tamamı incelenecek, görülen farklılıklara veya çelişiklere işaret edilecektir. Haberlerin tariklerinde farklılıklar olması durumunda bunlara ayrıca atıfta bulunulacaktır. Bu çerçevede Ümmü Seleme, Amr b. el-Âs b. Vâil (ö. 43/664), Urve b. ez-Zubeyr b. el-Avvâm (ö. 94/713), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Suleymân b. Tarhân et-Teymî'nin (ö. 143/761) *haberlerine* yer verilecektir.

Çalışma konusu ile ilgili değerlendirilen haberlerde yer alan eylem içerikli ifadeler, *Bütünsel Yaklaşım* göre²⁷ ve metinlerin anlamaya imkân verdiği ölçüde gerçekleşme zamanı dikkate alınarak çıkarılacaktır. Bu eylem ifadeleri haberlerin değerlendirilmesi sırasında karşılaştırma kolaylığı açısından *Eylem İfadesinin* ilk harfleri ve sıralı rakamlar ile (E1, E2, ...) kodlanacaktır.

1.1. Ümmü Seleme'den Nakledilen Haber

Habeşistan'a hicret edenler arasında yer alan Ümmü Seleme, Mekkeliler'in İslâmiyet'i kabul ettiğine dair yanlış bir bilgi üzerine Mekke'ye dönmüş, daha sonra Medine'ye hicret edenler arasında yer almıştır. O, eşi Ebû Seleme'nin (ö. 4/625), Uhud Gazvesinde yaralanması ve vefat etmesinden sonra hicretin dördüncü yılında Resûlullah ile evlenmiştir.²⁸ Konuyla ilgili ondan nakledilen *haber* Habeşistan'a hicretin sebepleriyle başlamakta, hicreti, Müslümanların oradaki durumunu, Kureys heyetinin gelişini, Necâşî'nin huzurunda Müslümanlarla karşılaşmalarını ve yaşanan bazı karşılıklı tartışmaları, Kur'an'dan bazı bölümlerin okunmasını, Necâşî'nin kararını vs. içermektedir. Ümmü Seleme'nin konumuzla ilgili haberi Ebû Abdurrahmân Ebû Bekr b. Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm el-Mahzûmî (ö. 94/713) kanalıyla nakledilmekte olup bazı farklılıklarla kaynaklarda yer almaktadır. İbn Sa'd (ö. 230/845), Abdurrahmân b. Sâbit'in rivayetiyle birleştirme yaparak bu haberi nakletmiştir.²⁹ Haber, olayı başlangıcından Medine'ye dönüşe kadar ele alması yönüyle öne çıkmaktadır. Bu sebeple değerlendirmede öncelikli olarak ele alınması daha uygun bulunmuştur. Haberde Necâşî'ye karşı meydana gelen bir başkaldırıdan da söz edilmektedir.³⁰ Ancak bu kısım, Necâşî'nin huzurunda okunan Kur'an bölümleri ile ilişkili olmadığından çalışmanın uygulama kapsamı dışında tutulmuştur.

Haberde Ümmü Seleme'nin anlatımlarında *gözlemci*³¹/şahit olduğu algısı oluşmaktadır. Ancak onun hicret öncesi erken dönemde Mekke'ye döndüğü dikkate alındığında anlatımının bir

²⁵ Haber kavramı hakkında bilgi için bk. Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 190-193.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî Husrevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423), 1/179; Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Abdîberr en-Nemerî İbn 'Abdîberr, *el-'İstî'âb fi ma'rifeti'l-'aşhâb*, thk. 'Alî Muḥammed Mu'aviyyî-'Âdil 'Abdulmevcûd (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415), 3/76.

²⁷ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 275-311.

²⁸ M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15.12.2023).

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/176.

³⁰ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Yesâr İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, thk. Suheyl Zekkâr (Beirut: Daru'l-Fikr, 1978), 216.

³¹ Gözlemci kavramı için bk. Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 190-191.

bölümünde *gözlemci* olarak yer alsa da sonraki bölümlerde *anlatıcı*³² olduğunu söylemek mümkündür.

Necâşî'nin huzurunda Kur'an okunmasını içeren Ümmü Seleme'nin anlatımını farklı kaynaklarda yer alan rivayetlerden yararlanarak incelediğimizde aşağıdaki ifadelerle rastlamaktayız:

Eİ 1: Müslümanların Mekke'de zor durumda kalıp dinleri sebebiyle çeşitli mihnet ve belalarla karşılaşmaları sonucunda Resûlullah'ın, onları himaye edememesi üzerine Habeşistan'a göç etmelerini bildirmesi.³³

Eİ 2: Kureyş'in, Müslümanları Habeşistan'dan geri getirebilmek için heyet gönderme konusunda toplantı yapması.³⁴

Eİ 3: Heyette Amr b. el-Âs (ö. 43/664) ve Abdullah b. Ebî Rebî'a'nın (ö. 35/656) bulunması.³⁵

Eİ 4: Kureyş'in, Necâşî ve patriklere vermek üzere deri ürünü hediyeler hazırlaması.³⁶

Eİ 5: Kureyş heyetinin, Müslümanlar hakkındaki taleplerini Melik'e arz ettikleri sırada patriklerden destek istemeleri ve onların da bunu kabul etmeleri.³⁷

Eİ 6: Heyetin, yeni bir din iddiasında bulunan bir grubun hakimiyetindeki topraklarda olduğunu ve onları geri almak istediklerini Necâşî'ye söylemeleri.³⁸

Eİ 7: Necâşî'nin, Müslümanları çağırıp yeni din hakkında sorular sorması.³⁹

Eİ 8: Kureyş heyetinin, Necâşî'nin huzuruna girişleri esnasında Müslümanların secde etmemelerine dikkate çekmesi ve Amr b. el-Âs'ın bunu aleyhlerinde kullanmak istemesi.⁴⁰

Eİ 9: Ca'fer'in, Amr b. el-Âs'a bazı sorular sorması ve Amr'ın cevaplaması.⁴¹

Eİ 10: Ca'fer'in, kendilerine elçi gönderilmesi öncesi ve sonrasında dini hayatları hakkında bilgi vermesi.⁴²

Eİ 11: Necâşî'nin, ellerinde kutsal kitapları bulunan patriklerine Hz. İsa'dan (as) sonra bir Peygamber'in gelip gelmeyeceğini sorması.⁴³

Eİ 12: Necâşî'nin, Peygamber'in getirdiklerinden okumasını istemesi üzerine Ca'fer'in, Meryem Sûresinin başından okuması.⁴⁴

Eİ 13: Ca'fer'in, Kur'an okuması üzerine Necâşî'nin sakalı, patriklerin de ellerindeki kutsal metinler ıslanacak şekilde gözyaşı dökmeleri.⁴⁵

³² Anlatıcı kavramı için bk. Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 191.

³³ İbn İshâk, *Sîre*, 213.

³⁴ Ebü Muhammed Cemâleddîn 'Abdumelik İbn Hîşâm, *es-Sîretu'n-nebevîyye*, thk. Mustafâ es-Sekkâ vd. (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375), 1/334; Ebü Nu'aym Ahmed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-İşbehânî Ebü Nu'aym, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, thk. Muhammed Ravâs Kâ'acî-'Abdulberr 'Abbâs (Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1406), 1/246.

³⁵ İbn İshâk, *Sîre*, 213; İbn Hîşâm, *es-Sîre*, 1/334.

³⁶ İbn İshâk, *Sîre*, 213-214.

³⁷ İbn İshâk, *Sîre*, 214; Ebü 'Omer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *ed-Durer fî ihtîşâri'l-Megâzi ve's-Siyer*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 134.

³⁸ İbn İshâk, *Sîre*, 214.

³⁹ İbn İshâk, *Sîre*, 214; Ebü Nu'aym, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, 1/246.

⁴⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/400.

⁴¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/401.

⁴² İbn İshâk, *Sîre*, 215; İbn Hîşâm, *es-Sîre*, 1/336.

⁴³ İbn İshâk, *Sîre*, 215.

⁴⁴ İbn İshâk, *Sîre*, 215; Ebü Nu'aym, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, 1/246.

⁴⁵ İbn İshâk, *Sîre*, 215; Ebü Nu'aym, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, 1/246.

Eİ 14: Necâşî'nin, bu okunanların Mûsâ'ya⁴⁶ (as) gelenler ile aynı kaynaktan olduğunu söylemesi.⁴⁷

Eİ 15: Necâşî'nin, Müslümanları geri göndermeyeceğini heyete bildirmesi.⁴⁸

Eİ 16: Amr b. el-Âs'ın, ertesi gün tekrar Necâşî'ye gidip Müslümanların Hz. İsâ hakkındaki düşüncelerini bildirip tartışma açmak istemesi.⁴⁹

Eİ 17: Ca'fer'in, Hz. İsâ hakkında Müslümanların inancını ifade etmesi ve Meryem'in namuslu bir bakire olduğunu söylemesi.⁵⁰

Eİ 18: Necâşî'nin, Hz. İsâ konusunda Müslümanlarla aralarındaki görüş farklılığının önemsiz olduğunu göstermek üzere yerden bir çöpü parmaklarının arasına alıp göstermesi.⁵¹

Eİ 19: Hz. İbrâhim hakkında tartışma açılması üzerine Medine'de Âl-i 'İmrân Sûresi 68. ayetin nâzil olması.⁵²

Eİ 20: Necâşî'nin, topraklarında güven içerisinde yaşayabileceklerini Müslümanlara bildirmesi.⁵³

Eİ 21: Kureyş heyetinin sunduğu hediyeleri rüşvet addeden Necâşî'nin bunları iade etmesi ve heyetin de beldesinden çıkarılmasını emretmesi.⁵⁴

Eİ 22: Habeşistan'a göç eden Müslümanların bir kısmının Medine'ye hicretten önce Mekke'ye döndüğünün; Ca'fer ve beraberindeki bir grubun ise Hayber fethi sırasında Medine'ye, Resûlullah'ın yanına vardığını bildirilmesi.⁵⁵

Ümmü Seleme'den nakille aktarılan haber bazı kaynaklarda birleştirme yapılarak ifade edilmiştir. İbn Şa'd, bu şekilde naklettiği haberlerde farklı bilgiler vermektedir. Buna göre hicretin 7. yılı Rebî'u'l-evvel (diğer bir haberinde ise Hudeybiye dönüşü sonrasında Zû'l-hicce) ayında Resûlullah, İslam'a davet etmek üzere Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile Necâşî'ye bir mektup yazdırmıştır. İçerisinde Kur'an ayetleri bulunan bu yazının kendisine okunması ile Necâşî Müslüman olmuştur. İkinci bir yazı ile de orada bulunan Ümmü Habîbe'yi (ö. 44/664) kendisine nikâhlanmasını ve orada kalan Müslümanların geri dönmelerini sağlamasını istemiştir. Necâşî, Müslümanları iki gemiye bindirerek ed-Damrî ile Medine'ye göndermiş, onlar da Hayber fethinde bulunan Resûlullah'ın yanına varmışlardır.⁵⁶

İbn İshâk'tan (ö. 151/768) naklettiği rivayette birleştirme olduğunu ifade eden es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1036) aktarımında da bazı farklılıklar görülmektedir. Buna göre Kureyş'in heyet gönderme fikri Bedir hezimetini sonrası müşriklerin Dârünnedve'de toplanmaları üzerine oluşmuş ve onlar Bedir'in intikamının Necâşî'nin yanında bulunan Müslümanlarda olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷ Heyette Amr b. el-Âs'ın yanında bulunan ikinci kişi olarak Umâre b. Ebî Mu'ayt geçmektedir.⁵⁸ İkinci kişinin farklılığı sebebiyle heyet göndermenin iki kez gerçekleştiği şeklinde

⁴⁶ Rivayeti aktaran farklı kaynaklara göre ise Hz. İsâ; bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-336.

⁴⁷ İbn İshâk, *Sîre*, 215.

⁴⁸ İbn İshâk, *Sîre*, 215.

⁴⁹ İbn İshâk, *Sîre*, 215.

⁵⁰ İbn İshâk, *Sîre*, 215.

⁵¹ Ebû Nu'aym, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, 1/246; İbn İshâk, *Sîre*, 215.

⁵² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/405.

⁵³ İbn İshâk, *Sîre*, 215.

⁵⁴ İbn İshâk, *Sîre*, 216.

⁵⁵ İbn İshâk, *Sîre*, 216; Ebû Nu'aym, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, 1/246; İbn 'Abdiberr, *ed-Durer*, 138.

⁵⁶ İbn Şa'd, *et-Tabağât*, 1/176, 222.

⁵⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/399.

⁵⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/399.

değerlendirmeler de bulunmaktadır.⁵⁹ Ancak Amr b. el-Âs, kendisinden nakledilen konuyla ilgili haberde ikinci kez heyette yer almasından söz etmemektedir.

Haberin akışında Meryem Sûresinin okunmasının Hz. İsa ve Meryem hakkındaki tartışmalar öncesinde gerçekleştiği görülmektedir. Bu durum sûre yoluyla görüşleri açıklanan Müslümanların ikinci kez Hz. İsa hakkında sorgulanmaları ve Ca'fer'in de Meryem'in durumunu izah etmesi gibi sonucu doğurmaktadır. Bizce bu bir çelişki gibi görünmekle birlikte râvî tasarrufu olduğu değerlendirilmektedir. Nitekim es-Sa'lebî'nin naklinde Necâşî'nin Kur'an okumasını istediği Ca'fer önce el-Ankebût ve er-Rûm Sûrelerini okumuş, Necâşî daha fazlasını isteyince de el-Kehf Sûresini okumuştur. Meryem Sûresinin okunması ise Müslümanlarla patriklerin Hz. İsa hakkında tartışmaları sonrasında söz konusu olmuştur.⁶⁰

1.2. Amr b. el-As'tan Nakledilen Haber

Ticarî seyahatleri sırasında ilişkide bulunduğu Habeşistan Meliki Necâşî ile dostluğu bulunan Amr b. el-Âs, bu sebeple Habeşistan'a giden Müslümanların iade edilmeleri için Kureyş adına elçi olarak gönderilmiştir. Bedir Savaşı'na katılmayan Uhud ve Hendek muharebelerinde ise Kureyş ordusunun süvari birliklerini kumanda eden Amr, Mekke'nin fethi öncesinde Müslüman olmuştur.⁶¹ Onun konuyla ilgili haberi Hendek savaşının sonucu hakkındaki değerlendirmeleri ile başlamakta, Mekkelileri Necâşî'ye heyet gönderme konusunda ikna etmesini, Melik için hediyelerin hazırlanmasını, Necâşî'nin huzuruna çıkmalarını, Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile orada karşılaşmalarını, yaşanan bazı tartışmaları, Necâşî'nin ve kendisinin Müslüman olma beyanlarını, Amr'ın biat etmek üzere Mekke'nin fethi öncesinde Resulullah'ın yanına varışını vs. içermektedir. Amr'ın haberi iki ayrı tarikte kaynaklarda yer almaktadır.⁶² Haber, olayı yaşayan (gözlemci) ve nakledenin (anlatıcı) ifadelerini birlikte içermesiyle önem arz etmektedir. Ayrıca anlatımda tarihi olaylara atıflarda bulunulması kronolojik tespitler açısından haberin değerini artırmaktadır.

Amr b. el-Âs'ın, Kureyş adına heyet olarak Necâşî'ye gönderilmeleri ve orada yaşananlara dair anlatımı incelendiğinde şu ifadelerle karşılaşılmaktadır:

Eİ 1: Amr'ın, Hudeybiye'den sonra, görüşüne değer veren bir grup Kureyşli'yi topladığını, onlara Hz. Muhammed hakkında konuştuğunu söylemesi.⁶³

Eİ 2: Amr'ın, Kureyş'e üstünlük sağlamakta olan Muhammed'in hükmü altında yaşamaktansa Necâşî'nin yanında kalmayı yeğlediğini söylemesi ve onun yanına gidip yaşamayı önermesi.⁶⁴

Eİ 3: Amr'ın, Necâşî için deri ürünü hediyeleri hazırlanmasını istemesi.⁶⁵

Eİ 4: Amr'ın, Necâşî'nin yanına vardıklarında ed-Damrî'nin, Resûlullah'ın emriyle Ca'fer ve ashabının durumu için orada olduğunu öğrenmesi.⁶⁶

Eİ 5: ed-Damrî'nin, Ümmü Habibe'nin nikahı için bir yazı ile Necâşî'ye geldiğinin bildirilmesi.⁶⁷

⁵⁹ Apak, "Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar", 40.

⁶⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/403.

⁶¹ Ahmet Önkal, "Amr b. Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24.12.2023).

⁶² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/276; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/47.

⁶³ "فلم أحضر الحديبية ولا صلحها، وانصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلح، ورجعت قريش إلى مكة"; bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/276; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/47.

⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/276; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/47.

⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/276; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/48.

⁶⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/276; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/48.

⁶⁷ İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/48.

Eİ 6: Amr'ın, her zaman yaptığı üzere secde ederek Necâşî'nin huzuruna girmesi.⁶⁸

Eİ 7: Amr'ın, Necâşî ve patriklere deri ürünü hediyelerini vermesi, Necâşî'nin de bundan memnun olması.⁶⁹

Eİ 8: Amr'ın, düşmanı olduğunu ifade ettiği ed-Damrî'yi öldürmek üzere Necâşî'den istemesi.⁷⁰

Eİ 9: Necâşî'nin bu istek üzerine öfkelenerek Amr'ın burnuna vurması, burnunun kanaması ve bu sebeple çok aşığıldığını söylemesi.⁷¹

Eİ 10: Necâşî'nin, Hz. Muhammed'e gelenin Hz. Mûsâ'ya ve Hz. Îsâ'ya da gelen Namus-u Ekber olduğunu Amr'a söylemesi.⁷²

Eİ 11: O esnada Amr'ın, kalbinin Allah tarafından döndürüldüğünü anladığını söylemesi.⁷³

Eİ 12: Necâşî'nin tavsiyesi üzerine Amr b. el-Âs ile iman etme konusunda sözleşmiş olmaları.⁷⁴

Eİ 13: Amr'ın, Habeşistan'dan ayrılarak yola çıktığını ve Mekke'nin fethinden hemen önce Müslüman olduğunu bildirmek üzere Resûlullah'ın yanına vardığını bildirmesi.⁷⁵

Eİ 14: Amr'ın, biat etmeye gittiği esnada karşılaştığı Halid b. Velîd ve Osman b. Talha ile aynı anda Müslüman olduklarını söylemesi.⁷⁶

Amr'ın bu haberi doğrudan Mekke'den ayrılma fikriyle başlamaktadır. Haber heyetin gidişini, orada Müslümanlarla karşılaşmalarını ve sonrasında da Amr'ın İslam'ı kabul edip Hz. Muhammed'e biat etmesini içermektedir. Ancak Mekke'den çıkış zamanı hakkında net bir bilgi vermemekte, Hendek savaşı sonrasına işaret etmektedir. İbn Şa'd, bu durumu daha da açıklayacak bir başka haberi yine Amr b. Âs'tan nakletmektedir. Buna göre o, Hendek savaşından sonra, Tâif'i oluşturan iki yerleşim yerinden biri olan ve *Vahî*⁷⁷ denen bölgeye malı ve mülküyle göç etmiş, insanlardan uzak durmuştur. Amr, Kureyş'in antlaşma yaparak Hudeybiye'den dönmesi sonrasında Hz. Muhammed'in artık ashabıyla birlikte Mekke'ye yaklaştığını, Tâif de dahil bu bölgenin kendilerine yurt olamayacağını düşünmüştür. O sıralarda Mekke, tümüyle Müslüman olsa da kendisinin asla onlara katılmayacağı kanaatinde olduğunu ifade eden Amr, tek yolun bu bölgeyi terk etmek olduğunu dile getirmiştir.⁷⁸ Bu haber, Habeşistan'a heyet gönderme fikrinin Hudeybiye sonrası, ateşkesin sürdüğü sırada oluştuğunu daha da netleştirmektedir. Nitekim el-Belâzürî'nin haberi de bunu desteklemekte, Hayber dönüşünde Amr'ın Resulullah'a biat ettiğini de içermektedir.⁷⁹ Haberde dikkat çeken bir durum da Necâşî'ye gitme fikrinin Kureyş'in önerisinden ziyade Amr'ın bizzat kendi düşüncesi olmasıdır.

1.3. Urve b. ez-Zubeyr'den Nakledilen Haber

Habeşistan'a yapılan hicret ve Mekkelilerin orada bulunan Müslümanlara karşı yürüttükleri faaliyetleri hakkında haber nakledenlerden biri de hadis ve siyer rivayetleriyle şöhret bulmuş

⁶⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/276; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/48.

⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/276; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/48.

⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/276; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/48.

⁷¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/276; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/48.

⁷² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/277; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/49.

⁷³ İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/49.

⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/277; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/49.

⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/277; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/49-50.

⁷⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/277; İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/49-50.

⁷⁷ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Tâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28.12.2023).

⁷⁸ İbn Şa'd, *eş-Tabakât*, 5/47.

⁷⁹ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Ensâbu'l-esrâf*, thk. Suheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417), 10/277.

olan Urve b. ez-Zubeyr'dir. Müslümanların ilk hicretinin Habeşistan'a olduğunu söyleyen Urve'den nakledilen haber Medine'ye hicret sonrası Habeşistan'dan dönüşlerin başladığını ancak Ca'fer dahil bazılarının ise orada kalmaya devam ettiklerini bildirmektedir.⁸⁰ Haber, savaş yoluyla Müslümanlara boyun eğdiremeyen Müşriklerin intikam almak amacıyla Habeşistan'a heyet gönderme niyetleriyle başlamakta, heyetin Necâşî'nin huzuruna varmasını, orada Ca'fer ile karşı karşıya gelmelerini, ed-Damrî'nin Hz. Peygamber'den mesaj getirmesini içermektedir. Buna göre:

Eİ 1: Kureyş'in, Müslümanlar ile aralarında bazı savaşların meydana gelmesinin ardından, Bedir savaşının intikamını Habeşistan'da bulunanlardan almak üzere Necâşî'ye heyet göndermeyi planlaması.⁸¹

Eİ 2: Heyetin Amr b. el-Âs ve İbn Ebî Rebîa'dan oluşması.⁸²

Eİ 3: Heyet göndermenin Bedir sonrası olduğunun ifadesi.⁸³

Eİ 4: Necâşî ve Habeş Uluları için hediyeler hazırlamaları.⁸⁴

Eİ 5: Necâşî'nin, Amr b. el-Âs'ı dinledikten sonra Ca'fer'i de huzuruna getirtmesi.⁸⁵

Eİ 6: Necâşî'nin, yeni dini ve peygamberini Ca'fer'e sorması.⁸⁶

Eİ 7: Necâşî'nin talebi üzerine Ca'fer'in inançlarına dair bilgi vermesi.⁸⁷

Eİ 8: Necâşî'nin, Ca'fer tarafından anlatılanların Hz. Mûsâ'ya gelenlerle aynı kaynaktan olduğunu söylemesi.⁸⁸

Eİ 9: Amr'ın, Müslümanların Hz. İsa hakkındaki düşüncelerini tartışmaya açması.⁸⁹

Eİ 10: Ca'fer'in, Hz. İsa hakkında inançlarını aktarması sonrasında Necâşî'nin, kendi düşünceleriyle aradaki farkın önemsizliğini ifade etmek üzere bir çöpü işaret etmesi.⁹⁰

Eİ 11: Kureyş'in heyet gönderdiğini haber alan Resûlullah'ın, ed-Damrî'yi bir yazıyla Necâşî'ye gönderdiğinin ifade edilmesi.⁹¹

Eİ 12: Necâşî'nin, Resulullah'tan gelen yazıyı okumasının ardından Ca'fer ve arkadaşlarıyla birlikte Ruhban ve Keşişlerini huzurunda toplaması.⁹²

Eİ 13: Necâşî'nin, Kur'an okumasını istemesi üzerine Ca'fer'in Meryem Sûresini okuması.⁹³

Eİ 14: Ca'fer'in Kur'an okuması esnasında orada bulunanların gözlerinin yaşarması.⁹⁴

⁸⁰ Taḥāwī, *Aḥkām*, 1/218.

⁸¹ Taḥāwī, *Aḥkām*, 1/218.

⁸² İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 132.

⁸³ "فَلَمَّا كَانَتْ وَقْعَةُ بَدْرٍ وَقَتَلَ اللَّهُ فِيهَا صَنَائِدَ الْكُفَّارِ قَالَ كُفَّارُ قُرَيْشٍ: إِنَّ تَارِكُمْ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ، فَاهْدُوا النَّجَاشِيَّ وَابْعَثُوا إِلَيْهِ رَجُلَيْنِ مِنْ دَوِي رَأَيْكُمْ"; bk. İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 132.

⁸⁴ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 131.

⁸⁵ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 132.

⁸⁶ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 133; Ebū Nu'aym, *Delā'ilu'n-nubuwwa*, 1/243.

⁸⁷ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 133; Ebū Nu'aym, *Delā'ilu'n-nubuwwa*, 1/243.

⁸⁸ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 133.

⁸⁹ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 133; Ebū Nu'aym, *Delā'ilu'n-nubuwwa*, 1/243.

⁹⁰ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 133; Ebū Nu'aym, *Delā'ilu'n-nubuwwa*, 1/243.

⁹¹ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 133.

⁹² İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 134; Ebū Nu'aym, *Delā'ilu'n-nubuwwa*, 1/243.

⁹³ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 134; Ebū Nu'aym, *Delā'ilu'n-nubuwwa*, 1/243.

⁹⁴ İbn 'Abdillberr, *ed-Durer*, 134; Ebū Nu'aym, *Delā'ilu'n-nubuwwa*, 1/243.

Haberde heyet göndermenin Bedir savaşı sonrasında gerçekleştiği ifade edilmekle birlikte bu savaşın daha çok heyet gönderme fikrinin temellerinin oluşmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kureys'in bu savaşta yaşadığı ağır kayıplar ve sonrasındaki savaşlarda da istedikleri neticeye ulaşamamaları intikam duygusunun oluşmasına yol açtığı anlaşılmaktadır. Haber, heyet göndermenin tarihlendirilmesinde önem arz etmektedir.

1.4. İbn Şihâb ez-Zührî'den Nakledilen Haber

Habeşistan'a hicret eden Müslümanlar hakkında bilgi veren haberlerden biri de İbn Şihâb ez-Zührî'den nakledilmiştir. Onun haberi kısa olup konuyu bütün süreçleriyle içermemekle birlikte tarihlendirme açısından önem arz etmektedir. Onun haberinde geçen ifadeler şunlardır:

Eİ 1: Amr b. el-Âs ve İbn Ebî Rebîa'nın Bedir sonrasında Habeşistan'a gitmeleri.⁹⁵

Eİ 2: Bunu haber alan Hz. Peygamber'in Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi Necâşî'ye göndermesi.⁹⁶

ez-Zührî'nin haberi Amr b. el-Âs ve İbn Ebî Rebîa'nın Mekke'den çıkışının Bedir sonrası olduğuna işaret etmesi yönüyle yapılacak tespitlerde yönlendirici ve teyit edici bir etkiye sahiptir.

1.5. Süleyman b. Tarhân'dan Nakledilen Haber

Ebu'l-Mu'temir Süleyman İbn Tarhân et-Teymî el-Basrî'nin hadis rivayetleri temel hadis eserlerinde yer almış olup yirmi civarında hadis naklettiği ve sika olarak bilindiği kaydedilmektedir. Müellifin erken dönem Siyer kaynakları arasında zikredilen ve *Kitābu Sireti Rasūlillāh* adıyla bilinen eserinde yer verdiği konulardan biri de Habeşistan'a göç olayı ve burada yaşananlar hakkındadır.⁹⁷ Onun, konuyla ilgili anlatımında yer alan eylem unsurları şöyledir:

Eİ 1: Müşriklerin gittikçe artan eziyetleri karşısında bir grup Müslümanın Habeşistan'a gitmeleri.⁹⁸

Eİ 2: Kureys'in, Amr b. el-Âs ve Umâre b. Velîd aracılığıyla Necâşî'ye bir yazı yazmaları.⁹⁹

Eİ 3: Kureys heyetinin secde ederek Necâşî'nin huzuruna girmeleri ve bunu Müslümanlar aleyhinde kullanmak istemeleri.¹⁰⁰

Eİ 4: Heyetin, Müslümanların Hz. İsa hakkındaki inançlarını tartışma konusu yapmaları.¹⁰¹

Eİ 5: Necâşî'nin, hicret etme sebeplerini sorması ve Ca'fer'in buna cevap vermesi.¹⁰²

Eİ 6: Necâşî'nin, Kureys heyetinin taleplerini reddetmesi.¹⁰³

Eİ 7: Bir grup keşiş ve rahibin, Hz. İsa hakkındaki görüşlerinden dolayı Müslümanların sorgulanmasını Necâşî'den istemesi.¹⁰⁴

Eİ 8: Hıristiyan din adamlarının, İbrâhim (as) hakkındaki görüşlerini Müslümanlara sorması.¹⁰⁵

⁹⁵ İbn 'Abdiberr, *ed-Durer*, 131.

⁹⁶ İbn 'Abdiberr, *ed-Durer*, 131.

⁹⁷ Hüseyin Topal, "Tâbiin Dönemi Tefsir Kaynağı Olarak Süleyman b. Tarhân'ın Kitābu Sireti Rasūlillāh'ı", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (2023), 371-406.

⁹⁸ Ebu'l-Mu'temir Süleyman İbn Tarhân et-Teymî el-Basrî İbn Tarhân, *Kitābu sireti Resūlillāh*, thk. Rıdvan el-Hasri (Riyad: Merkezi'l-Melik Fayşal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, 1443), 64.

⁹⁹ İbn Tarhân, *Sire*, 65.

¹⁰⁰ İbn Tarhân, *Sire*, 65-66.

¹⁰¹ İbn Tarhân, *Sire*, 65.

¹⁰² İbn Tarhân, *Sire*, 66.

¹⁰³ İbn Tarhân, *Sire*, 66.

¹⁰⁴ İbn Tarhân, *Sire*, 66-67.

¹⁰⁵ İbn Tarhân, *Sire*, 66-67.

Eİ 9: Ca‘fer’in, Hz. İbrâhim hakkında “O, Hanif ve Müslümandı, müşriklerden de değildi.” cevabını vermesi.¹⁰⁶

Eİ 10: Hıristiyan din adamlarının kendilerini Hz. İbrâhim’e daha layık gördüklerini söylemeleri üzerine Medine’de “*İnsanlar içerisinde İbrâhim’e en layık olanlar, ona uyanlar, bu elçi ve bu müminlerdir. Allah, inananların velisidir.*”¹⁰⁷ ayetinin nâzil olduğunun bildirilmesi.¹⁰⁸

Eİ 11: Ca‘fer’in, Müslümanların Hz. İsâ hakkındaki görüşünü, Âl-i ‘İmrân Sûresinin 49. ayeti çerçevesinde açıklaması.¹⁰⁹

Eİ 12: Hz. İsâ hakkında Ca‘fer’in yaptığı açıklamalardan sonra Necâşî’nin, kendi görüşleriyle farklılığın önemsiz olduğuna işaret etmek üzere bir çöp-kıymık parçasını işaret etmesi.¹¹⁰

İbn Tarhân’ın bu nakli, ilgili diğer haberlerde de yer alan birçok ortak öge içermekle beraber Kureys’in isteklerini bildirmek üzere gönderilen heyetin, durumu yazı ile Necâşî’ye bildirdiğini içermesi yönüyle ayrıştırmaktadır.

2. Necâşî’nin Huzurunda Kur’an Okunması Haberlerinin Değerlendirmesi

Bu çalışmada konuyu anlatan beş haber ve tarikleri kullanılmıştır. Bu başlık altında söz konusu haberlerde geçen ifadelerin ne düzeyde örtüştüğünü ve hangi eylem olgularına işaret ettiği değerlendirilecektir. Haberlerde yer alan ve yukarıda ifadelendirilen eylemlerin değerlendirilmesi esnasında her bir haber için kısa kodlar kullanılacaktır. Bu doğrultuda Ümmü Seleme haberi *ÜS*; Amr b. el-Âs haberi *AbÂ*; Urve b. ez-Zubeyr haberi *UbZ*; ez-Zührî haberi *Z* ve Süleyman b. Tarhân haberi de *SbT* kısaltmalarıyla ifade edilecektir.

Necâşî’nin huzurunda Kur’an okunmasını da içeren haberlerin farklı zamansal ve olgusal ifadeler içerdiği görülmektedir. Bununla beraber her bir haberin tariklerinde de farklılıklar bulunabilmektedir. Mesela *ÜS* haberi zaman dilimi en geniş olan rivayettir. Zira haber Müslümanların hicret öncesi yaşadığı sıkıntılar ve hicretin sebepleri ile başlamakta, Müslümanların hicretin 7. yılında meydana gelen Hayber’in fethi¹¹¹ sırasındaki geri dönüşlerini de içermektedir.¹¹² Ancak İbn İshak’tan farklı olarak Ebû Nu‘aym, haberi Habeşistan’a yerleşmeden başlatmaktadır.¹¹³ *ÜS* haberinde Müslümanların Habeşistan’a yerleşip güven içerisinde yaşadıklarını öğrenen Kureys’in, oradan çıkarılıp geri gönderilmeleri için bir heyet gönderme konusunda toplantı yaptığı bildirilmektedir.¹¹⁴ Burada toplantıya dair belli bir zaman ifadesine yer verilmemekle birlikte aynı haberin es-Sa‘lebî tarihinde ise bu toplantının açıkça Bedir sonrasında gerçekleştiğine işaret edilmektedir.¹¹⁵ Burada bir râvî tasarrufu gözlemlenmektedir. *UbZ* haberinde ve *Z* haberinde de net bir zaman dilimi verilmemekle birlikte Bedir de dahil olmak üzere Mekkeliler ile Müslümanlar arasında yaşanan bazı savaşlardan sonrasına işaret edilmektedir.¹¹⁶ Aynı şekilde *SbT* haberinde de belli bir zaman ifadesi geçmemektedir. Ancak bu

¹⁰⁶ İbn Tarhân, *Sîre*, 66-67.

¹⁰⁷ Âl-i ‘İmrân 3/68.

¹⁰⁸ İbn Tarhân, *Sîre*, 66-67.

¹⁰⁹ İbn Tarhân, *Sîre*, 66-67.

¹¹⁰ İbn Tarhân, *Sîre*, 66-67.

¹¹¹ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 623.

¹¹² İbn İshâk, *Sîre*, 213-216.

¹¹³ Ebû Nu‘aym, *Delâ’ilu’n-nubuvve*, 1/246.

¹¹⁴ قَالَ: لَمَّا نَزَلْنَا أَرْضَ الْحَبَشَةِ، جَاوَزْنَا بِهَا خَيْرَ جَارِ النَّجَاشِيِّ، أَمِينًا عَلَى دِينِنَا، وَعَبَدْنَا اللَّهَ تَعَالَى لَا نُؤَدِي وَلَا نَسْمَعُ شَيْئًا نَكْرَهُهُ، فَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ قَرَيْشًا، انْتَمَرُوا بَيْنَهُمْ أَنْ “*يُنْعَمُوا إِلَى النَّجَاشِيِّ فِينَا رَجُلَيْنِ مِنْهُمْ جَلَدَيْنِ*” bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/334; benzer bir ifade için bk. Ebû Nu‘aym, *Delâ’ilu’n-nubuvve*, 1/246.

¹¹⁵ لَمَّا هَاجَرَ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَأَصْحَابِهِ ... إِلَى الْحَبَشَةِ إِلَى النَّجَاشِيِّ وَاسْتَقَرَّتْ بِهِمُ الدَّارُ، وَهَاجَرَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَى الْمَدِينَةِ، وَكَانَ مِنْ أَمْرِ يَدْرُ مَا “*اجْتَمَعَتْ قَرَيْشٌ فِي دَارِ النَّدْوَةِ*” bk. Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-bevân*, 8/399.

¹¹⁶ “خَالَتْ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَرْبُ. فَلَمَّا كَانَتْ وَقَعَةُ بَدْرٍ وَقَتَّلَ اللَّهُ فِيهَا صِنَادِيذَ الْكُفَّارِ قَالَ كُفَّارُ قَرَيْشٍ: إِنَّ تَارِكُمْ بَارِضُ الْحَبَشَةِ” bk. Taḥāwī, *Aḥkām*, 1/218; İbn ‘Abdiberr, *ed-Durer*, 131-132.

sırada gerçekleşen münakaşalar esnasında Âl-i 'İmrân Sûresinden bazı ayetlerin nâzil olduğu haberde yer almaktadır.¹¹⁷ Söz konusu ayetlerin Medenî bir sûrede yer alması olayın Medine döneminde gerçekleştiğini hissetmektedir. Buna karşın AbÂ rivayeti ise daha net bir tarih vermektedir. Amr, Habeşistan'a gitme düşüncesinin, Müslümanların Mekke kapısına dayandığı Hudeybiye Antlaşması sonrası geliştiğini, dönüşün de Mekke'nin fethi öncesi olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹¹⁸

Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin, Hz. Muhammed tarafından Necâşî'ye elçi olarak gönderildiği ve o esnada Kureyş heyetiyle karşılaştıkları konumuzla ilgili haberlerin çoğunluğunun ortaklaştığı bir bilgidir. Zaman açısından en açık ifadeye yer veren Amr'ın haberinde ed-Damrî ile karşılaşmanın tesadüfen gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹¹⁹ Onun çeşitli görevlerle Necâşî'ye gönderilmesi ise Hudeybiye sonrası 7. yılın Muharrem ayında vuku bulmuştur.¹²⁰ Bu da karşılaşma hadisesinin 7. yılın başında olduğunun bir başka teyididir. ed-Damrî'nin Uhud Savaşı sonrası İslam'a girdiği ve sonrasında Medine'ye hicret ettiği bilinmektedir.¹²¹ Onun İslam ve Hz. Muhammed adına elçi olarak gönderilmesinin ancak Müslüman olması sonrasında gerçekleşebileceği düşünüldüğünde bu durumun Necâşî huzurunda karşılaşma ve orada Kur'an okumanın zamanını tespit açısından yönlendirici olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun Bedir savaşından sonra, Hendek savaşından sonra ve Hz. Peygamber'in iki yazısını iletmek üzere üç kez Habeşistan'a elçi olarak gönderildiği de ifade edilmektedir.¹²² Ancak bu düşüncenin, haberlerde yer alan farklı zaman ifadelerinin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmemesinden doğan yanlışlıklardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Zaman tespiti açısından yönlendirici olması yönüyle haberlerde dikkat çeken bazı ifadeler de yer almaktadır. Bunlardan biri Ca'fer'in, Kureyş heyetiyle karşılaşma esnasında Necâşî'nin yeni din hakkında soru sorması üzerine yaptığı izahların içeriğidir. O, konuşmasında İslam'ın emir, nehiy ve tavsiyelerine dair neredeyse vahiy sürecinin tamamında şekillenmiş tüm esaslara yer vermektedir.¹²³ Bu durum Necâşî önünde gerçekleşen bu karşılaşmanın, Ümmü Seleme rivayetinde olduğu gibi Habeşistan'a hicretin hemen sonrasında olayların peşi sıra anlatıldığı üzere erken dönemlerde gerçekleşmesinden ziyade belli bir birikimin oluşmasına imkân verecek şekilde daha geç dönemlere işaret ettiğini düşündürmektedir.

Olayın gerçekleşme zamanına dair önemli bir veri de Amr b. el-Âs'ın ailesiyle (eşiyle) yola çıktığı ve Necâşî'nin huzurundan çıkması sonrasında evine gittiği ifadeleridir.¹²⁴ Bu bilgiler, bazı haberlerde yer alan heyetin oluşturulması ve yola çıkışının Hudeybiye antlaşması sonrasında Mekke'deki geleceklerinden ümidini kesen Amr'ın, Habeşistan'a kalıcı olarak yerleşme niyeti taşıdığı ifadelerini desteklemektedir.

¹¹⁷ İbn Tarhān, *Sīre*, 66-67.

¹¹⁸ "كنت للإسلام مجانباً معانداً، حضرت بدرًا مع المشركين، فنجوت... فلم أحضر الحديبية ولا صلحها... ما مكة لنا بمنزل ولا الطائف، وما شيء خير من الخروج... " bk. İbn Şa'd, *et-Tabakāt*, 5/47-50.

¹¹⁹ "فَوَ اللَّهِ إِنَّا لَعِنْدَهُ إِذْ جَاءَهُ عَمْرُو بْنُ أُمَيَّةَ الصَّمْرِيُّ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ بَعَثَهُ إِلَيْهِ فِي شَأْنِ جَعْفَرٍ وَأَصْحَابِهِ..." bk. İbn Hişām, *es-Sīre*, 2/277.

¹²⁰ "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْحَدِيثِيَّةِ فِي ذِي الْحِجَّةِ سَنَةَ سِتِّ أَرْسَلَ الرَّسُلَ إِلَى الْمَلُوكِ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ... وَذَلِكَ فِي الشَّحْرَمِ سَنَةَ سِتِّ... فَكَانَ أَوَّلُ... " bk. İbn Şa'd, *et-Tabakāt*, 1/222.

¹²¹ Muḥammed b. Yūsuf eş-Şāliḥ eş-Şāmī, *Subulu'l-hudā ve'r-reşād fi sīreti ḥayri'l-'ibād*, thk. "Adil Aḥmed-Alī Muḥammed Mu'avviḍ (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414), 11/365.

¹²² Kāpar, "İlk İslam Diplomatı Amr b. Ümeyye ed-Damrî", 273.

¹²³ "كُنَّا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْنَا رَسُولًا... فَدَعَا إِلَى اللَّهِ لِلتَّوَجُّدِ وَتَعْبُدَهُ... وَأَمَرَنَا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ وَصِلَةِ الرَّجْمِ وَحَسَنِ الْجَوَارِ وَالْكَفِّ عَنِ الْمَخَارِمِ... وَالْيَمَاءِ، وَنَهَانَا عَنِ الْفَوَاحِشِ وَقَوْلِ الزُّورِ وَأَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ وَقَذْفِ الْمُحْصَنَةِ،... وَأَمَرَنَا بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصِّيَامِ. قَالَتْ: فَعَدَّدَ عَلَيْهِ أُمُورَ الْإِسْلَامِ... " bk. İbn 'Abdilberr, *ed-Durer*, 136.

¹²⁴ Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. İbrāhīm el-Ḳummī, *Tefsīru'l-Ḳummī*, thk. es-Seyyid Tayyib el-Müsevī (Ḳum: Dāru'l-Kitāb, 1387), 9/21-22.

Tüm bu veriler ve *haber*lerdeki zaman ifadeleri bir arada ele alındıklarında Necâşi huzurundaki karşılaşmanın Medine'ye Hicret sonrasında, müşriklerle Müslümanlar arasında yaşanan bazı savaşıardan sonraki dönemlere işaret ettiklerini söylemek mümkündür. Bu durumda Habeşistan'a gitme fikri konusunda etkin olduğu anlaşılan Amr'ın haberinde yer alan zaman ifadesinin diğer haberler tarafından da teyit edildiği sonucuna varabiliriz.

Farklı içeriklere sahip rivayetlerin aynı *habere* ait olup olmadığını tespit etmek üzere *haber*lerdeki eylem ifadelerinin tetkikine ihtiyaç bulunmaktadır. Haberlerin içerdiği eylem ifadelerinin ne düzeyde ortaklaştığı varılacak yargının gerçekliği veya gerçeğe yakınlığı açısından önem arz etmektedir. Bu da eylem ifadelerinden yola çıkarak ortak eylem olgularının tespiti ile mümkündür. Bu doğrultuda haberlerin tamamı ya da bir kısmının uzlaştığı eylem ifadeleri yoluyla tespit edilen eylem olgularını şu şekilde sunabiliriz:

Eylem 1: Kureyş'in Habeşistan konusunda toplantı yapması.

İfadeler:

(أجمعوا على أن يبعثوا إليه فينا) Necâşi'ye hakkımızda heyet göndermek üzere uzlaştılar. (ÜS/Eİ 2)

(فجمعت رجالا من قومي كانوا يرون رأيي) Kureyş'ten görüşüme değer veren kişileri topladım. (AbÂ/Eİ 1)

Eylem 2: Kureyş'ten, Necâşi'ye bir heyetin gitmesi.

İfadeler:

(فبعثوا عمرو بن العاصي، وعبد الله بن أبي ربيعة) Amr b. el-Âs ve Abdullah b. Ebî Rebîa'yı gönderdiler. (ÜS/Eİ 3)

(قلت: نلحق بالنجاشي) Necâşi'nin yanına varalım, dedim. (AbÂ/Eİ 2)

(وابعثوا إليه رجلين) Necâşi'ye iki adam gönderin. (UbZ/Eİ 1)

(أن مخرج عمرو ... وابن أبي ربيعة إلى ... الخبيشة) Amr b. el-Âs ve İbn Ebî Rebîa'nın Habeşistan'a çıkışı... (Z/Eİ 1)

(فبعثوا بكتابهم إليه) Kureyş, yazılı mesajını Necâşi'ye gönderdi. (SbT/Eİ 2)

Eylem 3: Necâşi ve patriklere hediye (olarak deri ürünleri) hazırlanması.

İfadeler:

(فَجَمَعُوا لَهُ أَدْمًا كَثِيرًا/فجمعوا له هدايا ولبطارقتة) Necâşi ve patriklerine deri ürünleri hediyeler topladılar. (ÜS/Eİ 4)

(فَأَجْمَعُوا لَنَا مَا نُؤَدِيهِ لَهُ، وَكَانَ ... الْأَدَم) Ona vereceğimiz hediyeler topladılar... (AbÂ/Eİ 3)

(وَأَهْدُوا لِلنَّجَاشِيِّ وَلِعُظْمَاءِ الْخَبِيثَةِ هَدَايَا) Necâşi ve Habeş Ulularına hediyeler verdiler. (UbZ/Eİ 4)

Eylem 4: Hz. Muhammed'in, Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi elçi olarak göndermesi ve Kureyşliler ile karşılaşma.

İfadeler:

(وَبَعَثَ بِهِ مَعَ عَمْرٍو بن أُمَيَّةَ الضَّمْرِيِّ) Hz. Muhammed, Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile davet mektubunu gönderdi.¹²⁵ (ÜS)

¹²⁵ İbn Şa'd, *et-Tabakât*, 1/176.

(فَوَاللَّهِ إِنَّا لَعِنْدَهُ إِذْ جَاءَهُ ... الضَّمْرِيُّ) Biz Necâşî'nin yanındayken bir de baktık ki Amr b. Ümeyye ed-Damrî gelmiş! (AbÂ/Eİ 4)

(فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَمْرُو بْنَ أُمَيَّةَ الضَّمْرِيَّ) Resûlullah, Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi gönderdi. (UbZ/Eİ 11)

(بعث عمرو بن أمية الضمري من المدينة إلى النجاشي) (Hz. Peygamber) Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi Medine'den Necâşî'ye gönderdi. (Z/Eİ 2)

Eylem 5: Kureyşliler ile Müslümanların karşılaşmasında Hıristiyan din adamlarının da müdahil olması.

İfadeler:

(فقالت بطارفته: صدقوا أيها الملك) Patrikler 'Ey Melik! Kureyşlilerin söyledikleri doğrudur.' dediler. (ÜS/Eİ 5)

(وَأَرْسَلَ إِلَى الرُّهْبَانِ وَالْقِسْيِيِّنَ، فَجَمَعَهُمْ) Necâşî, din adamlarına haber göndererek onları huzurunda topladı. (UbZ/Eİ 12)

(فَاجْتَمَعَ إِلَيْهِ نَاسٌ مِنْ عُلَمَاءِ الْقِسْيِيِّنَ وَرُهْبَانَ) Hıristiyan din adamları Necâşî'nin huzurunda toplandılar. (SbT/Eİ 7)

Eylem 6: Necâşî'nin huzurunda secde etme/etmeme tartışmaları.

İfadeler:

(فَقَالَ لَهُمُ النِّجَاشِيُّ: مَا مَنَعَكُمْ أَنْ تَسْجُدُوا لِي) Necâşî, Müslümanlara dönerek 'Bana secde etmenize engel olan nedir?' diye sordu. (ÜS/Eİ 8)

(فَسَجَدْتُ لَهُ كَمَا كُنْتُ أَصْنَعُ) Her zaman yaptığım üzere ona secde ettim. (AbÂ/Eİ 6)

(وَقَالَ: مَا مَنَعَكُمْ أَنْ ... وَتَسْجُدُوا لِي) (Necâşî,) Müslümanlara dönerek 'Bana secde etmenize engel olan nedir?' diye sordu. (SbT/Eİ 3)

Eylem 7: Hz. İsa hakkında tartışma açılması.

İfadeler:

(فَقَالَ: أَيُّهَا الْمَلِكُ إِنِّهَمْ يَقُولُونَ فِي عَيْسَى قَوْلًا عَظِيمًا) (Amr b. el-Âs) "Ey Melik! Bunlar İsa hakkında ağır sözler söylüyorlar." dedi. (ÜS/Eİ 16)

(فَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ ... إِنَّ هَؤُلَاءِ يَزْعُمُونَ أَنَّ ابْنَ مَرْيَمَ ...) Amr b. el-Âs "Bunlar, senin taptığın Meryemoğlu'nun kul olduğunu söylüyorlar." dedi. (UbZ/Eİ 9)

(قَالَ الْقِسْيِيُّونَ لَجَعْفَرٍ وَاصْحَابِهِ: مَاذَا تَقُولُونَ فِي عَيْسَى؟) Keşişler, Ca'fer ve arkadaşlarına "İsa hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sordular. (SbT/Eİ 4)

Eylem 8: Ca'fer'in, Meryem hakkında kullandığı masumiyet ifadeleri.

İfadeler:

(أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ الْعِذْرَاءِ الْبِتُولِ) (Allah'ın kelimesi olan) Hz. İsa'yı, masum bakire Meryem'in (rahmine) bıraktı. (ÜS/Eİ 17)

(وَلَدَتْهُ الصِّدِّيقَةُ الْعِذْرَاءُ الْبِتُولُ) Hz. İsa'yı, masum bakire (Meryem) doğurdu. (UbZ/Eİ 9)

(أَلْقَاهُ إِلَى الْعِذْرَاءِ الْبِتُولِ) (Allah) Hz. İsa'yı, masum bakire'ye (Meryem'in rahmine) bıraktı. (SbT/Eİ 11)

Eylem 9: Necâşî'nin isteği üzerine Ca'fer'in Meryem Sûresini okuması.

İfadeler:

(ثُمَّ أَمَرَ جَعْفَرًا يَقْرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ، فَقَرَأَ سُورَةَ مَرْيَمَ) Sonra Necâşî'nin isteği üzerine Ca'fer Meryem Sûresini okudu. (ÜS/Eİ 12)

(قال: هلم فاتل علي ...، فقرأ عليه صدراً من كهيعص) Necâşî, "Ona inenlerden bana oku" deyince Ca'fer Meryem Sûresinin başından okudu. (UbZ/Eİ 13)

Eylem 10: Ca'fer'in Kur'an okuması sonrasında Necâşî ve Ruhbanların gözlerinin yaşarması.

İfadeler:

(فَبَكَى وَاللَّهِ النَّجَاشِيُّ ... وَبَكَتِ الْأَسَاقِفَةُ ...) Necâşî ağladı...Piskoposlar da ağladı... (ÜS/Eİ 13)

(وَقَامُوا تَفِيضُ أَعْيُنُهُمْ مِنَ الدَّمْعِ) Gözyaşı dökmeye başladılar. (UbZ/Eİ 14)

Eylem 11: Necâşî'nin, İslam'ın getirdikleri ile Hz. Mûsâ'ya veya Hz. İsâ'ya gelenlerin aynı kaynağa işaret ettiğini söylemesi.

İfadeler:

(إن هذا الكلام ليخرج من المشكاة الذي جاء بها موسى) Muhakkak ki bu söz(ler), Mûsâ'nın getirdikleri ile aynı kaynaktan çıkmıştır. (ÜS/Eİ 14)

(أَتَسْأَلُنِي أَنْ أُعْطِيَكَ رَسُولَ ... النَّامُوسِ الْأَكْبَرِ ...) Kendisine, Mûsâ'ya gelen Namus-u Ekber'in geldiği kişinin elçisini sana teslim etmemi mi istiyorsun! (AbÂ/Eİ 10)

(فَوَاللَّهِ إِنْ خَرَجَ ... مِنَ الْمَشْكَاةِ الَّتِي خَرَجَ مِنْهَا أَمْرُ مُوسَى ...) Allah'a yemin olsun ki bunlar Mûsâ'ya gelenlerle aynı kaynaktan gelmiştir. (UbZ/Eİ 8)

Eylem 12: Necâşî'nin, Hz. İsâ hakkında Müslümanların görüşleriyle kendi düşünceleri arasındaki farkının önemsizliğini ifade etmek üzere yerden bir çöp parçası alması.

İfadeler:

(فدلى النجاشي يده إلى الأرض فأخذ عويداً بين أصبعيه) Necâşî eliyle yeri işaret etti ve parmaklarının arasına bir kıymık aldı. (ÜS/Eİ 18)

(فَحَفَّضَ النَّجَاشِيُّ يَدَهُ إِلَى الْأَرْضِ، فَأَخَذَ عُوْدًا) Necâşî elini zemine yaklaştırdı ve bir çubuk parçası aldı. (UbZ/Eİ 10)

(قال النجاشي: والله ما يزيد عيسى... مثل هذه النفائة) Necâşî, "Allah'a yemin olsun ki İsâ hakkında ... söyledikleri bu çöp kıymık parçasından fazla değil." dedi. (SbT/Eİ 12)

Sunmaya çalıştığımız üzere pek çok eylem olgusu farklı haberler tarafından desteklenmektedir. Toplanıp karar alma, Necâşî'ye hediye sunma, Ca'fer'in Kur'an okuması ve diğer tartışmalar hemen tüm haberlerde yer almaktadır. İfadelenirilmelerinde farklılık içerseler de tespit edilen bu eylem ve olguların silsile olarak birbirleriyle örtüşürülebilmeleri bu haberlerin aynı olayı anlattıklarını göstermektedir. Örneğin küçük bir ayrıntı gibi dursa da son olarak işaret ettiğimiz yerden çöp parçası alma eyleminin bu teyitte önemli bir paya sahip olduğunu düşünmekteyiz. Zira, diğer eylem öğelerinin pek çoğunda düşünüleceği gibi, bu eylemin her bir karşılaşmada tekrar edilmesinden ziyade tek bir karşılaşmada gerçekleştiğini kabul etmek daha akla yakın durmaktadır. Elbette tek bir eylem ifadesine dayanarak bir yargıya varılamaz. Ancak haberlerin içeriğindeki diğer ortak noktalar da tespitin temel dayanakları olarak görülmektedir. Bu silsilenin tarih ve mantık açısından tekerrür etmesi mümkün görünmemektedir. Kaldı ki böyle bir şey söz

konusu olsa zorunlu olarak bu da başlı başına önemli bir haber olarak görülecek ve hayatın olağan akışına uygun olarak “geçen sefer de şöyle demıştiniz, geçen sefer de şöyle olmuştu” şeklinde muhatapların ifadelerine yansiyabilecekti.

Konuyla ilgili haberlerde, Necâşî'ye giden heyette yer alan Amr b. el-Âs ortak olarak yer alırken haberlerin çoğunluğunda ikinci kişi olarak Abdullah b. Ebî Rebîa geçmektedir. Ancak bazı haberlerde onun yerine Umâre b. Velîd b. Muğîre yer almaktadır. Heyette yer alan ikinci ismin ve haberdeki zaman öğelerinin farklılığına dayalı olarak Kureys'in, Habeşistan'daki Müslümanlar için heyet gönderiminin iki kez olabileceği ifade edilmiştir.¹²⁶ Buna göre birincisi Amr b. el-Âs ile Abdullah b. Ebî Rebîa, ikincisinde ise Amr b. el-Âs'ın yanında ise Umâre b. Velîd b. Muğîre yer almaktadır. Amr'ın, Umâre ile olan Habeşistan yolculuğunun ticarî bir yolculuk olduğunu ifade eden İbn İshak, bu anlatımında Müslümanların geri getirilme amacıyla Kureys'in heyet göndermesinden de söz etmemektedir.¹²⁷ İbn Hâmdûn (ö. 562/1167) ise Amr ile Umâre'nin birlikte yaptıkları ziyaretin ticari amaçlı olduğunu açıkça belirtmektedir.¹²⁸ Ayrıca Umâre ile Amr arasında düşmanlığın bulunduğu ve bu sebeple ortak bir amaç için heyet olarak birlikte gönderilmelerinin Kureys tarafından sorgulandığı da nakledilmektedir.¹²⁹ Hz. Ömer'in hilafeti sırasında Habeşistan'da yaşayan Umâre'yi bulup geri getirmesi için Abdullah b. Ebî Rebîa'nın görevlendirildiği kaynaklarımızda yer almaktadır.¹³⁰ İbn Ebî Rebîa'nın, bu sebeple râvîler tarafından söz konusu haberle ilişkilendirilmiş olması da muhtemeldir. Ancak tüm bunlar Necâşî'ye giden heyete Amr b. el-Âs'ın yer alma olgusunu değiştirmemektedir. İkinci kişinin kimliğini netleştirmek çalışmamızın hedefi açısından zorunlu değildir. Bu konu Siyer açısından ayrıca incelenebilir.

2.1. Okunan Kur'an Bölümlerinin Değerlendirilmesi

Mekke döneminde Habeşistan'a zorunlu göçü anlatan haberlerin pek çoğu Necâşî'nin Kureyslilerle Müslümanları karşı karşıya getirdiği esnada okunan Kur'an bölümünden söz ederken Meryem Sûresi üzerinde odaklanmaktadır. Bu farklı kaynaklarda da karşılaştığımız bir bilgidir. Örneğin el-Kurtubî (ö. 671/1273), intikam amacıyla gelen Kureys heyetinin ardından Hz. Muhammed'in ed-Damrî'yi bir yazı ile Necâşî'ye gönderdiğini, onun yazıyı okumasının ardından rahip ve piskoposlarını da davet ettiği bir ortamda Ca'fer'in Meryem Sûresini okuduğunu ifade etmektedir.¹³¹

İncelediğimiz haberlerde görüleceği üzere sûrenin baş tarafının okunduğu ifade edilmekle birlikte bunun miktarına temas edilmemektedir. Şîî müfessir el-Kummî (ö. 329/941) ise sûrenin başından 25. ayetine kadar okunduğunu söylemektedir.¹³² Habeşistan hicretiyle ilgili bazı çalışmalarda ise sûrenin 40. ayetine kadar okunduğu ifade edilmektedir.¹³³

Habeşistan'daki karşılaşmayı çeşitli disiplinler açısından ele alan kaynaklar, okunan Kur'an bölümleri hakkında ittifakları söz konusu olmakla birlikte farklı bilgilere de işaret etmektedirler.

¹²⁶ Apak, “Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar”, 40.

¹²⁷ İbn İshâk, *Sîre*, 1/167-168; İbn 'Abdilberr, *ed-Durer*, 138.

¹²⁸ Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. 'Alî b. Hâmdûn Bahâ'uddîn el-Bağdâdî İbn Hâmdûn, *et-Tezkiretu'l-hamdüniyye* (Dâru Şâdir, 1417), 8/215.

¹²⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 9/20.

¹³⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Şa'd b. Menî' İbn Şa'd, *et-Tabakātu'l-kubrâ - Mutemmimu's-Şaḥābe*, thk. 'Abdul'azîz 'Abdullâh es-Selûmî (Tâif: Mektebetu's-Şiddîk, 1416), 335.

¹³¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/74.

¹³² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 9/21.

¹³³ Apak, “Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar”, 40; Öztürk, “İslâmiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği”, 12.

Urve b. ez-Zubeyr'den nakledilen haberin bazı tariklerinde de yer aldığı üzere Necâşî'nin, Meryem Sûresinin ardından Ca'fer'den farklı sûreler okumasını talep ettiği, onun okumasının ardından Necâşî'nin tasdik edici beyanlarda bulunduğu nakledilmektedir.¹³⁴ Hatta es-Sa'lebî'ye göre Ca'fer öncelikle el-'Ankebût ve er-Rûm Sûrelerini okumuştur. Necâşî ve yanındakiler okunan Kur'an esnasında gözyaşı dökmüşlerdir. Necâşî daha fazlasını okumasını isteyince de el-Kehf Sûresini tilavet etmiştir. Orada bulunan Amr b. el-Âs, Necâşî'yi Müslümanlar aleyhine öfkelenmek istemesi amacıyla Hz. İsa hakkında tartışma başlatmıştır. Ca'fer de Müslümanların görüşlerini ifade etmek üzere Meryem Sûresinin ilgili bölümünü okumuştur.¹³⁵ ez-Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre ise Ca'fer, Meryem Sûresi ile Tâhâ Sûresini birlikte okumuştur.¹³⁶ Okunan Kur'an bölümlerinin ardından gözyaşı dökülmesi bazı müfessirler tarafından el-Mâ'ide Sûresinin 82. ve 83. ayetlerinin nüzûl sebebi olarak zikredilmiştir.¹³⁷

Urve b. ez-Zubeyr'in birleştirilerek¹³⁸ nakledilen haberinin bazı tarikleri ve İbn Tarhân haberi Hıristiyan din adamları ile Müslümanların tartışmaları esnasında okunan ayetler hakkında ortaklaşmakta ve diğer haberlerden ayrılmaktadır. Buna göre tartışma önce Hz. İbrâhim'e yakınlık konusunda yaşanmıştır ki bu konuda Âl-i 'İmrân Sûresinin 61. ayeti nâzil olmuştur. Ardından Hz. İsa hakkında sorulan soru üzerine Ca'fer, aynı Sûrenin onun mucizelerinden söz eden 49. ayetini okumuştur.¹³⁹

Bütünsel Yaklaşım açısından konuyla ilgili haberlerin eylem, kişi ve zaman öğelerine bakıldığında anlatımlarda bazı farklılıklar olmakla birlikte tek bir olaydan söz edildiğini ifade etmiştik. Buna göre Kureyş Heyeti ile Müslümanların karşılaşmasına Rahipler de dahil olmuş, aralarındaki tartışmalar üzerine de bazı Kur'an bölümleri okunmuştur. Tartışma konuları Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hz. İbrâhim'dir. Okunan bölümlerinin de onlar hakkında olması haberlerin desteklediği bir husustur. el-Kehf, Tâhâ, el-'Ankebût ve er-Rûm Sûrelerinin içeriği tartışma konularıyla ilişkili değildir. Bu çerçevede Hz. İsa ve Hz. Meryem hakkında yapılan münakaşaya cevaben Meryem Sûresinin ilgili bölümlerinin okunduğu sonucuna varmak mümkündür.

2.2. Kur'an Bölümlerinin Okunma Zamanının Değerlendirilmesi

Necâşî'nin huzurunda Kur'an okunması hakkındaki haberler birlikte değerlendirildiğinde zaman konusundaki farklılık ifadelerinin anlatımdan kaynakladığı görülmektedir. Zira farklı haberlerde pek çok ortak ögenin bulunması aynı zamanda ve mekânda gerçekleşen tek olaydan söz ettiklerine işaret etmektedir. Bununla birlikte haberlerin bir kısmı hicretin aşamalarını peşi sıra anlatarak içerdiği her bir eylemin de art arda gerçekleştiği izlenimini vermektedir. Ancak daha net tarihlendirme imkânı verecek haberlerin bulunması tespit açısından yol gösterici niteliktedir.

Öncelikle Ümmü Seleme haberinde yer alan ve Kureyşliler ile Müslümanların karşılaşması esnasında Hz. İbrâhim hakkında yapılan tartışma sırasında Medine'de Âl-i 'İmrân Sûresinin 68. ayeti nâzil olması ifadesi¹⁴⁰ bu haber özelinde olayın gerçekleşme zamanının tespiti açısından önemlidir. Zira Âl-i 'İmrân Sûresinin Medine döneminde nâzil olduğu bilgisi Necâşî'nin

¹³⁴ Ebû Nu'aym, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, 1/243; Harküşî, *Şerefu'l-Muştafâ*, 1/279; İsmâ'il b. Muḥammed Ebû'l-Kâsım Kıvâmu's-sunne, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, thk. Muḥammed Muḥammed el-Ḥaddâd (Riyad: Dâru Ṭaybe, 1409), 101.

¹³⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/403; el-Begâvî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, 1/455.

¹³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/669.

¹³⁷ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin eṭ-Turkî (Kahire: Dâru Hecl, 1422), 8/595; Ebû Muḥammed 'Abdurrahmân b. Muḥammed er-Râzî İbn Ebî Ḥâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib (Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1419), 4/1185.

¹³⁸ Kıvâmu's-Sunne, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, 102.

¹³⁹ İbn Tarhân, *Sîre*, 66-67; Kıvâmu's-Sunne, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, 102.

¹⁴⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/405.

huzurundaki bu karşılaşmanın zamanına da işaret etmektedir. Amr b. el-Âs'ın Hudeybiye sonrasına işaret eden ifadeleri zamanlamanın tespitinde ayrıca önem ifade etmektedir. Bunun yanında Hz. Muhammed'in mesajlarını iletmek üzere ed-Damrî'nin Necâşî'ye gelmesi ve olay örgüsünde yer alması da zamanı tespitite yönlendiricidir. Zira incelediğimiz haberler onun elçi olarak gelişi hakkında hicretin 7. yılına işaret etmektedir.¹⁴¹ Ayrıca ed-Damrî'nin getirdiği yazılardan biri Ümmü Habîbe'nin nikahıyla ilgilidir. Zira Necâşî'nin, Ca'fer ve arkadaşlarını çağırarak kendisine bu nikahın gerçekleştirilmesi için bir yazı geldiğini ifade ettiği ve onların huzurunda nikahı gerçekleştirdiği kaynaklarımızda yer almaktadır.¹⁴² Ulaşılan verilerden bu karşılaşmanın ve orada Kur'an okunmasının Hudeybiye sonrasında, hicretin 7. yılında gerçekleştiği sonucu çıkmaktadır.

Okunan ayet veya sûrelerin Habeşistan'a ne şekilde nakledildiği Kur'an Tarihi açısından önem arz eden bir başka konudur. Konuyla ilgili haberler ezber yoluyla ya da yazılı olarak taşındığına dair net bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla konuya dair işaret içeren tek bilgi İbn Sa'd tarafından nakledilmektedir. Buna göre elçi olarak gönderilen ed-Damrî'nin yanında getirdiği yazılardan birinde Necâşî'ye okunmak üzere Kur'an ayetleri yer almaktadır.¹⁴³ Ancak bu ayetlerin İslam'a davet içerikli mi yoksa Ca'fer'in okuduğu Meryem Sûresine mi ait olduğu anlaşılamamaktadır.

2.3. Meryem Sûresinin Nüzûlüne Dair Değerlendirmeler

Sûrelerin nüzûl zamanının tespiti Kur'an Tarihi ve Tefsir ilminin önemli araştırma konuları arasında yer almaktadır. Her ne kadar sûreler hakkında Mekkî ve Medenî olarak birtakım tasnifler söz konusu olsa da bu konuda ilim ehlinin ortak bir kanaati bulunmamaktadır. Bu sebeple de farklı tasniflerin varlığı söz konusu olmaktadır. Ayrıca çok sayıda sûrenin nerede ve ne zaman nâzil olduğu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bunun çeşitli sebepleri olmakla birlikte nüzûl sürecinde yaşananlarla ayet veya sûrelerin ilişkilendirildiği haberler farklı görüşlerin kaynağını oluşturmaktadır.

Bu çerçevede, her ne kadar çalışmanın kapsamı dışında olsa da burada elde edilen bulgulardan yola çıkarak Meryem Sûresinin nüzûl zamanı hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmayı gerekli görüyoruz. Sûrelerin kronolojik nüzûl tertipleri hakkında İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-712) vb. bazı sahabe ve tabiîn ehli ile sonraki dönem müelliflerine dayandırılan listelerde Meryem Sûresinin Mekke döneminin ortalarında nâzil olduğu yer almakla birlikte sûreye dair verilen sıralamada farklılıklar içerdikleri anlaşılmaktadır.¹⁴⁴ Bu tertiplerden İkrime (ö. 105/723) ve Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) nakledilen sıralamada ise söz konusu sûrenin hiç yer almadığı görülmektedir.¹⁴⁵ Bu durum, o dönemde sûrenin unutulmasından ziyade erken Mekke döneminde nâzil olduğuna dair haberlerle sûrenin içeriğinin uyumlu görülmemesi ihtimalini akla getirmektedir. Batılılar tarafından geliştirilen kronolojik çalışmalarda ise sûrenin Mekke döneminin ortalarında indiği tespiti olsa da bazı oryantalistlerin Mekke döneminin sonlarını ve hatta Medine dönemini işaret ettikleri de görülmektedir.¹⁴⁶ Tefsir literatürü sûrelerin

¹⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/122, 176; Levent Öztürk, "Necâşî Ashame", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01.01.2024).

¹⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/95; Ebû 'Abdullâh ez-Zubeyr b. Bekkâr el-Kureşî ez-Zubeyr b. Bekkâr, *el-Muntehab min kitâbi Ezvâci'n-Nebî*, thk. Sukeyne eş-Şihâbî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1403), 51; Aynur Uraler, "Ümmü Habîbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01.01.2024).

¹⁴³ "وَكُنْتُ إِلَيْهِ كَتَابِينَ يَدْعُوهُ فِي أَخْذِهِمَا إِلَى الْإِسْلَامِ وَيَتْلُو عَلَيْهِ الْقُرْآنَ"; bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/222.

¹⁴⁴ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer, 2016), 58-103.

¹⁴⁵ Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 83.

¹⁴⁶ Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 129-190.

kronolojisinde ağırlıklı olarak yukarıda işaret edilen tertiplere ve bazı edebî/dilsel özelliklere dayanmaktadır. Bu çalışmada ise ilk kaynaklara dayalı bir tespit söz konusu olduğundan klasik ve modern dönem tefsirlerde sûreye dair tarihlendirmelere yer verme gereği görülmektedir.

Sûrenin Habeşistan'a hicret edilmesi sonrasında okunması, konuyla ilgili haberlerde doğal olarak zikredilmektedir. Ancak incelediğimiz bazı haberlerde olduğu gibi diğer kaynaklarda da sûrenin nüzûl zamanı ile Habeşistan'a hicret arasında bağlantı kurulduğu görülmektedir. Bu ilişkilendirmeye sûrenin Habeşistan hicretinden öncesinde nâzil olduğuna işaret edilmektedir.¹⁴⁷ Oysa bi'setin 5. yılında başlayan bu hicret ile yaptığımız tespite göre hicretin 7. yılında orada okunması arasında 12 yıl civarında bir zaman farkı bulunmaktadır. Bu da sûrenin nüzûlünün, Habeşistan hicreti sırasında okunmasıyla bağlantı kurularak bunun öncesinde nâzil olduğu kabulünü tartışmalı hale getirmektedir. Nitekim Apaydın da bu duruma işaret ederek sûrenin nüzûlüne dair genel kabulden farklı sonuçların doğabileceğine işaret etmektedir.¹⁴⁸ Kezâ Mehdi Bâzergan yaptığı tasnifte Tâhâ, el-Kehf ve el-İsrâ' ile birlikte Meryem Sûresinin de bi'setin 11. yılında nâzil olduğunu söyleyerek sûrenin Habeşistan hicretinden çok sonra nâzil olduğunu öne sürmektedir.¹⁴⁹

Yukarıdaki değerlendirmeleri göz ardı etmemekle birlikte Meryem Sûresi'nin Medine döneminde nâzil olduğuna dair başka delillerin var olduğunu da işaret etmek gerekmektedir. Örneğin Ebû Bekr b. Ebî Meryem'den nakledilen bir haber sûrenin nüzûl zamanına dair bilgiler vermektedir. Dedesinin, Resulullah'a gelerek geceleyin cariyesinden bir kız çocuğu olduğunu söyleyen Ebû Meryem, Resulullah'ın da aynı gece kendisine Meryem Sûresinin nâzil olduğunu ve kız çocuğuna Meryem ismini vermesini tavsiye ettiğini bildirmektedir.¹⁵⁰ Haberi nakleden Ebû Meryem'in Ensar'dan olduğu, Peygamberimiz ile gazve yaptığı ve asıl adının da *Nezîr*, *Nuzeyr* veya *Bukeyr* olduğu bilgileri kaynaklarımızda yer almaktadır.¹⁵¹

Her ne kadar sûrenin fasılları arasındaki uyuma ve anlam bütünlüğüne bakarak bir bütün halinde Mekke'de nâzil olduğu görüşü tefsirciler nezdinde hakim bir görüş olarak telakki edilse de Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki görüşlerini içeren bazı bölümlerinin (34-40 arası ayetler) Âl-i 'İmrân Sûresinin aynı konudaki ayetleri ile uyumlu olması sûrenin Medine'de inme olasılığını akla getirmektedir.¹⁵² Nitekim el-Câbirî (1936-2010), sûrenin Habeşistan'a hicret şartlarında nâzil olduğunu söylemekle birlikte anlatılan kıssaların bir kısmının Medenî Kur'ân kıssaları kapsamında olduğunu ifade etmektedir.¹⁵³

Nüzûl sırasını esas alan tefsirinde İzzet Derveze (ö. 1984), Meryem Sûresinin tanıtım yazısında sûrenin Mekki olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴ Ancak Allah'a çocuk isnad edilmesi ile ilgili 35. ayetin

¹⁴⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 4487.

¹⁴⁸ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 660.

¹⁴⁹ Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 34.

¹⁵⁰ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Dîyâ el-'Umerî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1401), 2/440; Ebû Bişr Muhammed b. Aḥmed er-Râzî ed-Dülâbî, *el-Kunâ ve'l-'esmâ*, thk. Ebû Kuteybe Naḫr Muhammed el-Feryâbî (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1421), 1/158; Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed b. Eyyüb eş-Şâmî et-Ṭaberânî, *Musnedu's-Sâmiyyîn*, thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405), 2/350.

¹⁵¹ İbn 'Abdiberr, *el-İstî'âb*, 4/85, 318; Ebû'l-Ḥâsen 'Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-Şahâbe*, thk. 'Âdil Aḥmed er-Rufâ'î (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1996), 6/301; Muhammed b. Tâhir b. 'Âşûr İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 16/57; Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî İbn Ḥacer el-'Asḫâlânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-Şahâbe*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (Mısır: Dâru Hicr, 1429), 11/55.

¹⁵² Akın, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Açısından Meryem Sûresi*, 49.

¹⁵³ Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an : Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık ; Mana Yayınları, 2008), 1/341.

¹⁵⁴ Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs : Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Ahmet Çelen, Şaban Karataş, Mehmet Çelen (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 2/123.

amacının muhatapların ihtilafa düştükleri şeyin gerçeğini açıklamak olduğunu, bunun da Hz. Peygamber ile Araplar ya da Hıristiyan bir topluluk arasında meydana gelmiş bir tartışma münasebetiyle Hz. İsa hakkında sorulan bir soru üzerine nâzil olmasına kanıt olabileceğini dile getirmektedir. Derveze, sûrenin Hz. İsa ve Meryem ile ilgili anlatımlarının tartışma odağının Hz. İsa olduğunu gösterdiğini ifade etmekte, Âl-i 'İmrân Sûresinin 33-68 arası ayetlerinin Necran Hıristiyanlarından bir gurup ile Hz. Peygamber arasında yaşanan bir tartışma üzerine nâzil olması haberleri gibi Meryem Sûresinin de böyle bir tartışma esnasında nâzil olabileceğini söylemektedir.¹⁵⁵ Ancak bu görüşünü destekleyecek bir haber veya delil sunmamaktadır. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bazı Yahudi önderler ile Necran Hıristiyanlarından bir gurubun Hz. Peygamber ve Müslümanlarla kendilerinin hak din üzere oldukları ve din yönünden üstünlükleri hakkında tartıştıklarını ve bazı ayetlerin de bunun üzerine nâzil olduğunu söylemektedir.¹⁵⁶ Buna göre Ka'b b. el-Eşref, Kinâne b. Ebi'l-Hukayk, Ka'b b. el-Eseyd, Mâlik b. Dayf, Ebû Yâsir b. Ahtab vb. bir gurup Yahudi önderi ile Necran Hıristiyanlarından bir gurup, Müslümanlara kendi dinlerine tabi olmalarını söylemeleri üzerine el-Bakara Sûresi 2/135 ayetinin,¹⁵⁷ Resûlullah ile Hz. İbrâhim hakkında tartışmaları üzerine de Âl-i 'İmrân Sûresi 3/65 ayetinin¹⁵⁸ nâzil olduğunu nakletmektedir.¹⁵⁹ Ka'b b. el-Eşref'in de içinde bulunduğu bir gurup Yahudi ile Necran Heyetinin Peygamberimiz ve Müslümanlarla çeşitli tartışmalara girmesi ayrıca Hz. İsa'nın babası hakkında Resûlullah'a soru sormaları farklı kaynaklar tarafından da desteklenmektedir.¹⁶⁰ Bu haberler, Derveze'nin işaret ettiği üzere odağı Hz. İsa olan pasajlar içeren Meryem Sûresinin bu tartışmalar sonrasında nâzil olabileceğine işaret etmektedir. Burada sûrenin nüzûl zamanı için belirleyici bir ayrıntı ise bu tartışmalar esnasında ittifakla Medenî olduğu kabul edilen el-Bakara ve Âl-i 'İmrân Sûrelerinden bazı ayetlerin nâzil olduğunun ifade edilmesidir. Ayrıca tartışmada yer alanlar arasında Ka'b b. el-Eşref'in de bulunması nüzûl zamanının tespitine işaret eden bir başka unsurdur. Onun Uhud Gazvesi sonrası, hicrî dördüncü yılın Rebîü'l-evvel ayında öldürüldüğü bilinmektedir.¹⁶¹ Bu bilgi ve işaret edilen diğer tarihi veriler dikkate alındığında Meryem Sûresinin Hz. Peygamber ve ashabının Medine'ye hicretinden sonra, Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin Resûlullah'ın mektubunu Necâşî'ye götürmesinden de önceki bir zamanda nâzil olduğu sonucu çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle sûrenin hicretin ilk altı yılı içerisinde nazil olduğu anlaşılmaktadır.

Tüm bu haberler, görüşler ve sûrenin Habeşistan'da okunmasına dair tespitlerimiz Meryem Sûresinin nüzûlünün Habeşistan'a hicret öncesi veya Mekke'de gerçekleştiği genel kabulünü doğrulamamakta, sûrenin Medine'ye hicretten sonra gerçekleştiğine işaret eden dikkat çekici deliller olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Necâşî'nin huzurunda Kur'an okunmasına dair rivayetlerin haber değeri taşıdığı muhakkaktır. Ancak bunların tek tek değerlendirilmesiyle olayın ne zaman ve nasıl vuku bulduğunun anlaşılmasının mümkün olamayacağı görülmektedir. Bütün bu rivayetler olayla ilgili anlatımlar

¹⁵⁵ Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 2/132.

¹⁵⁶ Ebû'l-Hasen el-Belhî Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beirut: Mu'essesetu'l-Târîhi'l-'Arabî, 1423), 1/464.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/135: "وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ"

¹⁵⁸ Âl-i 'İmrân 3/65: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُخَاجِرُونَ فِي آيَاتِهِمْ..."

¹⁵⁹ Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîr*, 1/141, 282-283.

¹⁶⁰ Bk. Ebû'l-Ḳâsim Furât b. İbrâhîm Furât Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, thk. Muḥammed el-Kâzım (Tahran: Vizâretu's-Seḳâfe, 1410), 6/14; 'Alî b. el-Ḥuseyn el-Ḳureşî Ebû'l-Ferec el-İşbehânî, *el-Eğâni* (Beirut: Dâru İḥyâ'it-Ṭurâsi'l-'Arabî, 1415), 12/267.

¹⁶¹ Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-kebir fi fiḳhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i*, thk. 'Alî Muḥammed Mu'âvvaḍ, 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419), 14/31; Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 550.

olmakla birlikte uğradıkları deformasyonlar veya olayın bir kısmını içermeleri sebebiyle eksik ve birbirinden farklı anlamlara neden olmaktadır.

Bu çerçevede gerçeğe daha yakın bir olay örgüsünün ortaya konulabilmesi için olayla ilgili tüm haberlerin ve bu haberlerdeki olguların bütünsel bir bakış açısıyla birbirleriyle ilişkilendirilerek doğruya daha yakın yargılara varılabileceği görülmektedir.

Müslümanların Habeşistan'a hicreti bi'setin 5. yılından itibaren başlamış olup gruplar halinde gerçekleşmiştir. İlk hicretin hemen sonrasında ve henüz Mekke döneminde bazı geri dönüşler söz konusu olsa da onların Habeşistan'daki varlığı Medine'ye hicretin 7. yılına kadar devam etmiştir.

Konuyla ilgili rivayetlerin tarihlendirme ve içerik yönüyle farklılıklar içermesinin rivayetlerin naklindeki bazı râvî tasarruflarından ve haberlerin konuyu bütün yönleriyle içermemesinden kaynaklandığı görülmüştür. İmkanlar çerçevesinde olayla ilgili rivayetlerin tümü üzerinde çalışılması durumunda olgunun daha bütüncül bir yapıda tespitinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Yaptığımız tetkik ve tespitler neticesinde ulaştığımız sonuçlara göre Habeşistan'a hicretin başlangıcı ile Necâşî'nin huzurunda Kur'an okuma hadisesi arasında 12 yıl kadar bir süre bulunmaktadır. Kureyş heyetinin Habeşistan'a gidişi ve orada Hz. Muhammed'in elçisi Amr b. Ümeyye ed-Damrî ve diğer Müslümanlarla karşılaşmaları Hudeybiye Antlaşması sonrasında, hicretin 7. yılında gerçekleşmiştir. Necâşî'yi Müslümanlar aleyhine yönlendirmek amacıyla heyetin Hz. İsa ve Hz. Meryem hakkında tartışma açmalarına cevaben Ca'fer tarafından Meryem Sûresinin başında yer alan ilgili bölüm okunmuştur. Bazı haberlerde Necâşî'nin isteği üzerine Ca'fer'in farklı bazı sûreleri okuduğu yer olsa da bu bilgiler teyit ve tespit edilememiştir.

Konuyla ilgili yapılan araştırmalar ve tespit edilen haberler neticesinde Meryem Sûresinin Medine döneminde Habeşistan'daki karşılaşma öncesinde Ehl-i Kitap ile muhatap olmanın, Hz. Muhammed ve Müslümanlarla aralarında dinî konularda bazı tartışmaların gerçekleşmesi sonrasında nazil olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Temel olarak hadis tespitleri için önerilen *Bütünsel Yaklaşım* yöntemi bu çalışmada kısmen uygulanmıştır. Bu yöntemin Kur'an Tarihi ve Tefsir rivayetlerinin tespit ve değerlendirmesinde de ufuk açıcı sonuçlara ulaşma imkânı vereceği ve olguların tarihsel gerçekliğinin ortaya konulmasında faydalı olacağı kanaatine varılmıştır.

Bu çalışma, ifade ettiği sonuç değerlendirmeleri açısından nihai yargılar ortaya koymaktan ziyade konuyla ilgili rivayetlerin ve bunlara ait tariklerin Temel İslam Bilimlerinin tüm disiplinlerine ait kaynaklar taranarak değerlendirilmesi sonucunda tarihsel gerçekliğe daha yakın sonuçlara varılabileceğini ifade etmektedir.

Kaynakça

- Akın, Nimetullah. *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Açısından Meryem Sûresi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Alan, Faruk. *Meryem Suresi Tefsiri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Apak, Adem. "Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 27-44.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer, 2. Basım, 2020.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer, 2. Basım, 2023.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*. çev. Yasin Demirkıran, Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Ḥuseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ'. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yaḥyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî Ḥusrevcirdî. *Şu'abu'l-îmân*. thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulḥamîd. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1423.
- Bozkurt, Nebi. "Eman". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 02.01.2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/eman#1>
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an : Nüzul Sırasına Göre Tefsir*. çev. Muhammed Coşkun. 3 Cilt. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık; Mana Yayınları, 2008.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş. *et-Tefsirü'l-hadis : Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*. çev. Ahmet Çelen, Şaban Karataş, Mehmet Çelen. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Ebû'l-Ferec el-İşbehânî, 'Alî b. el-Ḥuseyn el-Ḳureşî. *el-Eğânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 1415.
- Furât el-Küfî, Ebû'l-Ḳâsım Furât b. İbrâhîm. *Tefsîru Furât el-Küfî*. thk. Muhammed el-Kâzım. Tahran: Vizâretu's-Şekâfe, 1410.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016. Dülâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed er-Râzî. *el-Kunâ ve'l-'esmâ'*. thk. Ebû Ḳuteybe Naḫr Muhammed el-Feryâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1421.
- Ebû Nu'aym, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-İşbehânî. *Delâ'ilü'n-nubuuvve*. thk. Muhammed Ravâs Ḳal'acî, 'Abdubberr 'Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1406.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Yaḳûb b. Sufyân. *el-Ma'rife ve't-târîḫ*. thk. Ekrem Ḍiyâ el-'Umerî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1401.
- Güvel, Orhan. "Bütünsel Yaklaşım Metodu'nun Temel İslam Bilimleri Araştırmalarında Uygulanma İmkânı Üzerine Bir Değerlendirme (Tevbe 9/3, 'Ḥacc-İ Ekber' Örneği)". *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Nuriye Çelik vd. 138-155. Sinop: Sinop Üniversitesi, 2021.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1993.
- Ḥarkûşî, Ebû Şa'd 'Abdûlmelik b. Muhammed. *Şerefu'l-Muştafâ*. thk. Ebû 'Âşım Nebîl. 4 Cilt. Mekke: Dâru'l-Beşâ'ir, 1424.
- Ḥaṭîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi'î. *es-Sirâcu'l-munîr fî'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi rabbînâ'l-ḥakîmî'l-ḥabîr*. 4 Cilt. Kahire: Maṭba'atu Bülâk, 1285.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir b. 'Âşûr. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye, 1984.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru’l Kur’âni’l-‘Azîm*. thk. Es’ad Muhammed eṭ-Ṭayyib. Mektebetu Nizâr Muşţafâ el-Bâz, 1419.
- İbn Hacer el-‘Asḳalânî, Ebû’l-Faḍl Aḥmed b. ‘Alî. *el-İşābe fî temyîzi’s-Şahābe*. thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuḥsin eṭ-Turkî. 14 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1429.
- İbn Ḥamdûn, Ebû’l-Me’âlî Muhammed b. el-Ḥasan b. Muhammed b. ‘Alî b. Ḥamdûn Bahâ’uddîn el-Bağdâdî. *eṭ-Tezkiretu’l-ḥamdûniyye*. 10 Cilt. Dâru Şâdir, Beyrut, 1417.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn ‘Abdumelik. *es-Sîretu’n-nebeviyye*. thk. Mustafâ es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1375.
- İbn İshâk, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yesâr. *Sîretu İbn İshâk*. thk. Suheyl Zekkâr. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1978.
- İbn Şa’d, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Şa’d b. Menî’. *eṭ-Ṭabaḳât*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Ḥancî, 1421.
- İbn Şa’d, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Şa’d b. Menî’. *eṭ-Ṭabaḳātu’l-kubrâ - Mutemmimu’s-Şahābe*. thk. ‘Abdul’azîz ‘Abdullâh es-Selûmî. Ṭâif: Mektebetu’s-Şiddîk, 1416.
- İbn Ṭarḥân, Ebu’l-Mu’temir Suleyman İbn Ṭarḥân eṭ-Teymî el-Basrî. *Kitābu sîreti Resûlillâh*. thk. Rıdvan el-Ḥaşrî. Riyâd: Merkezu’l-Melik Fayşâl li’l-Buḥûs ve’d-Dirâsātu’l-İslâmiyye, 1443.
- İbn ‘Abdiberr, Ebû ‘Omer Yûsuf b. ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Abdiberr en-Nemerî. *ed-Durer fî ihtîşârî’l-Megâzî ve’s-Sîyer*. thk. Şevḳî Ḍayf. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.
- İbn ‘Abdiberr, Ebû ‘Omer Yûsuf b. ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Abdiberr en-Nemerî. *el-İstî’âb fî ma’rifeti’l-’aşḥâb*. thk. ‘Alî Muhammed Mu’avviḍ-‘Âdil ‘Abdulmevcûd. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415.
- İbnu’l-Eşîr, Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Usdu’l-Ġābe fî Ma’rifeti’s-Şahābe*. thk. ‘Âdil Aḥmed er-Rufâ’î. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1996.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ümmü Seleme”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 15.12.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummu-seleme>
- Kapar, Mehmet Ali. “İlk İslam Diplomatı Amr b. Ümeyye ed-Damrî”. *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 30 (2017), 271-285.
- Ḳivâmu’s-Sunne, Ebû’l-Ḳâsım İsmail b. Muhammed. *Delâilü’n-Nubuvve*. thk. Muhammed Muhammed el-Ḥaddâd. Riyâd: Dâru Ṭaybe, 1409.
- Ḳummî, Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. İbrâhîm. *Tefsîru’l-Ḳummî*. thk. es-Seyyid Ṭayyib el-Müsevî. Ḳum: Dâru’l-Kitâb, 1387.
- Ḳurṭubî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî. *el-Câmi’ li-âḥkâmî’l-Ḳur’ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buḥârî. Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, 1423.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Tâif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28.12.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taif>
- Mâverdi, Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. Muhammed el-Başrî. *el-Ḥâvî’l-kebîr fî fıkhi mezhebi’l-İmâmî’s-Şâfi’î*. thk. ‘Alî Muhammed Mu’âvvaḍ-‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419.
- Mekkî b. Ebî Ṭâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Ṭâlib el-Ḳaysî. *el-Hidāye ilâ bulûġi’n-nihāye*. thk. eş-Şâhid el-Büşîḥî. 13 Cilt. Mecmû’atu Buḥûsî’l-Kitâb ve’s-Sunne, 1429.
- Mevdudî, Seyyid Ebu’l-A’la. *Tefhimü’l-Kur’an: Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri*. ed. Ali Bulaç. çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû’l-Ḥasen el-Belḥî. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. thk. ‘Abdullâh Maḥmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Mu’essesetu’l-Târîḫî’l-‘Arabî, 1423.

- Ortakçı, Halil-Eskin, Ümit. "Kureş'in Habeşistan Elçiliğinden Hz. Peygamber'in Yemen Valiliğine: Abdullah b. Ebî Rebî'a (ö. 35/656)". *Hadis ve Sıyer Araştırmaları* 9/1 (2023), 115-135.
- Önkal, Ahmet. "Amr b. Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24.12.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amr-b-as>
- Öztürk, Levent. "İslâmiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 7-24.
- Öztürk, Levent. "Necâşî Ashame". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01.01.2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/necasi-ashame>
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Çur'ân*. Cidde, 1436.
- Şamî, Muhammed b. Yûsuf eş-Şâlihî. *Subulu'l-hudâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. thk. 'Âdil Ahmed-Alî Muhammed Mu'avvið. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şamî. *Musnedu's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'âyi'l-Çur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mişri. *Aḥkâmü'l-Çur'ân*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 1416-1418/1995-1998.
- Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Başri. *el-Musned*. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1419.
- Topal, Hüseyin. "Tâbiîn Dönemi Tefsir Kaynağı Olarak Süleyman b. Tarhân'ın Kitâbu Sîreti Rasûlillâh'ı". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (2023), 371-406.
- Uraler, Aynur. "Ümmü Habîbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01.01.2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummu-habibe>
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri. *Esbâbu nüzûli'l-Çur'ân*. thk. Mâhir Yâsîn el-Faḥl. Dâru'l-Meymân, 1426.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Meryem Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16.10.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/meryem-suresi>
- Yılmaz, Mehmet. "Asr-ı Saâdet Arap Şiirinde Habeşistan'a Hicret". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 79-96.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Omer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407.
- Zubeyr b. Bekkâr, Ebû 'Abdullâh ez-Zubeyr b. Bekkâr el-Çureşî. *el-Munteḥab min kitâbi Ezvâci'n-Nebî*. thk. Sukeyne eş-Şihâbî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1403.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Tevrat'ın Bereşit/Yaratılış Bölümünün İlk Ayetlerinin Taamim Sembolleriyle Okunuşunun Müzikal Analizi

Musical Analysis of the Recitation of the First Verses of the Genesis/Bereshit Chapter in the Torah with Taamim Symbols

Mustafa TOPŞİR

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Giresun Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Musikisi
Giresun University, Department of Islamic History and Arts, Turkish Religious Music
Giresun, Türkiye

mustafa.topsir@giresun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8036-196X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 13.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 11.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Topşir, Mustafa. "Tevrat'ın Bereşit/Yaratılış Bölümünün İlk Ayetlerinin Taamim Sembolleriyle Okunuşunun Müzikal Analizi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 195-239. <https://doi.org/10.14395/hid.1436680>.

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Musical Analysis of the Recitation of the First Verses of the Genesis/Bereshit Chapter in the Torah with Taamim Symbols

Abstract

Our study focuses on the recitation of the first verse of the Genesis/Bereshit chapter in the Torah, the holy book of Judaism and Christianity, with Taamim symbols. Taamim symbols, dating back to ancient times, are markings placed above or below sacred texts. These symbols generally denote a melodic sequence formed by two or more notes, rather than a single note. In our study, the first verse of the Genesis chapter, which is significant from both Jewish and Christian perspectives, has been transcribed into notation and analyzed comparatively with the Turkish music system. When examining the academic landscape of Türkiye, particularly in the field of Turkish Religious Music, it is observed that the music or musical recitations found in the sanctuaries of Semitic religions are not adequately addressed. These studies typically consist of postgraduate theses or articles derived from these theses, primarily contributed by M. Safa Yeprem and his students. Our study is significant as it will be the first to examine the musical recitation of the Torah and fill this gap in the field. Furthermore, our study is the first to explore the application of Taamim symbols to the recitation of sacred texts. The origin of Taamim symbols dates back to ancient times, and like the Neumatic notation system, these symbols guide the reader. The difference between Taamim symbols and the Neumatic notation system is that Taamim symbols represent a melodic sequence rather than a single note. These symbols are markings placed above or below words in sacred texts, each symbol indicating a distinct melodic sequence. Moreover, variations exist in the melodic sequences of these symbols within Ashkenazi and Sephardic cultures, and the symbols we are examining belong to the Sephardic Jewish culture, which sought refuge in the Ottoman Empire to escape European persecution. Therefore, there is no record of how Ashkenazi Jews interpret Taamim symbols. Hence, a comparative study with the Sephardic Jewish tradition is necessary. In a study conducted by M. Recai Çiftçi on the musical analysis of sacred recitations, the recitations of Armenians, Greeks, and Muslims were comparatively examined in terms of pitch and interval consistency, melodic structure in prolonged syllables, and duration of pauses. However, Jewish sacred text recitation was not included in this study. Our study will fill a significant gap by comparatively analyzing the recitation of Sephardic Jews with the Turkish music system. To examine existing studies on Jewish sacred text recitation, various keywords were identified, and searches were conducted in internet databases and various online libraries in Turkish, English, and German languages. However, it was observed that there are no studies on the musical expression of Jewish sacred text recitation. Additionally, studies on Taamim symbols are scarce, and existing studies mainly consist of brief historical information. Following the literature review, a recording of the first verses of the Genesis chapter from the sacred book was obtained from Rabbi David Sevi of the Şişli Bet-Israel Synagogue. To compare this recitation with Turkish music, the recording was transcribed into notation using the Mus2 notation program. Ornamentations made by the reader during performance were indicated on the notation. Additionally, decibel (dB) values were provided on the fourth line of the notation to show the pitch values during recitation and on the fifth line to indicate the emphasis made by the reader. Computer-aided programs were used to show cent and decibel values and to ensure that the research yielded more scientific and reliable results. After completing the notation process, the recording was analyzed in terms of pitch, interval usage, melodic structure in prolonged syllables, and duration of pauses. In postgraduate studies and articles in the field of Turkish Religious Music, we observe the use of the four-line notation technique. However, in our study, the five-line notation technique was employed. The five-line notation technique has been used in postgraduate theses and articles derived from these theses in the field of Turkish Religious Music until now. We believe that the five-line notation technique should be used in future notation studies as well.

Keywords: Religious Music, Jewish Religious Music, Taamim, Torah, Genesis.

Tevrat'ın Bereşit/Yaratılış Bölümünün İlk Ayetlerinin Taamim Sembollerile Okunuşunun Müzikal Analizi

Öz

Çalışmamız Yahudi ve Hristiyan kutsal kitabı olan Tevrat'ın Bereşit/Yaratılış bölümünde yer alan ilk ayetin Taamim sembolleri üzerine okunmasını ele almaktadır. Kökeni çok eskilere dayanan Taamim sembolleri kutsal metinlerin üstüne veya altına konan birtakım işaretlerdir. Bu işaretler genellikle bir notayı değil, iki veya daha fazla notanın oluşturduğu melodik bir seyri ifade etmektedir. Çalışmamızda hem Yahudilik hem de Hristiyanlık açısından önemli olan Eski Ahit'in Yaratılış bölümünün ilk ayeti notaya alınmış ve Türk müziği sistemi ile karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Türk Din Musikisi anabilim dalında ve ülkemizdeki diğer lisans/lisansüstü eğitim veren kurumlara baktığımızda, semâvî dinlerin mabetlerinde yer alan müziğin veya müzikal okuyuşların yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Bu çalışmalar genellikle M. Safa Yeprem ve öğrencilerinin ortaya koyduğu lisansüstü tezler veya bu tezlerden türetilmiş olan makalelerdir. Çalışmamız ilk defa Tevrat'ın müzikal anlamda okunuşunun inceleneyecek olması ve alanla alakalı bu boşluğu dolduracak olması sebebiyle önemlidir. Bununla birlikte çalışmamız, Taamim adı verilen sembollerin kutsal kitap okuyuşu üzerinde uygulanmasına dair ilk çalışmadır. Taamim sembollerinin kökeni çok eski zamanlara kadar gitmektedir ve bu semboller tıpkı

Neumatik nota sisteminde olduğu gibi okuyucuyu yönlendirmektedir. Taamim sembollerinin Neumatik nota sisteminden farkı ise bu sembollerin bir notayı değil melodik seyri ifade etmesidir. Bu semboller kutsal metinlerde kelimelerin üstüne veya altına konan işaretlerdir ve her sembolün ayrı bir melodik seyri vardır. Bununla birlikte Aşkenaz ve Seferad kültüründe bu sembollerin melodik seyirlerinde farklılıklar bulunmaktadır ve ele aldığımız semboller Avrupa zulmünden kaçıp Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan Seferad Yahudi kültürüne aittir. Dolayısıyla Aşkenaz Yahudilerinin Taamim sembollerini nasıl yorumladıklarına dair elimizde bir kayıt yoktur. Bu sebeple bu konuda da bir çalışmanın yapılması ve Seferad Yahudi geleneğiyle karşılaştırılması gerekmektedir. Kutsal kitap okuyuşunun müzikal analizine dair M. Recai Çiftçi tarafından yapılan çalışmada Ermeni, Rum ve Müslümanların kutsal kitap okuyuşları perde ve aralık tutarlılıkları, uzayan hecelerdeki melodik yapı ve susma süreleri yönleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu çalışmaya Yahudi kutsal metin okuyuşu dahil edilmemiştir. Bizim çalışmamız, Seferad Yahudilerinin kutsal kitap okuyuşunun Türk müziği sistemiyle karşılaştırmalı olarak ele alınacak olması sebebiyle önemli bir boşluğu doldurmuş olacaktır. Literatürde Yahudi kutsal metin okuyuşuna dair çalışmalarını incelemek amacıyla çeşitli anahtar kelimeler belirlenerek Türkçe, İngilizce ve Almanca dillerinde internet veri tabanlarında ve çeşitli çevrimiçi kütüphanelerde taramalar yapılmıştır. Bu çalışmalar incelendiğinde Yahudi kutsal kitap okuyuşunun müzikal ifadesine dair herhangi bir çalışmanın yer almadığı göze çarpmaktadır. Ayrıca Taamim sembollerine dair çalışmaların da epeyce az olduğunu ve var olan çalışmaların da çok kısa tarihsel bilgilerden ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Literatür taramasının ardından kutsal kitabın Bereşit (Yaratılış) bölümünün ilk ayetlerinin olduğu bir kayıt, tarafımızca Şişli Bet-İsrail Sinagogu hahamı David Sevi'den alınmıştır. Bu okuyuşun Türk müziği ile mukayesesinin yapılabilmesi için, öncelikle alınan kayıt Mus2 nota programı aracılığıyla notaya geçirilmiştir. İcra esnasında okuyucunun yaptığı süslemeler nota üzerinde gösterilmiş; bununla birlikte notaların dördüncü satırında okuyuştaki cent değerleri ve beşinci satırında okuyucunun yaptığı vurguları göstermek amacıyla desibel (dB) değerleri verilmiştir. Cent ve desibel değerlerini göstermek ve araştırmanın daha bilimsel ve sağlıklı sonuçlar verebilmesi için bilgisayar destekli programlar kullanılmıştır. Notasyon işleminin tamamlanmasının ardından alınan kayıt aralık, perde kullanımı, uzayan hecelerdeki melodik yapı ve susma süreleri açısından incelenmeye tabi tutulmuştur. Türk Din Musikisi alanında yapılan lisansüstü çalışmalarda ve makalelerde dört satırlı nota yazımı tekniğinin uygulandığını görmekteyiz. Fakat bu çalışmamızda beş satırlı nota yazım tekniği kullanılmıştır. Beş satırlı nota yazım tekniği Türk Din Musikisi alanında günümüze kadar tarafımızca yapılan lisansüstü tezde ve bu tezden türetilmiş olan makalede kullanılmıştır. Bundan sonraki yapılacak notasyon çalışmalarında da beş satırlı nota yazım tekniğinin kullanılması gerektiği kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Dini Müzik, Yahudi Dini Müziği, Taamim, Tevrat, Bereşit.

Giriş

Sina Dağı'nda Hz. Musa'ya verilen Tevrat, genel olarak Yahudilerin başlarından geçen olayları anlatması yönüyle dinin kanun ve emirlerini içermesinin yanı sıra Yahudi tarihinden bahseden bir kitaptır.¹

Yahudiler için birçok kelime kullanılmıştır. "İbrani" kelimesi Yahudilerin soyunun Hz. İbrahim'e dayanması sebebiyle verilmiş bir isimlendirmedir. "İsrail" kelimesi dinî kökenle alakalı bir tabir olup Tanrı'nın Hz. Yakup'u ve onun soyunu ifade etmek üzere verdiği bir isimlendirme olarak kabul edilir. "Yahudi"² kelimesi Hz. Yakup'un soyundan gelenleri nitelemek için kullanılmış bir isimlendirmedir. Bu kavramlardan ziyade her coğrafyada Yahudiler için farklı isimlendirmeler de kullanılmıştır. Türkiye coğrafyasında kullanılan "Musevî" kavramı Hz. Musa şeriatine bağlılıklarından dolayı Yahudiler için kullanılan dinî bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır.

Elimizde bulunan verilere göre İsa'yı öldürdükleri gerekçesiyle, Avrupa'da yaşayan Yahudilerin "Tanrı katili"³ sıfatıyla nitelendirilmeleri sebebiyle baskılarla karşılaştıkları görülmektedir. Özellikle Vizigotların döneminde din değiştirmeye zorlanan Yahudiler, dinlerini gizlice yaşamaya çalışmışlardır.⁴ Yahudiler, elimizdeki verilere göre, Emevîlerin İspanya'yı fethetmesinin ardından rahat bir nefes almışlardır. Bu dönemde Avrupa'da altın çağını yaşayan Yahudiler bilim ve felsefe

¹ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 34.

² Kohler'in kitabında belirttiğine göre ise bu kavram İsrail'in eski krallıklarından biri olan Yahuda krallığından günümüze kadar gelmiştir. Detaylı bilgi için bk. Kaufmann Kohler, *Jewish Theology* (New York: The Macmillan Company, 1918), 7.

³ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/193.

⁴ Moshe Sevilla Sharon, *Türkiye Yahudileri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 20.

adına önemli çalışmalar yapmışlar; hatta devlet kademelerinde görevlerde bulunmuşlardır.⁵ İspanyolların Emevîleri savaşta yenmesi ve Avrupa'da yaygınlaşan Yahudi düşmanlığı neticesinde İspanya'da yaşayan Yahudiler sürgün edilmiş⁶ ve 1492 yılında yoğun bir şekilde Osmanlı topraklarına göç etmeye başlamışlardır. Seferad adı verilen bu Yahudiler Endülüs'te Arap müziğine dair bir etkileşim içerisinde oldukları için Türk müziğine yabancılık çekmemişlerdir.⁷

Yöntem

Çalışmamızda ilk olarak “Yahudi Dini Müziği”, “Yahudi Müziği” ve “Tevrat Okuyuşu” anahtar kelimeleri İngilizce, Almanca ve Türkçe dillerinde çeşitli veri tabanlarında taranmıştır. Bununla birlikte Tevrat'ın Yaratılış bölümüne dair işitsel veya görsel kaynaklara ulaşılmaya çalışılmıştır. Elde edilen veriler, notaya alındıktan sonra birtakım bilgisayar destekli programlar (Tony ve Praat) kullanılarak cent ve desibel değerleri analiz edilmiş ve Türk Müziği nazarî sistemiyle mukayese yapılmıştır.

Evren/Örneklem

Çalışmamızın evrenini Türkiye'de varlıkların sürdüren Seferad Yahudi Sinagogları, örneklemi ise Şişli Bet-İsrael Sinagogu oluşturmaktadır.

Sınırlamalar

Çalışmamız boyunca elde edilen bulgular ve bulgular üzerine yapılacak olan yorumlar, ulaşılabilen kaynaklarla sınırlı olup farklı verilerin ve kaynakların ortaya çıkmasıyla farklı sonuçlara ulaşmak mümkün olabilecektir.

Varsayımlar

- Tarama sonucunda elde edilen kaynakların içerdiği bilgiler doğru ve güvenilirlerdir.
- Okuyucu, ilgili ayetlerin icrasında yetkindir ve alanı temsil ettiği varsayılmaktadır.
- Literatür taraması başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir.
- Notasyon için kullanılan Mus2 programı icrayı doğru bir şekilde aktarmaktadır.

Problem Durumu

Genel olarak bakıldığında Yahudi dinî müziğinde oldukça önemli bir yeri olan kutsal kitap okuyuşuna dair müzikal değerlendirmelerin az olduğunu görmekteyiz. Türkiye'de yapılan çalışmalar ele alındığında, Çiftçi⁸ hazırlamış olduğu çalışmasında Hristiyanlar ve Müslümanlar üzerinden kutsal kitap okuyuşuna dair çok önemli verileri bilimsel metotların yardımıyla ortaya koymuştur. Ancak bu çalışmada Yahudilerin okuyuşu örneklem olarak kullanılmamıştır. Bu sebeple Yahudiler'in kutsal kitap okuyuşlarına dair bir çalışmanın yapılmasının faydalı olacağı düşünülmüştür.

Problem Cümlesi

Yahudi sinagoglarında ibadette önemli bir yeri olan kutsal kitap okuyuşu nasıl gerçekleştirilmektedir?

Alt Problemler

- Okunan ayette perde ve aralıkların cent bazındaki değerleri nasıl ifade edilebilir?

⁵ Yusuf Besalel, *Osmanlı ve Türk Yahudileri* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.S., 2004), 24.

⁶ Gustav Karpeles, *A Sketch of Jewish History* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1897), 70-71.

⁷ Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler* (İstanbul: Tan Matbaası, 1947), 10, 124.

⁸ Recai Çiftçi, *İstanbul'daki Hristiyan ve Müslüman Mabedlerinde Okunan Tevrat, Zebur, İncil ve Kuran-ı Kerim Ayetlerinin Karşılaştırmalı Müzikal Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

- Okunan ayette perdelerin icra içerisindeki kullanılma oranı ne düzeydedir?
- Okunan ayetin sonlarında bulunan uzayan hecelerdeki melodik yapının uzunluğu, perde sayısı ve genişliği ne düzeydedir?
- Okunan ayette susma süreleri arasında bir tutarlılık var mıdır?

Veri İşleme Yöntemleri ve Süreci

Çeşitli internet veri tabanları aracılığıyla yapılan literatür taramasının ardından Türkiye’de Yahudi sinagoglarında okunan Tevrat okunuşuna dair bir kayıt alınmıştır. Şişli Bet-İsrail Sinagogu Hahamı David Sevi tarafından alınan bu kayıt Yahudi dinî metinlerinin okunuş şekillerinden olan ve çok eski bir geleneği temsil eden Taamim okuyuş refleksine uygun olarak okunmuştur. Bu sebeple alınan kayıt Yahudi Seferad cemaati geleneğini yansıtmaya açısından önemlidir.

Notalama işleminin başarıyla gerçekleşmesi adına ilk önce en küçük hece (nota) bir birim olarak kabul edildi ve diğer notalar en küçük birime göre değerlendirildi.⁹ Tevrat ayetleri notaya alınırken beş satırlı nota tekniğine uygun bir yol izlendi.¹⁰ Beş satırlı nota yazım tekniğine göre, satırlarda yer alan notalar ve grafikler göz önünde bulundurulduğunda; birinci satırda sol anahtarı, ikinci satırda fa anahtarı (erkek vokal olduğu için), üçüncü satırda numerik hat, dördüncü satırda cent değerlerini gösteren grafik ve beşinci satırda okuyuşun vurgularını ölçmek adına desibel (dB) değerlerini gösteren grafik bulunmaktadır.

Ele alınan çalışma rakamsal veriler içermesi yönüyle önemlidir. Muhammed Recai Çiftçi, Turgut Yahşi¹¹ ve Tuğba Savran’ın¹² yapmış olduğu lisansüstü çalışmalar da ele alınan konular açısından birçok rakamsal veri içermektedir. Bu nedenle çok satırlı nota yazım tekniği tarafımızca tercih edilmiş olup yapay zeka konusunda akademik çalışmaların yapılması yönünde zemin hazırlama amacı içerisindeyiz.

Bulgular ve Yorum

Tevrat’ın ilk bölümü olan “Yaratılış” bölümünün ilk beş cümlesinin sözlerinin İbranicesi, latinize edilmiş hali ve Türkçesi şu şekildedir:

⁹ Mehmet Safa Yeprem, “İlahiyat Fakültelerinde Müzikal İşitme, Okuma ve Yazma Çalışmaları”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müzik Sempozyumu*, ed. Şuayp Özdemir-Aysegül Gün (Amasya: Amasya Üniversitesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2017), 407.

¹⁰ Beş satırlı nota yazım tekniği kullanılarak yazılmış çalışmalar için bk. Mustafa Topşir, *İstanbul’daki Yahudi, Hristiyan ve Müslüman Mabedlerinde Okunan Duaların Karşılaştırmalı Müzikal Analizi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023); a.mlf., “Taamim Sembolleri ve Melodik Olarak İfade Edilmeleri”, *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 12/103 (2023), 373-400.

¹¹ Turgut Yahşi, *İstanbul ve Kahire Tilavet Tavırlarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

¹² Tuğba Savran, *Kur’ân-ı Kerîm’in Makamsal Tilâveti Üzerine Bir Öğretim Modeli Önerisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

Şekil 1. Yaratılış Bölümünün İbranicesi¹³

בְּרֵאשִׁית
בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם
וְאֶת הָאָרֶץ: 2 וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹם וְרֵיחַ
וְחֹשֶׁךְ עַל-פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים
מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם: 3 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
יְהִי אוֹר וַיְהִי-אוֹר: 4 וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-
הָאוֹר כִּי-טוֹב וַיְבַדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר
וּבֵין הַחֹשֶׁךְ: 5 וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶת-יוֹם
הַחֹשֶׁךְ קֶרֶב וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר
יוֹם אֶחָד: 6

Latinize edilmiş hali:

(1) Bereshit bara Elohim et hashamayim ve'et ha'arets. (2) Vaha'arets hayetah tohu vavohu vechoshech al-peney tehom veruach Elohim merachefet al-peney hamayim. (3) Vayomer Elohim yehi-or vayehi-or. (4) Vayar Elohim et-ha'or ki-tov bayavdel Elohim beyn ha'or uveyn hachoshech. (5) Vayikra Elohim la-or yom velachoshech kara laylah vayehi-erev vayehi-voker yom echad.

Türkçesi: (1) Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. (2) Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu. (3) Tanrı, "Işık olsun" diye buyurdu ve ışık oldu. (4) Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı. (5) Işığa "Gündüz", karanlığa "Gece" adını verdi. Akşam oldu, sabah oldu ve ilk gün oluştu.¹⁴

Bilindiği üzere Tevrat ilk kutsal kitap olma özelliğini taşımaktadır ve genel olarak bakıldığında kısa bir Yahudi tarihinden dinî hükümlere kadar birçok konuda Yahudiliğin temellerini oluşturmaktadır.

Elimizde bulunan kayıt Tevrat'ın ilk cümlelerinin Taamim sistemi ile okunuşunu içermektedir. Taamim, elimizde bulunan verilere göre kökeni Tiberya'da yaşayan ve bir grup gramerci olan Masoretler'in icat ettiği sembolik ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. VI.-IX. yüzyıllar arasında ortaya çıktığı düşünülen Taamim sembollerinin esas amacının sözlü bir şekilde aktarılan kutsal kitabı korumak olduğu ifade edilmektedir. Bu sebeple Masoretler birbiriyle bağlantılı olan *niqud*

¹³ Hebrew-English Tanakh: The Jewish Bible (Illinois: Varda Books, 2009), Gen. 1/1-5.

¹⁴ Kitabı Mukaddes: Tevrat, Zebur, İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2013), Yar. 1/1-5.

ve *taamim* adını verdikleri bir sistem oluşturmuşlardır. Sesli harf sistemine niqud, harflerin terennüm edilmesine ise taamim adını veren Masoretler Tora'da yer alan müzikal geleneği de bu şekilde devam ettirmek istemişlerdir.¹⁵

Belirli bir notaya karşılık gelmeyen ve başlangıçta hazanın¹⁶ verdiği ses üzerine kurulu olan Taamim sisteminde semboller birden fazla notanın birleşmesinden oluşmaktadır. Bu yönüyle her sembol kendi içerisinde farklı melodik seyri barındırmaktadır. Bu yönüyle bir yandan Neumatik¹⁷ nota sistemi yönüyle bir benzerlik söz konusu iken, Taamim sembollerinin belirli bir melodik seyri ifade etmesi yönüyle de Neumatik nota sisteminden ayrılmaktadır.¹⁸

Kayıtların notalama işlemini gerçekleştirmek için Mus2 nota programı kullanılmıştır. Beş satırlı nota yazım tekniğini kullandığımız notalama işlemi ilk üç satırda sırasıyla Sol anahtarı, Fa anahtarı ve numerik hat kullanılmıştır. Dördüncü satırda icradaki cent değerlerini gösterebilmek için Tony müzik yazılım programı; beşinci satırda ise icradaki vurguları ifade eden desibel (dB) değerlerini gösterebilmek için Praat yazılım programı kullanılmıştır.

Aralıkların Türk müziği nazarı sistemiyle mukayesesini daha net bir şekilde görebilmek adına yaklaşık bir komalık (23 cent) tolerans sınırı belirlenmiştir. Tolerans sınırını aşan değerler tablo üzerinde koyulaştırılarak gösterilmiştir. Çalışmamızda ele alınan Arel-Ezgi-Uzdilek sistemindeki koma değerleri ve bu değerlere karşılık gelen cent değerleri aşağıdaki tabloda sunulmuştur.¹⁹

Tablo 1. Türk Müziği Cent Değerleri

| ARALIK | SİMGESİ | KOMA DEĞERİ | CENT DEĞERİ |
|----------------|---------|-------------|--------------------|
| Koma | F | 1 | 22,64= 23 |
| Bakiye | B | 4 | 90,56= 91 |
| Küçük Mücenneb | S | 5 | 113,2= 113 |
| Büyük Mücenneb | K | 8 | 181,12= 181 |
| Tanini | T | 9 | 203,76= 204 |

¹⁵ Chani Haran Smith, "PaRDeS Hate'amim: Listening to the Music Inside the Orchard", *Journal of Synagogue Music* 48/1 (2023), 111-112.

¹⁶ Hazan, sinagoglarda ayini yönlendiren din adamıdır.

¹⁷ Neumatik nota sistemine dair bilgi için bk. Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music And Hymnography* (Oxford: Clarendon Press, 1962); Chrysantos of Madytos, *Great Theory of Music*, çev. Katy Romanou (New York: The Axion Estin Foundation, 2010); Murat Bardakçı, *Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1992).

¹⁸ Taamim sembollerinin melodik seyirlerine ilişkin detaylı bilgilere ulaşmak için bk. Topşir, "Taamim Sembolleri ve Melodik Olarak İfade Edilmeleri", 376-398.

¹⁹ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usûlleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 48.

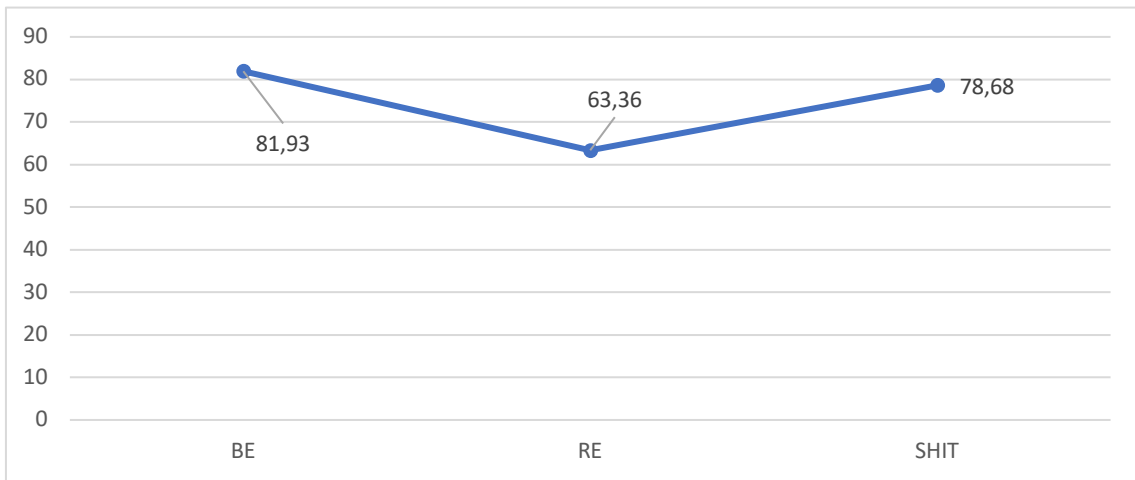
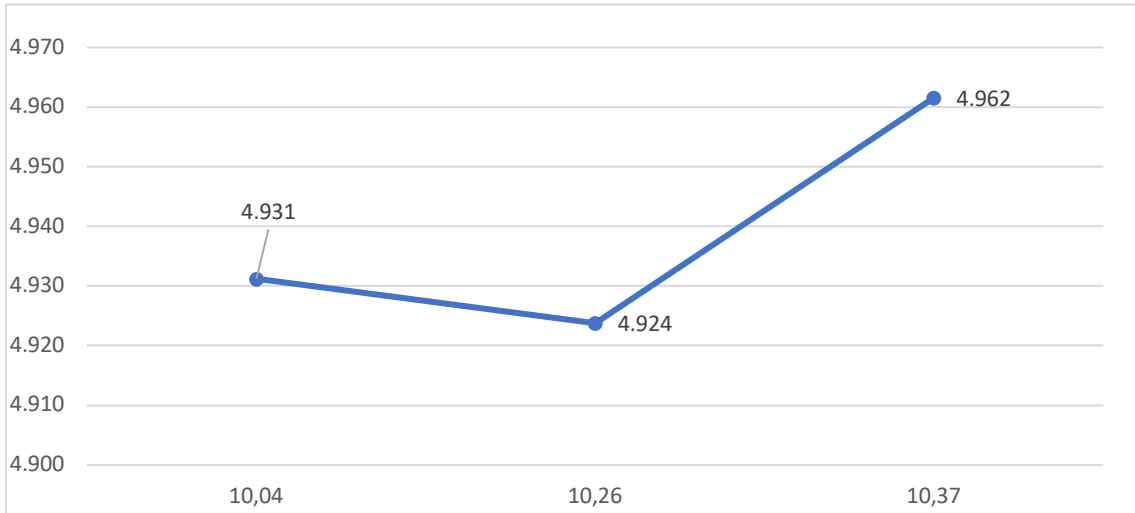
Bereshit

Şekil 2. Bereshit

Performer: David Sevi
Note: Mustafa Topsir

♩ = 270

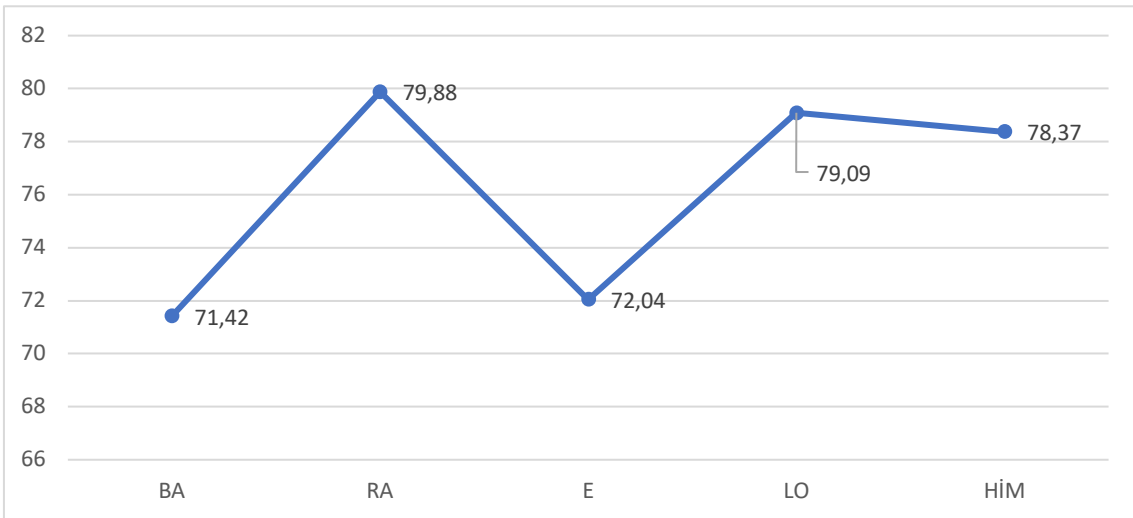
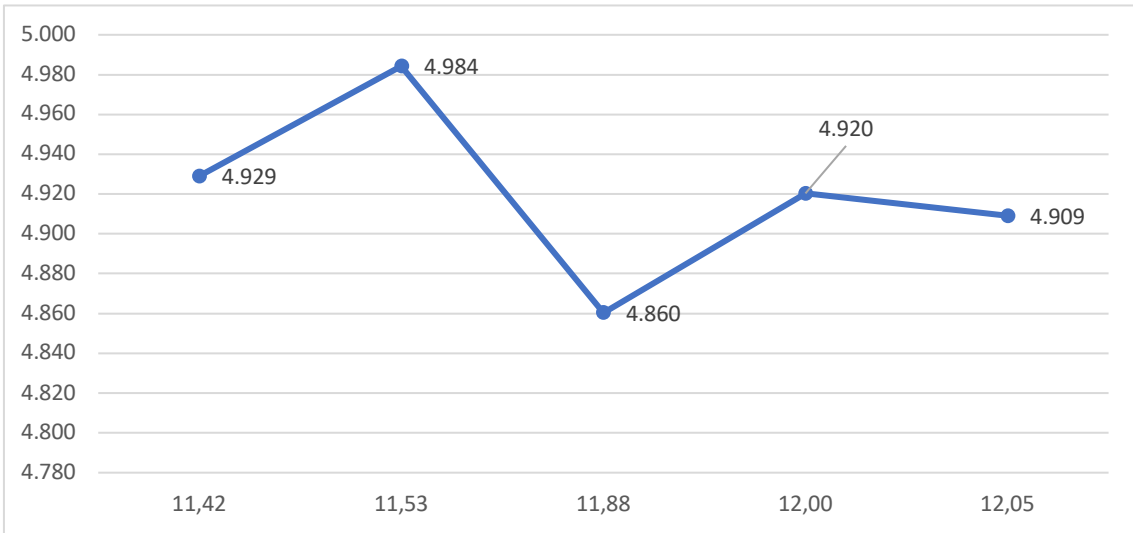
The musical notation consists of three staves. The top staff is for Soprano, the middle for Alto, and the bottom for Tenor. Each staff shows the notes for the words 'Be', 're', and 'shit'. The notes are: Soprano (G4, A4, B4), Alto (E4, F4, G4), and Tenor (C3, D3, E3). The tempo is marked as ♩ = 270.



Bara Elohim

Şekil 3. Bara Elohim

The musical score for 'Bara Elohim' is presented in three parts: Treble, Bass, and Piano. The lyrics are 'ba ra E lo him'. The Treble part uses a G-clef and a common time signature. The Bass part uses an F-clef and a common time signature. The Piano part uses a C-clef and a common time signature. The lyrics are written below the notes in each part.



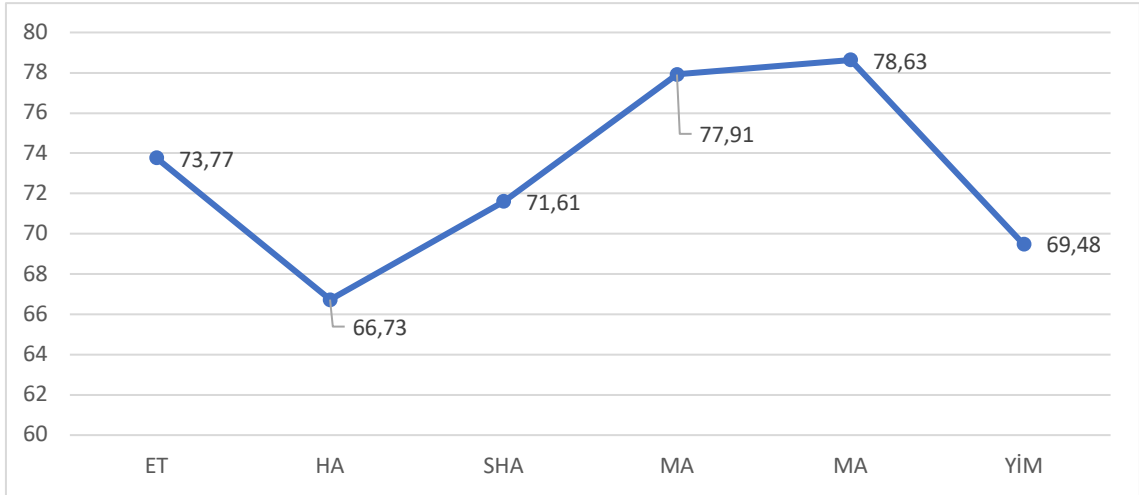
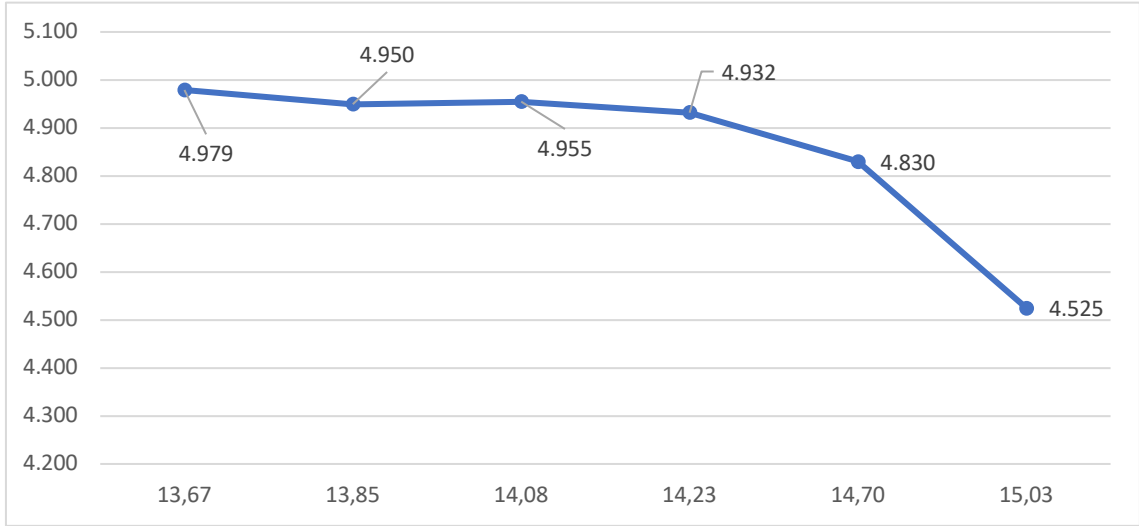
Et hashamayim

Şekil 4. Et Hashamayim

et ha sha ma yim

et ha sha ma yim

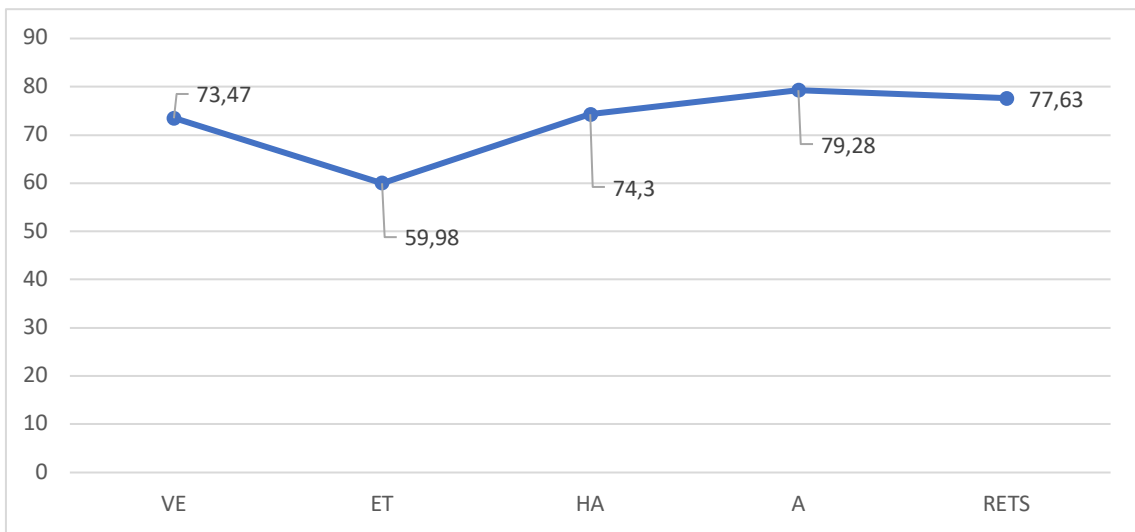
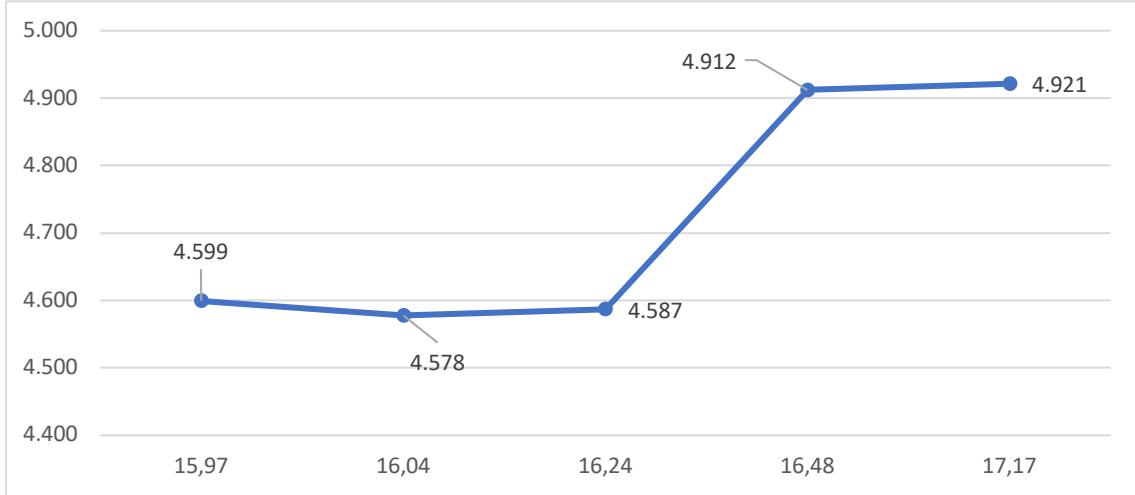
1 1 1 1 7 6
et ha sha ma yim



Ve'et ha'arets

Şekil 5. Ve'et ha'arets

The musical score consists of three staves. The top staff is a vocal line in treble clef with lyrics 've et ha a rets'. The middle staff is a vocal line in bass clef with lyrics 've et ha a rets'. The bottom staff is a piano accompaniment in bass clef with lyrics 've et ha a rets'. The piano part uses a simplified notation with numbers 6 and 1 under the notes. The vocal lines include vibrato markings ('vib.') above the notes for 'a' and 'rets'.



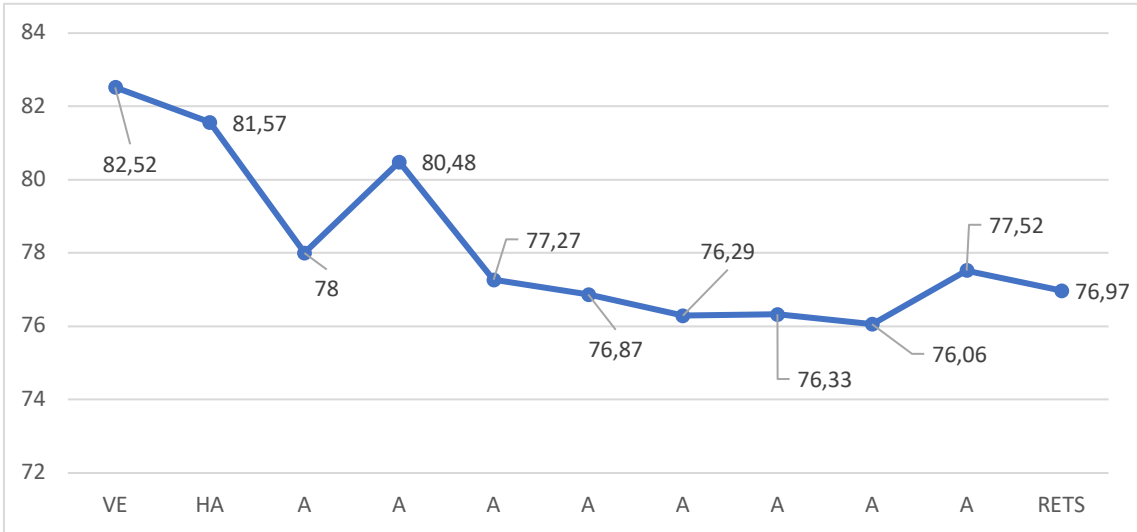
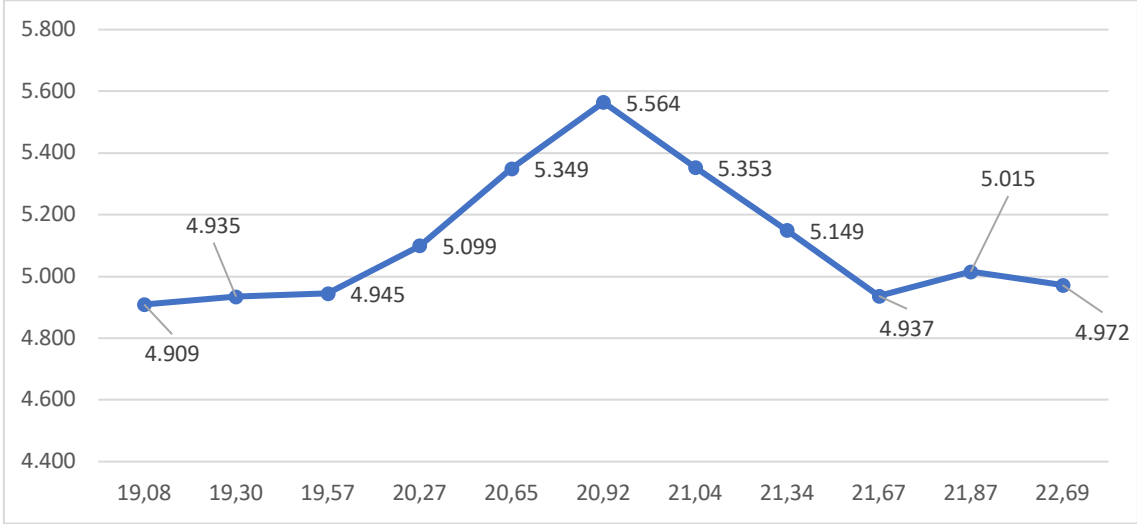
Veha'arets

Şekil 6. Veha'arets

ve ha a rets

ve ha a rets

1 1 1 2 3 4 3 2 1 2 1



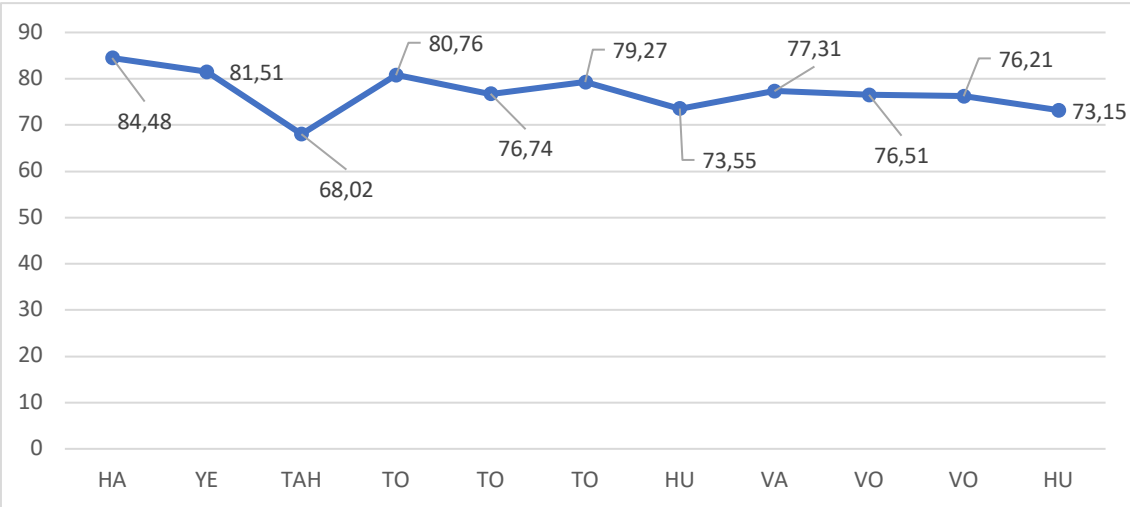
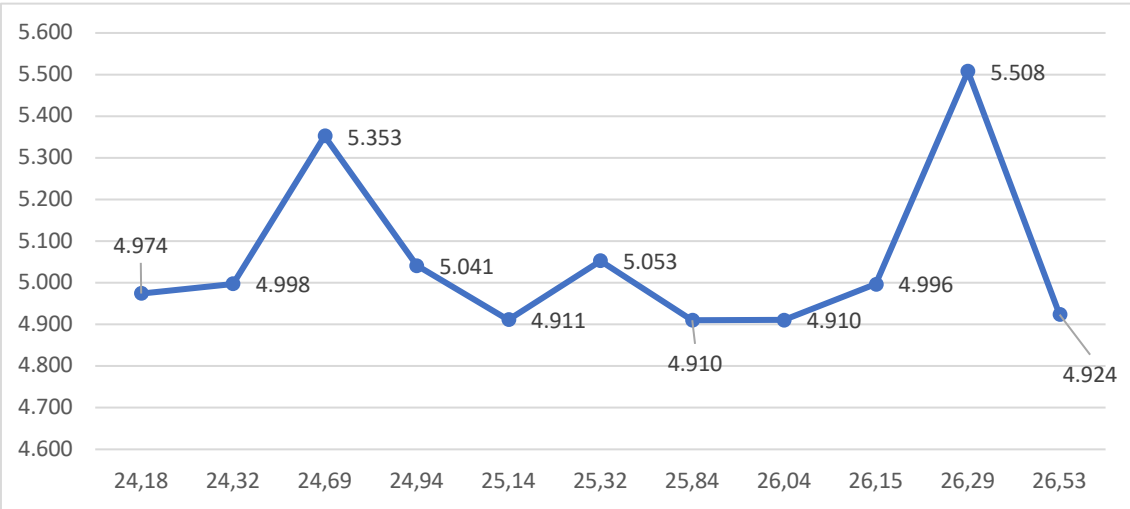
Hayetah tohu vavohu

Şekil 7. Hayetah tohu vavohu

ha ye tah to hu va vo hu

ha ye tah to hu va vo hu

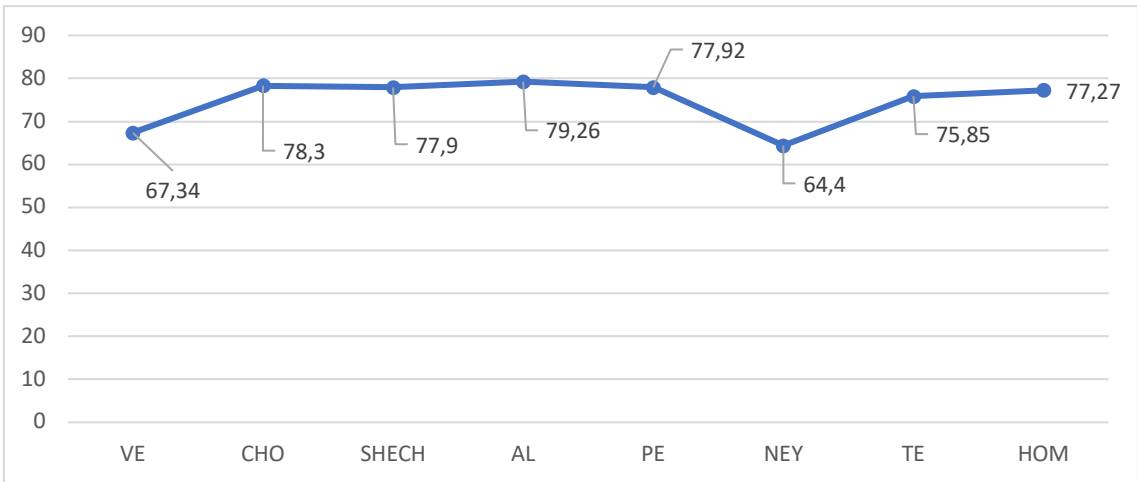
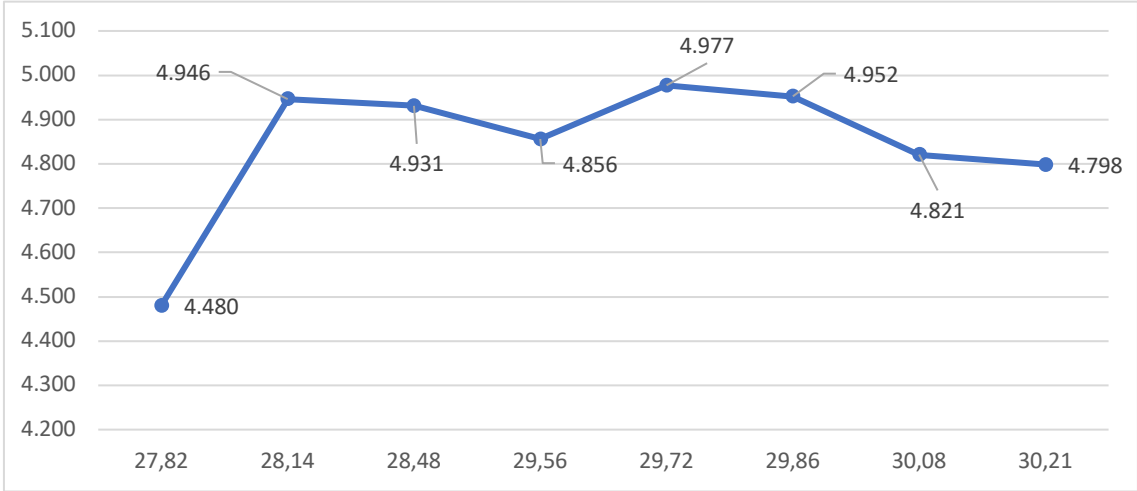
1 2 3 2 1 2 1 1 1 4 1
ha ye tah to hu va vo hu



Vechoshech al-peney tehom

Şekil 8. Vechoshech al-peney tehom

The musical score consists of three staves. The top staff is in Treble clef, the middle in Bass clef, and the bottom in C-clef. The lyrics 've cho shech al pe ney te hom' are written below each staff. The bottom staff includes numerical symbols (6, 1, 1, 1, 1, 1, 7, 6) under the notes.



Veruach Elohim

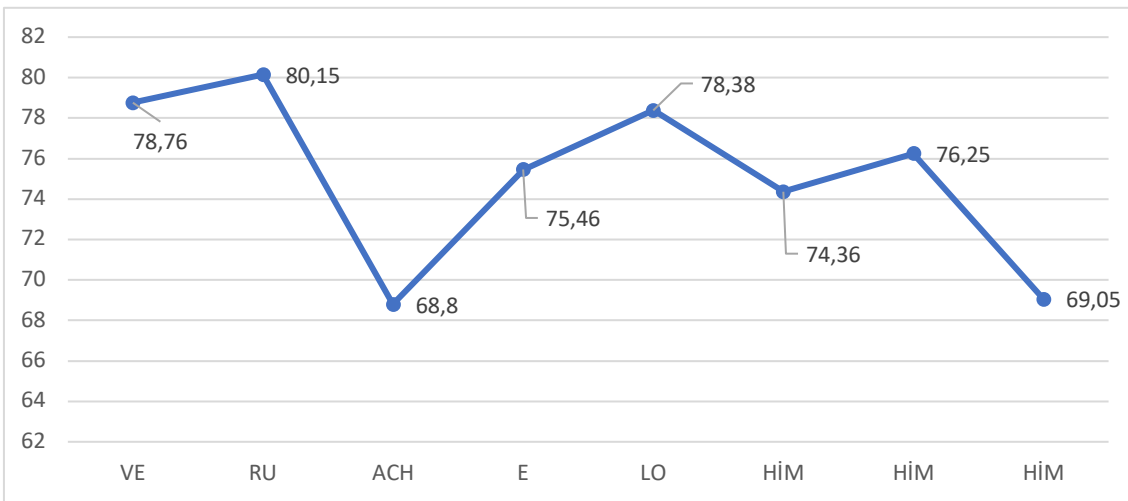
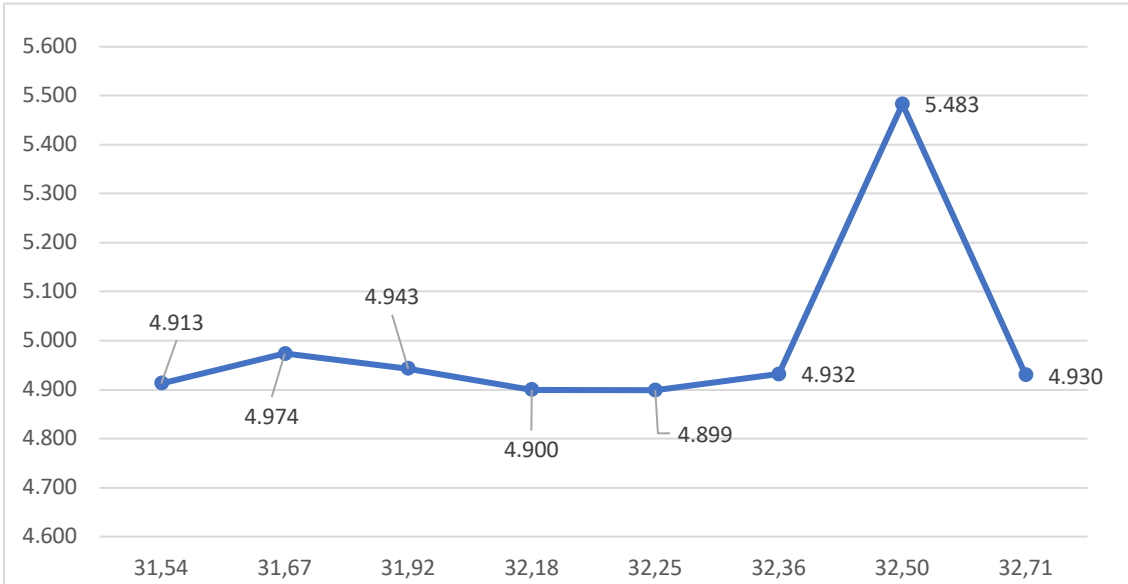
Şekil 9. Veruach Elohim

ve ru ach E lo him

ve ru ach E lo him

1 1 1 1 1 1 4 1

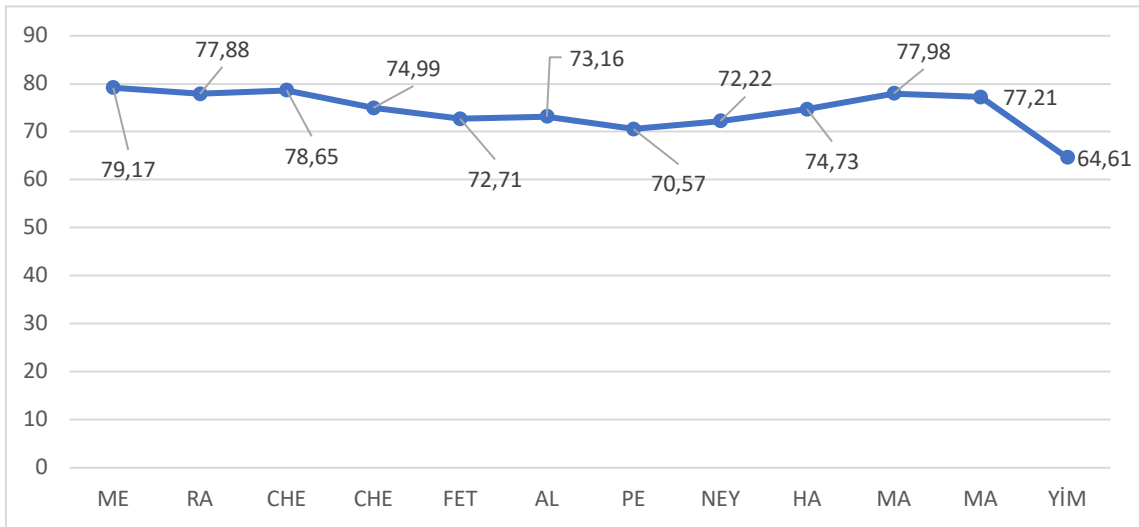
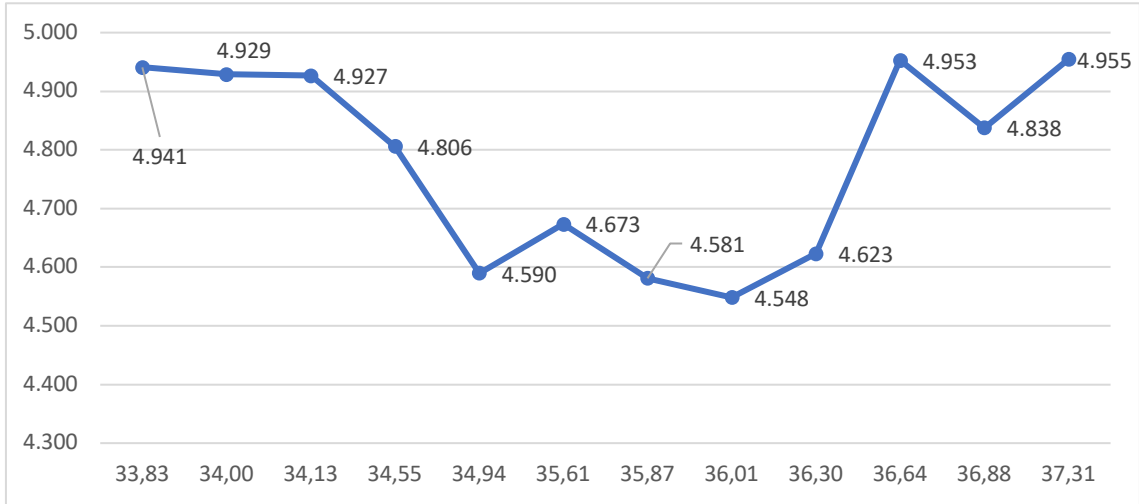
ve ru ach E lo him



Merachefet al-peney hamayim

Şekil 10. Merachefet al-peney hamayim

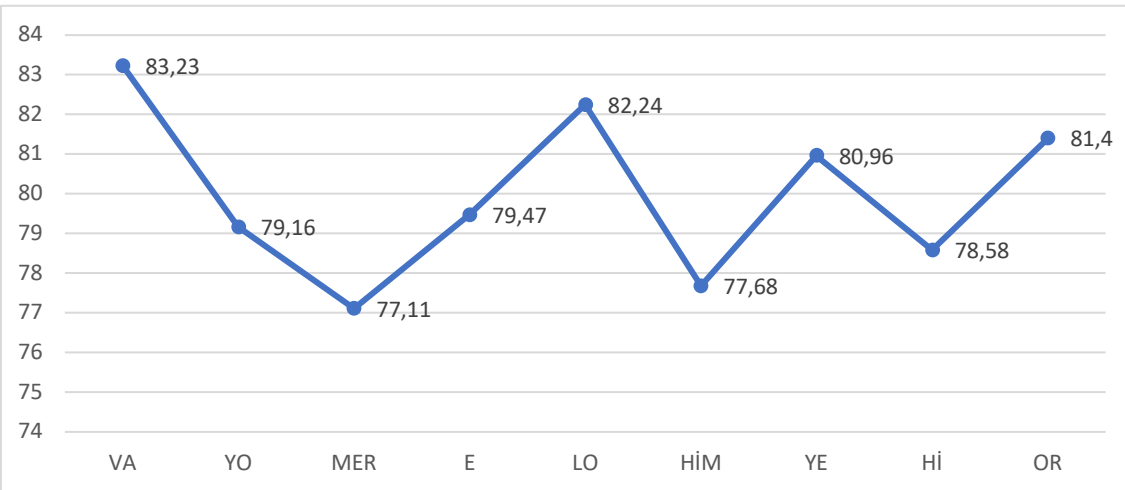
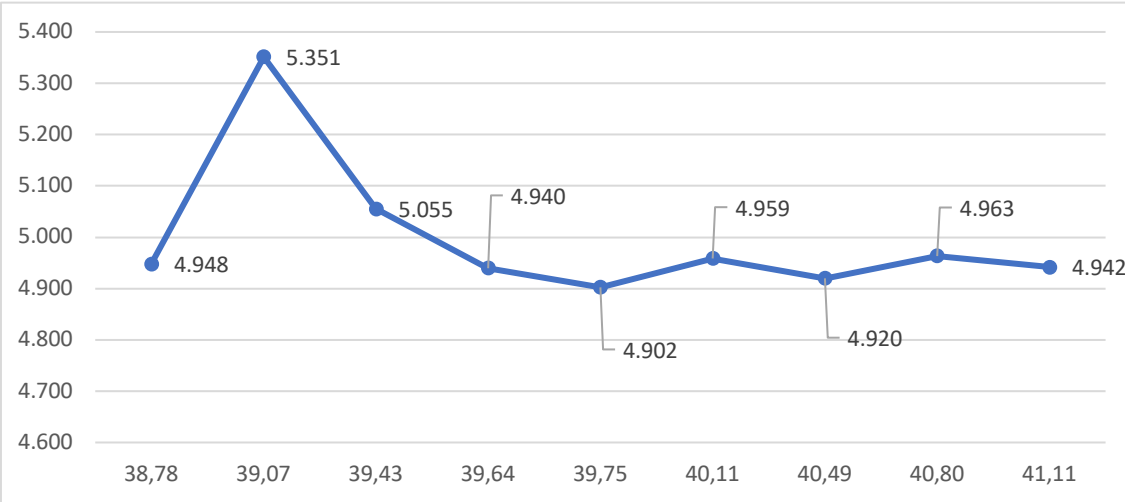
The musical score consists of three staves. The top staff is a vocal line in treble clef with lyrics 'me ra che fet al pe ney ha ma yim'. The middle staff is a vocal line in bass clef with the same lyrics. The bottom staff is a rhythmic line with numbers 1, 1, 1, 7, 6, 6, 6, 6, 6, 1, 7, 1 below it, corresponding to the lyrics 'me ra che fet al pe ney ha ma yim'. A 'vib.' marking is present above the final note of the top staff.



Vayomer Elohim yehi-or

Şekil 11. Vayomer Elohim yehi-or

The musical score is presented in three staves. The top staff is in Treble clef, the middle in Bass clef, and the bottom in Piano clef. The lyrics are: Va yo mer E lo him ye hi or. The piano part shows fingerings: 1, 3, 2, 1, 1, 1, 1, 1, 1.



Vayehi-or

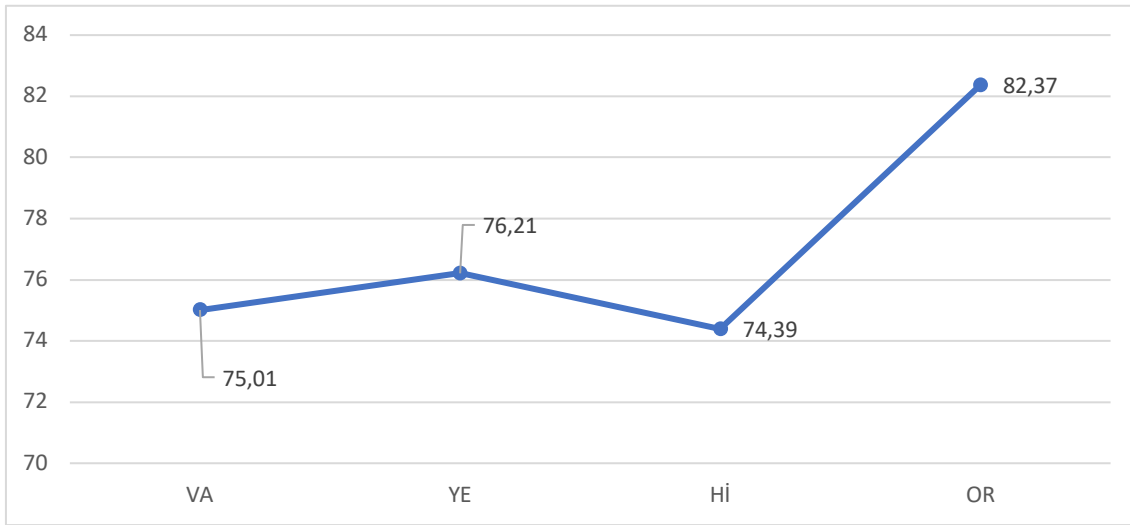
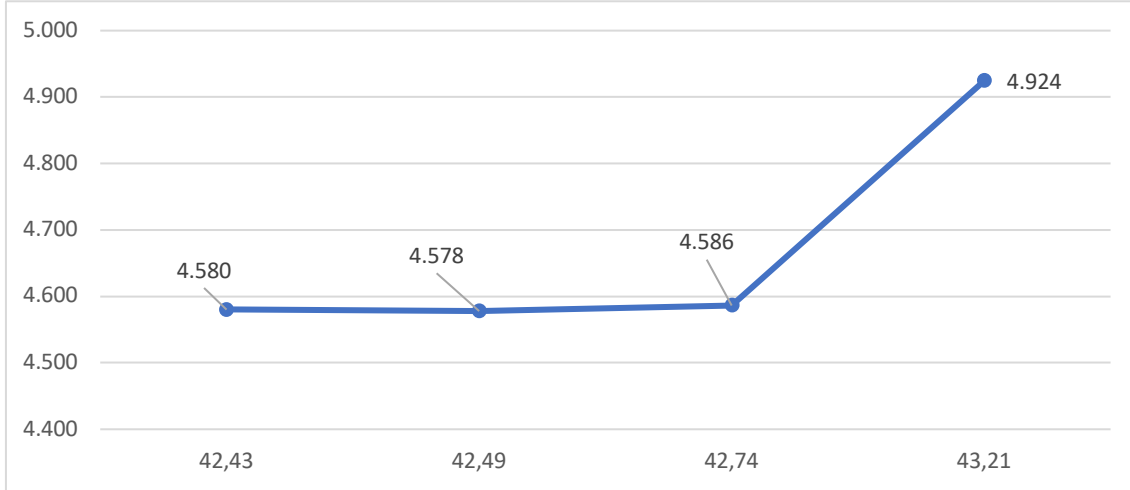
Şekil 12. Vayehi-or

va ye hi or

va ye hi or

6 6 6 1

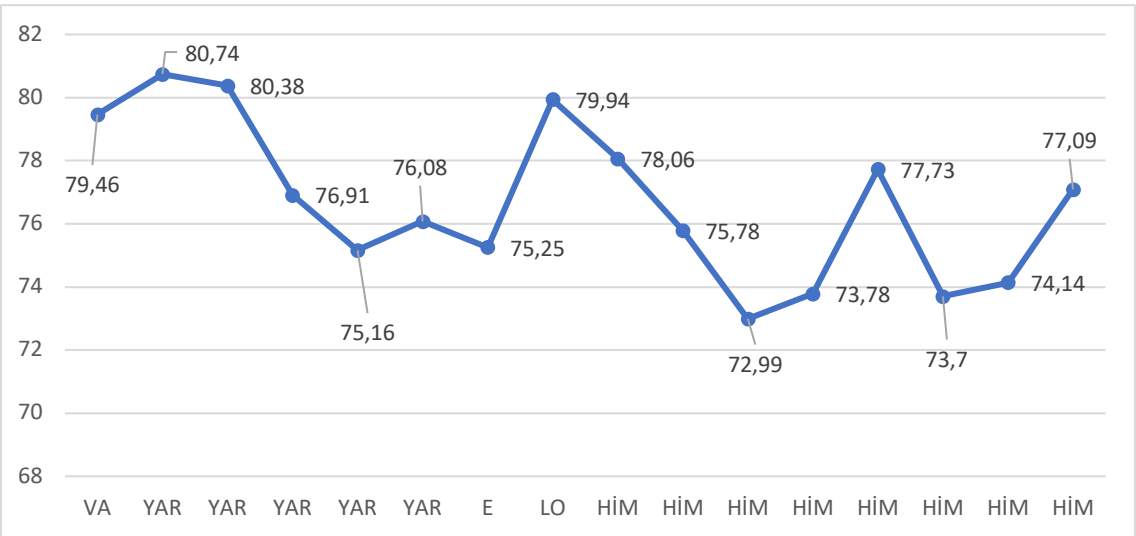
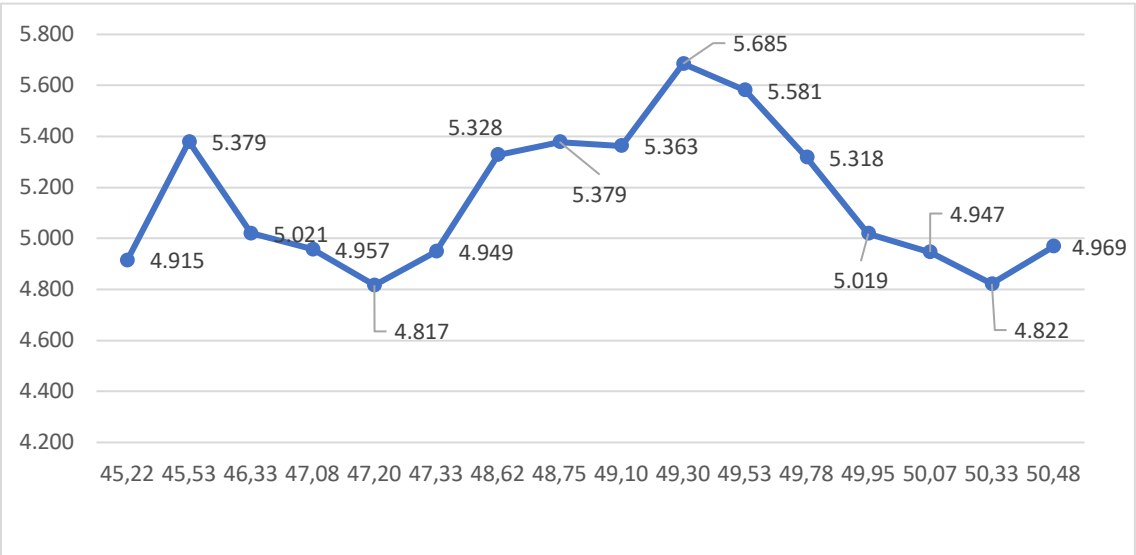
va ye hi or



Vayar Elohim

Şekil 13. Vayar Elohim

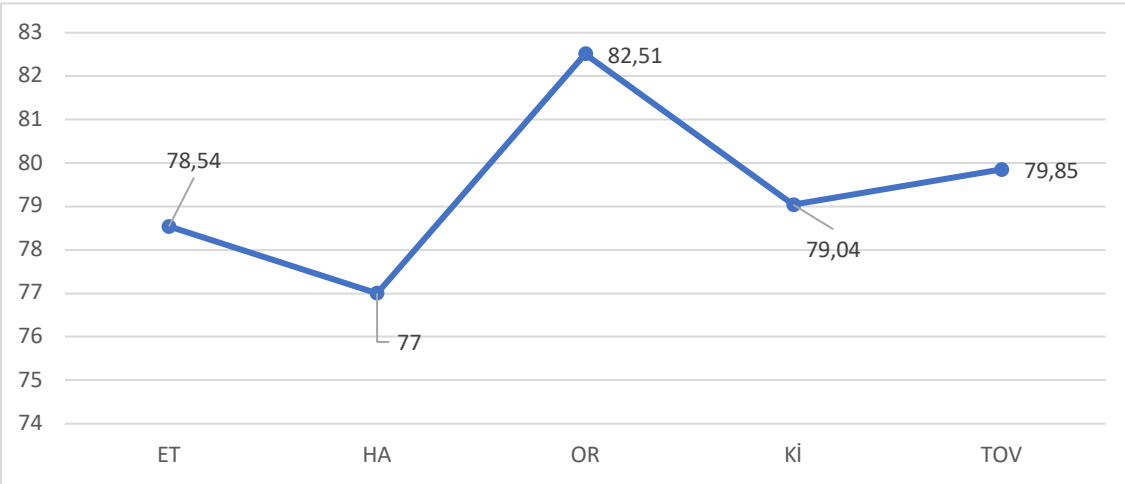
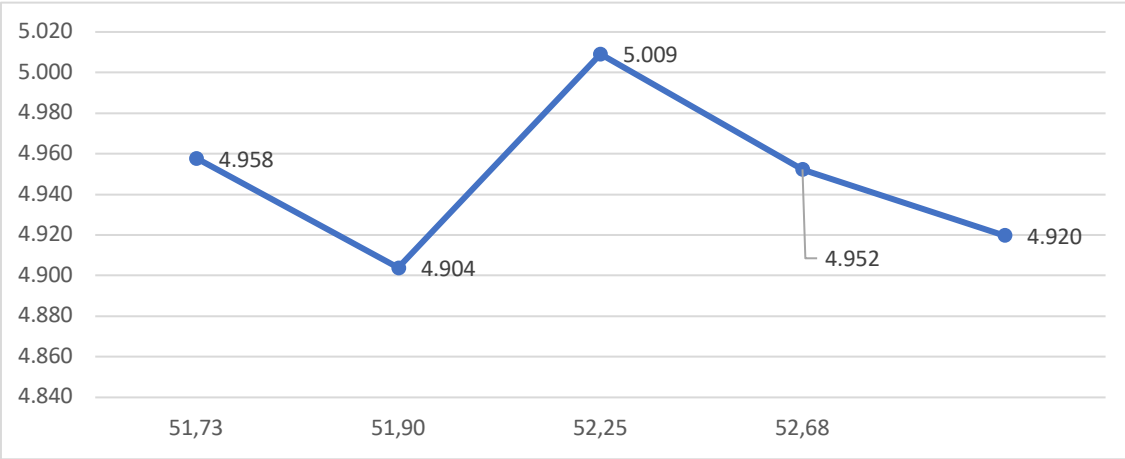
The musical score consists of three staves. The top staff is the vocal line in treble clef, featuring a 'vib.' (vibrato) marking over the first note. The middle staff is the vocal line in bass clef. The bottom staff is a rhythmic line with numbers 1, 3, 2, 1, 7, 1, 3, 3, 3, 5, 4, 3, 2, 1, 7, 1. The lyrics 'Va yar E lo him' are written below the vocal lines.



Et-ha'or ki-tov

Şekil 14. Et-ha'or ki-tov

The musical score for 'Et-ha'or ki-tov' is presented in three staves. The top staff is in Treble clef, the middle in Bass clef, and the bottom in Piano clef. The lyrics 'et ha or ki tov' are written below each staff. The piano staff includes fingerings: 1 for 'et', 1 for 'ha', 2 for 'or', 1 for 'ki', and 1 for 'tov'.



Vayavdel Elohim

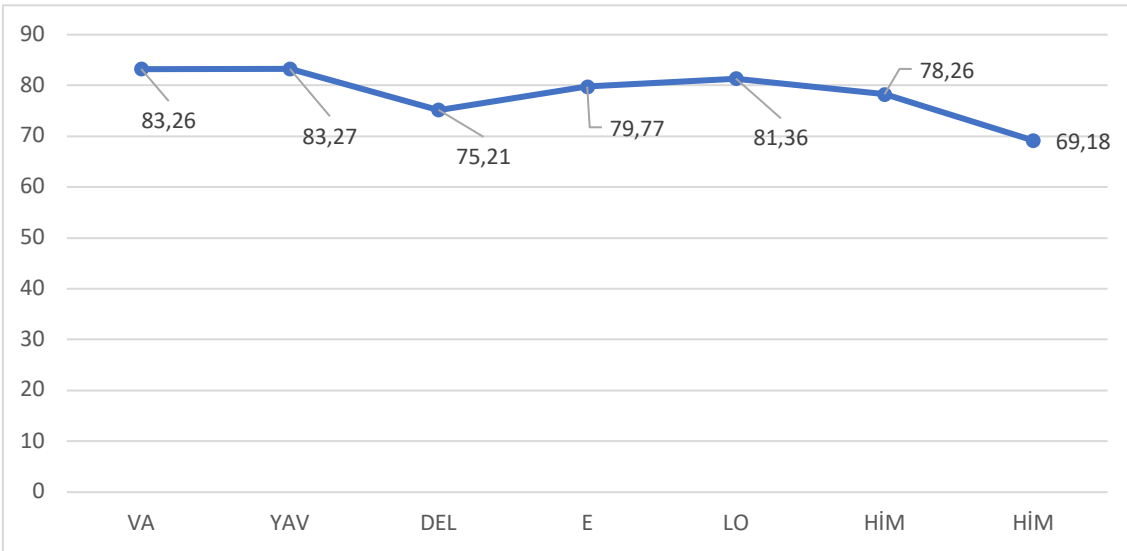
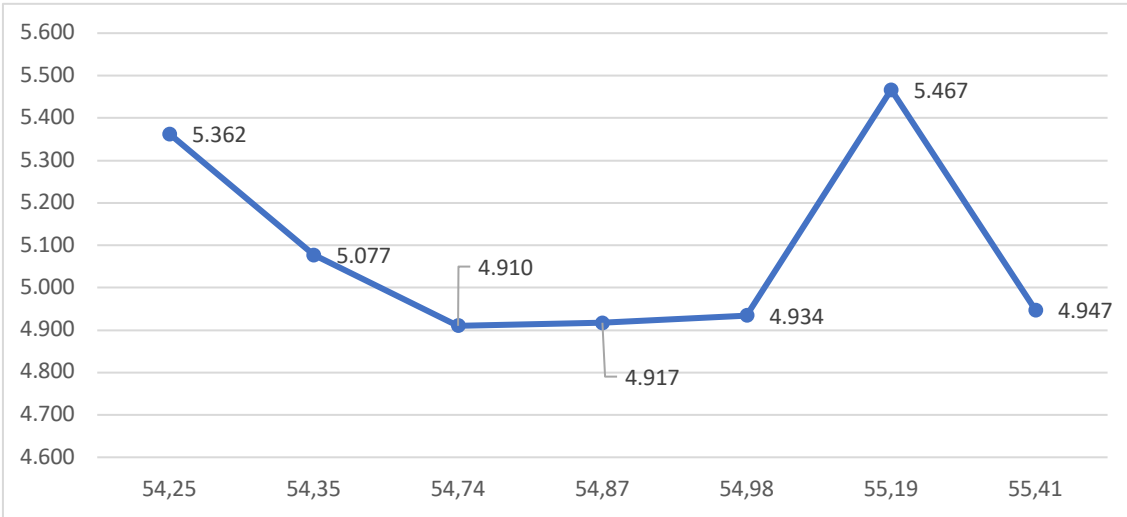
Şekil 15. Vayavdel Elohim

va yav del E lo him

va yav del E ho him

3 2 1 1 1 4 1

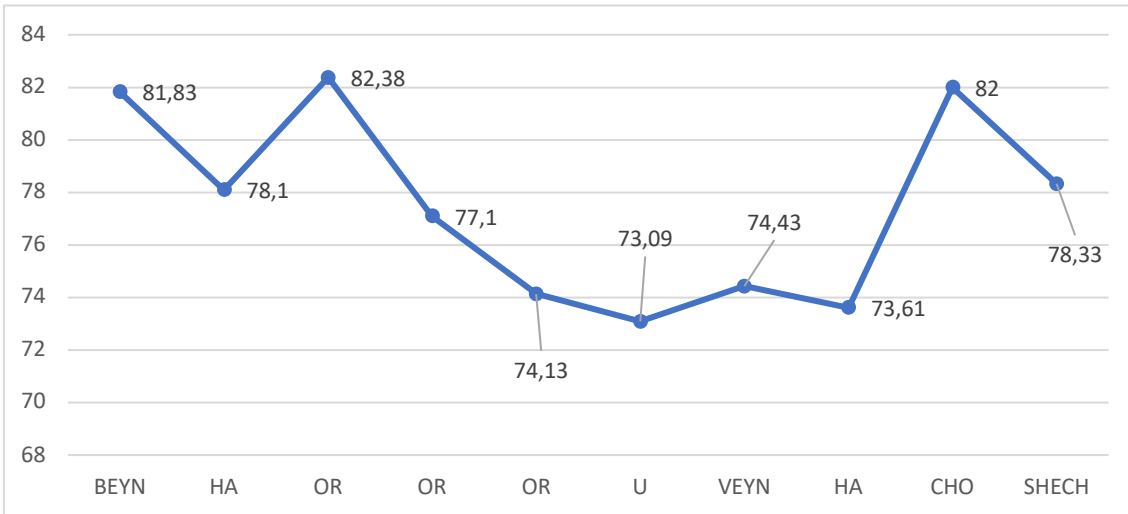
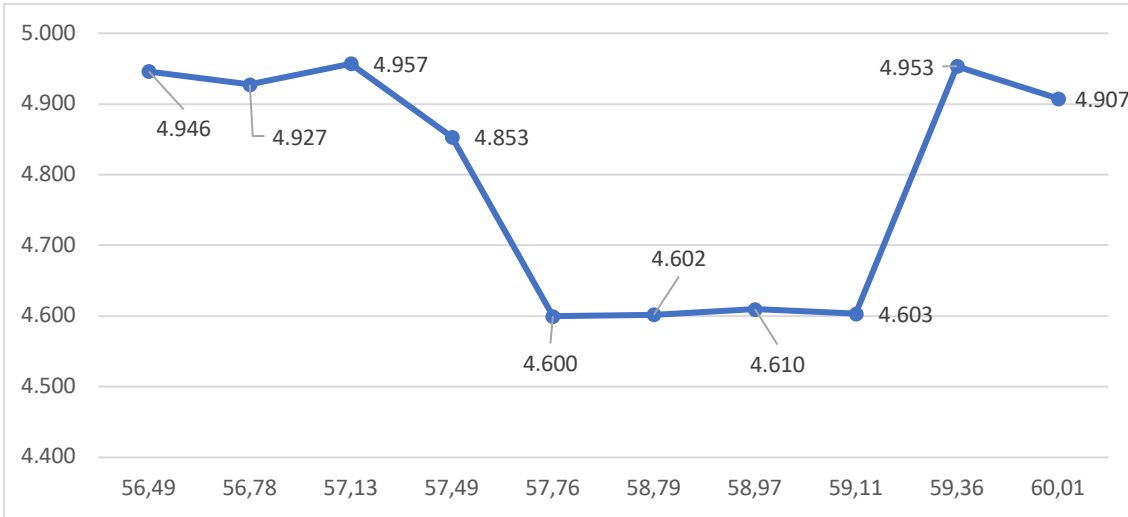
va yav del E lo him



Beyn ha'or uveyn hachoshech

Şekil 16. Beyn ha'or uveyn hachoshech

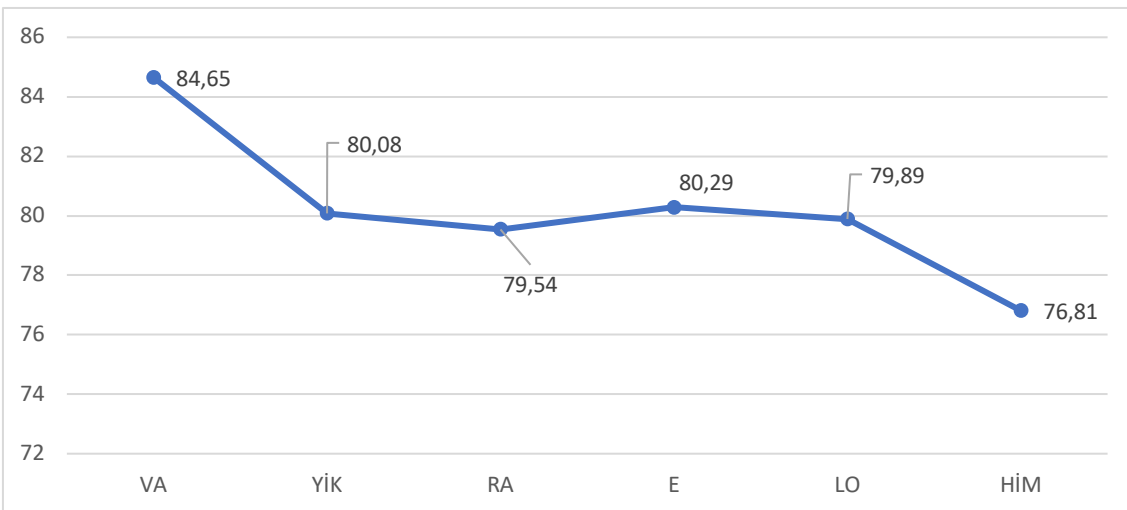
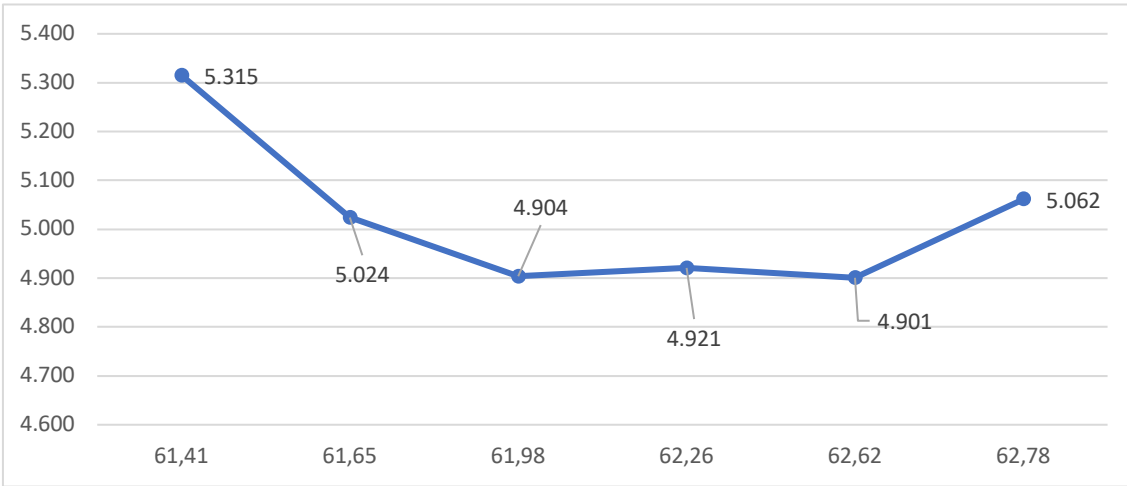
The musical score consists of three staves. The top staff is the vocal line in treble clef, the middle staff is the vocal line in bass clef, and the bottom staff is a rhythmic line with numerical values. The lyrics are: beyn ha or u veyn ha cho shech. The rhythmic line values are: 1, 1, 1, 7, 6, 6, 6, 1, 1. The word 'vib.' is written above the final note of the vocal line.



Vayikra Elohim

Şekil 17. Vayikra Elohim

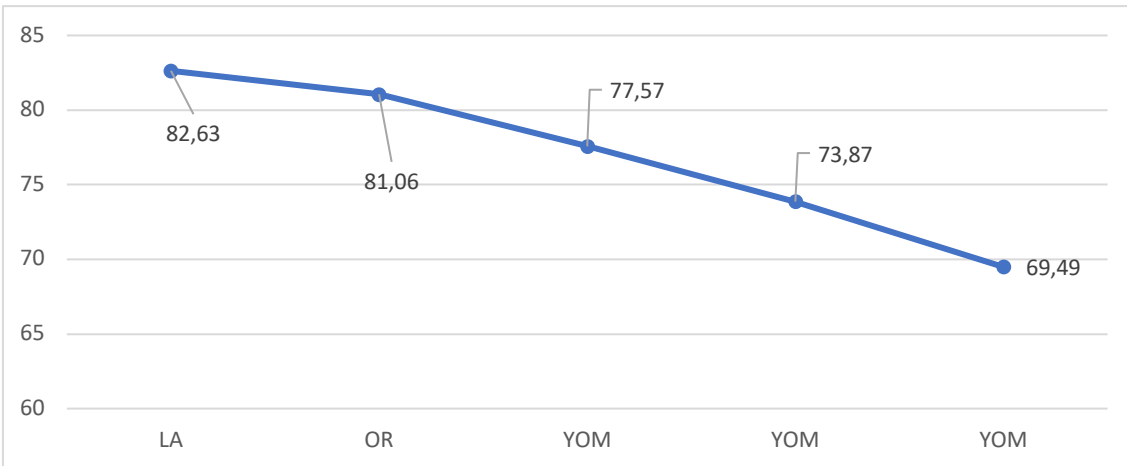
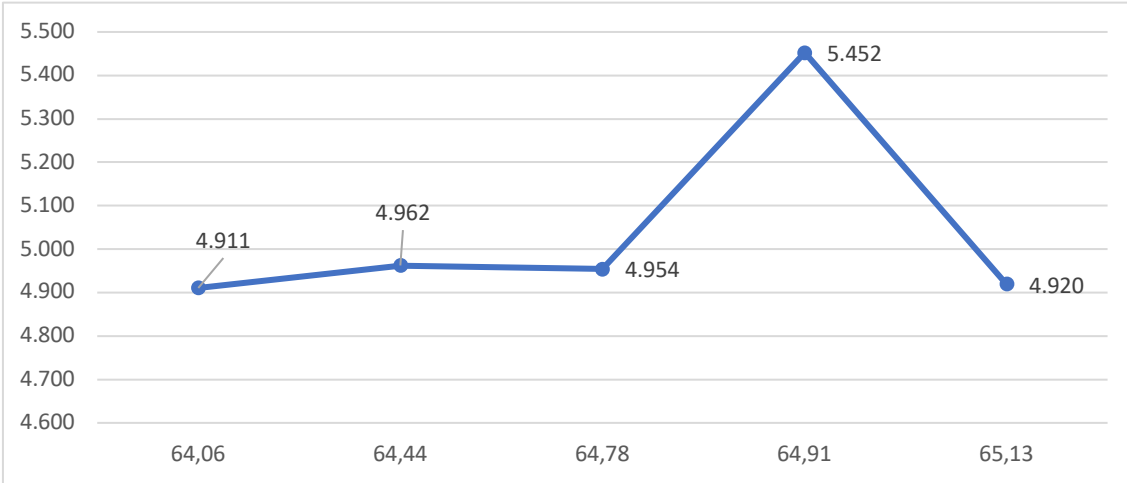
The musical score for 'Vayikra Elohim' is presented in three staves. The top staff is in Treble Clef, the middle in Bass Clef, and the bottom is a rhythmic staff with numbers 3, 2, 1, 1, 1, 2. The lyrics 'Va yik ra E lo him' are written below each staff.



La-or yom

Şekil 18. La-or yom

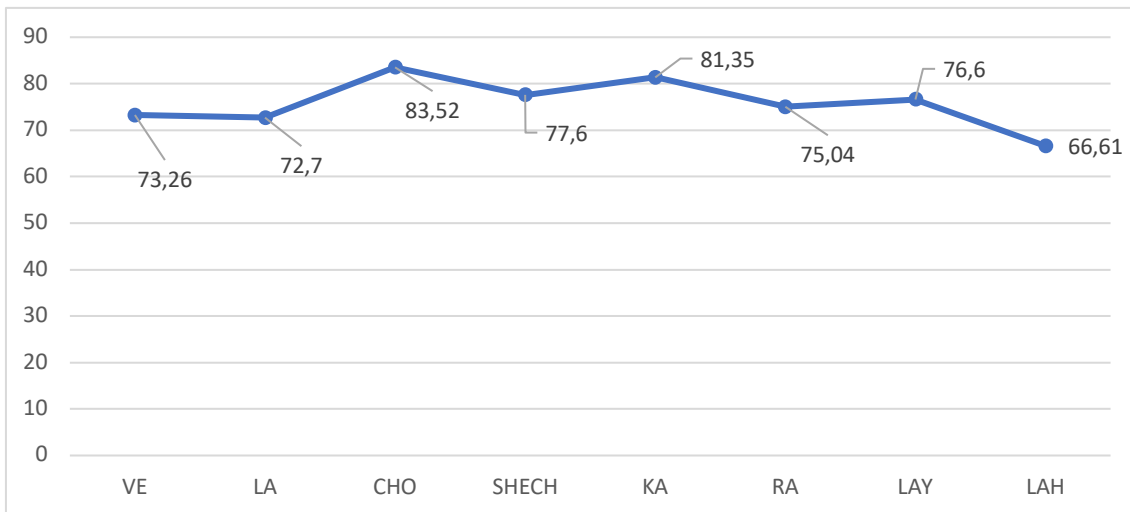
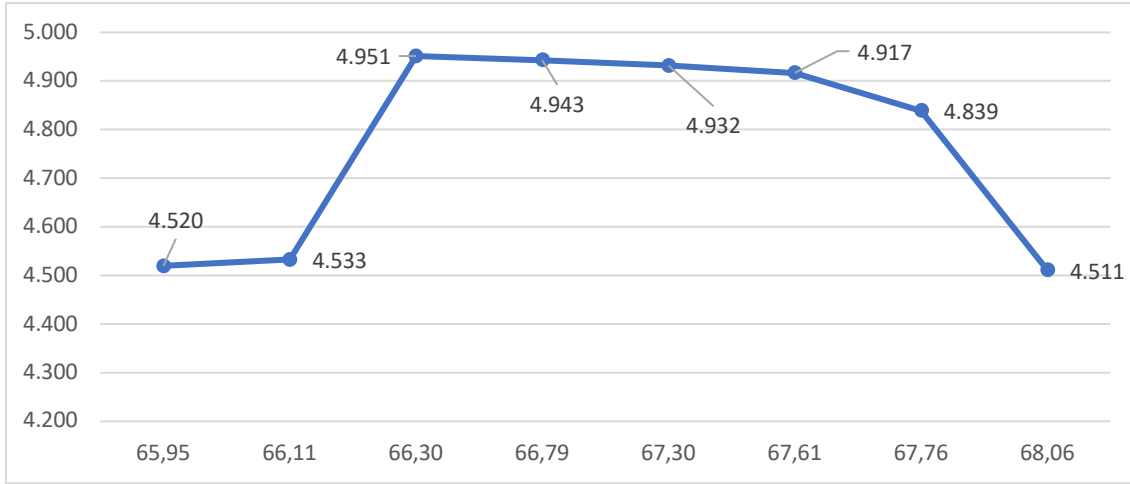
The musical score for 'La-or yom' is presented in three staves. The top staff is in Treble clef, the middle in Bass clef, and the bottom in Piano clef. The lyrics 'la or yom' are written below each staff. The Treble staff has a 'p.' dynamic marking above the 'yom' syllable. The Piano staff shows fingerings: '1' for 'la', '1' for 'or', and '1 4 1' for 'yom'.



Velachoshech kara laylah

Şekil 19. Velachoshech kara laylah

The musical score consists of three staves. The top staff is in Treble clef, the middle in Bass clef, and the bottom in Rhythmic notation. The lyrics are: ve la cho shech ka ra lay lah. The Rhythmic notation shows the following values: 6, 6, 1, 1, 1, 1, 7, 6.



Vayehi-erev vayehi-voker yom echad

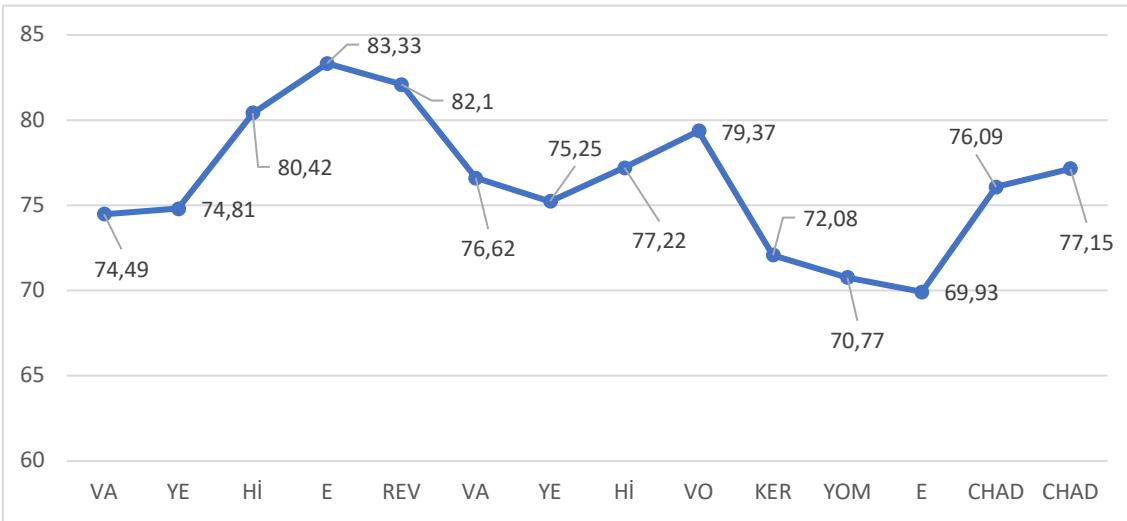
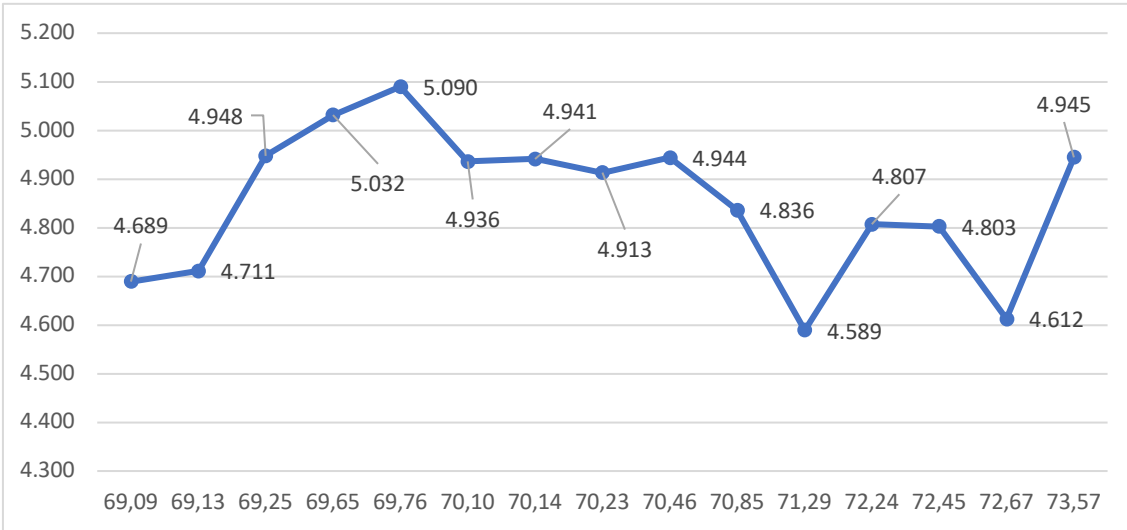
Şekil 20. Vayehi-erev vayehi-voker yom echad

va ye hi e rev va ye hi vo ker yom e chad

va ye hi e rev va ye hi vo ker yom e chad

6 6 1 2 2 1 1 1 1 6 6 7 7 6 1

va ye hi e rev va ye hi vo ker yom e chad



1. Perde ve Aralık Tutarlılığı

Tablo 2. Bereshit

| Söz | Nota | Cent |
|------|------|-------|
| BE | Sİ | 4,931 |
| RE | Sİ | 4,924 |
| SHIT | Sİ | 4,962 |

Okuyucu bu bölümde sadece karar perdesini göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu şu şekildedir:

Tablo 3. Bereshit Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-Sİ | * | 7 | * |
| Sİ-Sİ | * | 38 | 38 |

Tablo 4. Bara Elohim

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| BA | Sİ | 4,929 |
| RA | Sİ | 4,984 |
| E | Sİ | 4,860 |
| LO | Sİ | 4,920 |
| HİM | Sİ | 4,909 |

Okuyucu bu bölümde sadece karar perdesini göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 5. Bara Elohim Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-Sİ | * | 55 | 55 |
| Sİ-Sİ | * | 124 | 124 |
| Sİ-Sİ | * | 60 | 60 |
| Sİ-Sİ | * | 19 | * |

Tablo 6: Et hashamayim

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| ET | Sİ | 4,979 |
| HA | Sİ | 4,950 |
| SHA | Sİ | 4,955 |
| MA | Sİ | 4,932 |
| MA | LA | 4,830 |
| YİM | SOL | 4,525 |

Karar perdesi ile icraya devam eden okuyucu bu bölümde makamın pest bölgeden genişlediği Kürdi ve Rast perdelerini gösterip Rast perdesinde kalış yapmıştır. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda belirtilmiştir.

Tablo 7. Et hashamayim Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-Sİ | * | 29 | * |
| Sİ-Sİ | * | 5 | * |
| Sİ-Sİ | * | 23 | * |
| Sİ-LA | 91 | 102 | * |
| LA-SOL | 294 | 305 | * |

Tablo 8. Ve'et ha'arets

| Söz | Nota | Cent |
|------|------|-------|
| VE | SOL | 4,599 |
| ET | SOL | 4,578 |
| HA | SOL | 4,587 |
| A | Sİ | 4,912 |
| RETS | Sİ | 4,921 |

Bu bölümde okuyucu Rast perdesi ile icraya devam edip karar perdesine sıçradıktan sonra bu perdede kalış göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 9. Ve'et ha'arets Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|---------|-----|----------------|------|
| SOL-SOL | * | 21 | * |
| SOL-SOL | * | 9 | * |
| SOL-Sİ | 385 | 325 | 60 |
| Sİ-Sİ | * | 9 | * |

Tablo 10. Veha'arets

| Söz | Nota | Cent |
|------|------|-------|
| VE | Sİ | 4,909 |
| HA | Sİ | 4,935 |
| A | Sİ | 4,945 |
| A | DO | 5,099 |
| A | RE | 5,349 |
| A | Mİ | 5,564 |
| A | RE | 5,353 |
| A | DO | 5,149 |
| A | Sİ | 4,937 |
| A | DO | 5,015 |
| RETS | Sİ | 4,972 |

Karar perdesi ile icraya devam eden okuyucu karar perdesi üzerinde Segâh dörtlüsü üzerinde çıkıcı ve inici bir seyir gösterdikten sonra karar perdesinde kalış yapmıştır. Okuyuşun aralık tablosu şu şekildedir.

Tablo 11. Veha'arets Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-Sİ | * | 26 | * |
| Sİ-Sİ | * | 10 | * |
| Sİ-DO | 113 | 154 | * |
| DO-RE | 204 | 250 | * |
| RE-Mİ | 181 | 215 | * |
| Mİ-RE | 181 | 211 | * |
| RE-DO | 204 | 204 | * |
| DO-Sİ | 113 | 212 | 99 |
| Sİ-DO | 113 | 78 | * |
| DO-Sİ | 113 | 43 | 70 |

Tablo 12. Hayetah tohu vavohu

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| HA | Sİ | 4,974 |
| YE | DO | 4,998 |
| TAH | RE | 5,353 |
| TO | DO | 5,041 |
| TO | Sİ | 4,911 |
| TO | DO | 5,053 |
| HU | Sİ | 4,910 |
| VA | Sİ | 4,910 |
| VO | Sİ | 4,996 |
| VO | Mİ | 5,508 |
| HU | Sİ | 4,924 |

Yerinde Segâh üçlüsü ile icraya devam eden okuyucu karar perdesinden makamın dördüncü perdesine çıkıp tekrar karar perdesine yönelmiştir. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda ifade edilmiştir.

Tablo 13. Hayetah tohu vavohu Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-DO | 113 | 24 | 89 |
| DO-RE | 204 | 355 | 151 |
| RE-DO | 204 | 312 | 108 |
| DO-Sİ | 113 | 130 | * |
| Sİ-DO | 113 | 142 | * |
| DO-Sİ | 113 | 143 | * |
| Sİ-Sİ | * | * | * |
| Sİ-Sİ | * | 86 | 86 |
| Sİ-Mİ | 498 | 512 | * |
| Mİ-Sİ | 498 | 584 | 86 |

Tablo 14. Vechoshech al-peney tehom

| Söz | Nota | Cent |
|-------|------|-------|
| VE | SOL | 4,480 |
| CHO | Sİ | 4,946 |
| SHECH | Sİ | 4,931 |
| AL | Sİ | 4,856 |
| PE | Sİ | 4,977 |
| NEY | Sİ | 4,952 |
| TE | LA | 4,821 |
| HOM | SOL | 4,798 |

Makamın pest bölgeden genişleyen perdelerde seyre devam eden okuyucu karar perdesine yönelip bu perdeyi bir müddet pekiştirdikten sonra tekrar pest perdelere yönelmiş ve Rast perdesinde kalış göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu şu şekildedir.

Tablo 15. Vechoshech al-peney tehom Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| SOL-Sİ | 385 | 466 | 81 |
| Sİ-Sİ | * | 15 | * |
| Sİ-Sİ | * | 75 | 75 |
| Sİ-Sİ | * | 121 | 121 |
| Sİ-Sİ | * | 25 | * |
| Sİ-LA | 91 | 131 | * |
| LA-SOL | 294 | 23 | 271 |

Tablo 16. Veruach Elohim

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| VE | Sİ | 4,913 |
| RU | Sİ | 4,974 |
| ACH | Sİ | 4,943 |
| E | Sİ | 4,900 |
| LO | Sİ | 4,899 |
| HİM | Sİ | 4,932 |
| HİM | Mİ | 5,483 |
| HİM | Sİ | 4,930 |

İcraya makamın güçlü perdesi ile devam eden okuyucu bir müddet bu perdeyi pekiştirdikten sonra Dik Hisar perdesi ile makamın karar perdesi arasında bir kaydırma yapmış ve karar perdesinde kalış göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda verilmiştir.

Tablo 17. Veruach Elohim Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-Sİ | * | 61 | 61 |
| Sİ-Sİ | * | 31 | * |
| Sİ-Sİ | * | 43 | * |
| Sİ-Sİ | * | 1 | * |
| Sİ-Sİ | * | 33 | * |
| Sİ-Mİ | 498 | 551 | 53 |
| Mİ-Sİ | 498 | 553 | 55 |

Tablo 18. Merachefet al-peney hamayim

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| ME | Sİ | 4,941 |
| RA | Sİ | 4,929 |
| CHE | Sİ | 4,927 |
| CHE | LA | 4,806 |
| FET | SOL | 4,590 |
| AL | SOL | 4,673 |
| PE | SOL | 4,581 |
| NEY | SOL | 4,548 |
| HA | SOL | 4,623 |
| MA | Sİ | 4,953 |
| MA | LA | 4,838 |
| YİM | Sİ | 4,955 |

Makamın karar perdesi ile icraya devam eden okuyucu pest bölgede Nim Zirgule ve Rast perdelerine yönelmiş ve bu perdeyi pekiştirdikten sonra karar perdesinde yedenli bir kalış göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu şu şekildedir:

Tablo 19. Merachefet al-peney hamayim Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|---------|-----|----------------|------|
| Sİ-Sİ | * | 12 | * |
| Sİ-Sİ | * | 2 | * |
| Sİ-LA | 91 | 121 | * |
| LA-SOL | 294 | 216 | 78 |
| SOL-SOL | * | 83 | 83 |
| SOL-SOL | * | 92 | 92 |
| SOL-SOL | * | 33 | * |
| SOL-SOL | * | 75 | 75 |
| SOL-Sİ | 385 | 330 | 55 |
| Sİ-LA | 91 | 115 | * |
| LA-Sİ | 91 | 117 | * |

Tablo 20. Vayomer Elohim yehi-or

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| VA | Sİ | 4,948 |
| YO | RE | 5,351 |
| MER | DO | 5,055 |
| E | Sİ | 4,940 |
| LO | Sİ | 4,902 |
| HİM | Sİ | 4,959 |
| YE | Sİ | 4,920 |
| Hİ | Sİ | 4,963 |
| OR | Sİ | 4,942 |

Yerinde Segâh üçlüsü ile icraya devam eden okuyucu karar perdesini pekiştirdikten sonra perde üzerinde bir asma kalış göstermiş; ardından tekrar karar perdesini göstererek bir kalış daha göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu şu şekildedir:

Tablo 21. Vayomer Elohim yehi-or Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-RE | 317 | 403 | 86 |
| RE-DO | 204 | 296 | 92 |
| DO-Sİ | 113 | 115 | * |
| Sİ-Sİ | * | 38 | * |
| Sİ-Sİ | * | 57 | 57 |
| Sİ-Sİ | * | 39 | * |
| Sİ-Sİ | * | 43 | * |
| Sİ-Sİ | * | 21 | * |

Tablo 22. Vayehi-or

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| VA | SOL | 4,580 |
| YE | SOL | 4,578 |
| Hİ | SOL | 4,586 |
| OR | Sİ | 4,924 |

Rast perdesi ile icraya devam eden okuyucu bu perdeyi gösterdikten sonra karar perdesine yönelip kalış göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda ifade edilmiştir.

Tablo 23. Vayehi-or Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|---------|-----|----------------|------|
| SOL-SOL | * | 2 | * |
| SOL-SOL | * | 8 | * |
| SOL-Sİ | 385 | 338 | 47 |

Tablo 24. Vayar Elohim

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| VA | Sİ | 4,915 |
| YAR | RE | 5,379 |
| YAR | DO | 5,021 |
| YAR | Sİ | 4,957 |
| YAR | LA | 4,817 |
| YAR | Sİ | 4,949 |
| E | RE | 5,328 |
| LO | RE | 5,379 |
| HİM | RE | 5,363 |
| HİM | FA | 5,685 |
| HİM | Mİ | 5,581 |
| HİM | RE | 5,318 |
| HİM | DO | 5,019 |
| HİM | Sİ | 4,947 |
| HİM | LA | 4,822 |
| HİM | Sİ | 4,969 |

Yerinde Segâh üçlüsü ile icraya devam eden okuyucu karar perdesi üzerinde yedenli bir kalış göstermiştir. Makamın güçlü perdesi ile icraya devam eden okuyucu Acem perdesine yönelerek yerinde inici bir eksik Segâh beşlisi ile karar perdesinde yedenli bir kalış göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda verilmiştir.

Tablo 25. Vayar Elohim Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-RE | 317 | 464 | 147 |
| RE-DO | 204 | 358 | 154 |
| DO-Sİ | 113 | 64 | 49 |
| Sİ-LA | 91 | 140 | 49 |
| LA-Sİ | 91 | 132 | * |
| Sİ-RE | 317 | 379 | 62 |
| RE-RE | * | 51 | 51 |
| RE-RE | * | 16 | * |
| RE-FA | 294 | 322 | * |
| FA-Mİ | 113 | 104 | * |
| Mİ-RE | 181 | 263 | 82 |
| RE-DO | 204 | 299 | 95 |
| DO-Sİ | 113 | 72 | * |
| Sİ-LA | 91 | 125 | * |
| LA-Sİ | 91 | 147 | 56 |

Tablo 26. Et-ha'or ki-tov

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| ET | Sİ | 4,958 |
| HA | Sİ | 4,904 |
| OR | DO | 5,009 |
| KI | Sİ | 4,952 |
| TOV | Sİ | 4,920 |

Karar perdesi ile icraya devam eden okuyucu bu bölümde sadece Çargah perdesine yönelmiş ve ardından karar perdesine yönelip kalış göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu şu şekildedir:

Tablo 27. Et-ha'or ki-tov Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-Sİ | * | 54 | 54 |
| Sİ-DO | 113 | 105 | * |
| DO-Sİ | 113 | 57 | 57 |
| Sİ-Sİ | * | 32 | * |

Tablo 28. Vayavdel Elohim

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| VA | RE | 5,362 |
| YAV | DO | 5,077 |
| DEL | Sİ | 4,910 |
| E | Sİ | 4,917 |
| LO | Sİ | 4,934 |
| HIM | Mİ | 5,467 |
| HIM | Sİ | 4,947 |

Yerinde inici bir Segâh üçlüsü ile devam eden okuyucu bir süre karar perdesini pekiştirdikten sonra Dik Hisar perdesi ile karar perdesi arasında bir kaydırma yapıp karar perdesinde kalış göstermiştir Okuyuşun aralık tablosu aşağıda verilmiştir.

Tablo 29. Vayavdel Elohim Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| RE-DO | 204 | 285 | 81 |
| DO-Sİ | 113 | 167 | 54 |
| Sİ-Sİ | * | 7 | * |
| Sİ-Sİ | * | 17 | * |
| Sİ-Mİ | 498 | 533 | * |
| Mİ-Sİ | 498 | 520 | * |

Tablo 30. Beyn ha'or uveyn hachoshech

| Söz | Nota | Cent |
|-------|------|-------|
| BEYN | Sİ | 4,946 |
| HA | Sİ | 4,927 |
| OR | Sİ | 4,957 |
| OR | LA | 4,853 |
| OR | SOL | 4,600 |
| U | SOL | 4,602 |
| VEYN | SOL | 4,610 |
| HA | SOL | 4,603 |
| CHO | Sİ | 4,953 |
| SHECH | Sİ | 4,907 |

Karar perdesi ile icraya devam eden okuyucu Rast perdesine kadar kademeli indikten sonra bir asma kalış göstermiştir. Rast perdesini pekiştirerek icraya devam eden okuyucu bir anda tekrar karar perdesine yönelmiş ve burada bir kalış göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu şu şekildedir:

Tablo 31. Beyn ha'or uveyn hachoshech Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|---------|-----|----------------|------|
| Sİ-Sİ | * | 19 | * |
| Sİ-Sİ | * | 30 | * |
| Sİ-LA | 91 | 104 | * |
| LA-SOL | 294 | 253 | * |
| SOL-SOL | * | 2 | * |
| SOL-SOL | * | 8 | * |
| SOL-SOL | * | 7 | * |
| SOL-Sİ | 385 | 350 | * |
| Sİ-Sİ | * | 46 | * |

Tablo 32. Vayikra Elohim

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| VA | RE | 5,315 |
| YİK | DO | 5,024 |
| RA | Sİ | 4,904 |
| E | Sİ | 4,921 |
| LO | Sİ | 4,901 |
| HİM | DO | 5,062 |

Yerinde inici Segâh üçlüsü ile icraya devam eden okuyucu bir süre karar perdesini pekiştirdikten sonra Çargah perdesinde kalış göstermiştir. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 33. Vayikra Elohim Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| RE-DO | 204 | 291 | 87 |
| DO-Sİ | 113 | 120 | * |
| Sİ-Sİ | * | 17 | * |
| Sİ-Sİ | * | 20 | * |
| Sİ-DO | 113 | 161 | 48 |

Tablo 34. La-or yom

| Söz | Nota | Cent |
|-----|------|-------|
| LA | Sİ | 4,911 |
| OR | Sİ | 4,962 |
| YOM | Sİ | 4,954 |
| YOM | Mİ | 5,452 |
| YOM | Sİ | 4,920 |

Karar perdesi ile icraya devam eden okuyucu bu bölümde sadece Dik Hisar ile karar perdesi arasında bir kaydırma gösterdikten sonra karar perdesinde kalış yapmıştır. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda belirtilmiştir.

Tablo 35. La-or yom Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|--------|-----|----------------|------|
| Sİ-Sİ | * | 51 | 51 |
| Sİ-Sİ | * | 8 | * |
| Sİ-Mİ | 498 | 498 | * |
| Mİ-Sİ | 498 | 532 | * |

Tablo 36. Velachoshech kara laylah

| Söz | Nota | Cent |
|-------|------|-------|
| VE | SOL | 4,520 |
| LA | SOL | 4,533 |
| CHO | Sİ | 4,951 |
| SHECH | Sİ | 4,943 |
| KA | Sİ | 4,932 |
| RA | Sİ | 4,917 |
| LAY | LA | 4,839 |
| LAH | SOL | 4,511 |

Rast-Segâh üçlü aralığını göstererek icraya devam eden okuyucu karar perdesinde asma kalış gösterdikten sonra karar perdesini pekiştirerek kademeli olarak Rast perdesine yönelmiş ve kalış yapmıştır. Okuyuşun aralık tablosu aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 37. Velachoshech kara laylah Aralık Tablosu

| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|---------|-----|----------------|------|
| SOL-SOL | * | 13 | * |
| SOL-Sİ | 385 | 418 | * |
| Sİ-Sİ | * | 8 | * |
| Sİ-Sİ | * | 11 | * |
| Sİ-Sİ | * | 15 | * |
| Sİ-LA | 91 | 78 | * |
| LA-SOL | 294 | 328 | * |

Tablo 38. Vayehi-erev vayehi-voker yom echad

| Söz | Nota | Cent |
|------|------|-------|
| VA | SOL | 4,689 |
| YE | SOL | 4,711 |
| HI | Sİ | 4,948 |
| E | DO | 5,032 |
| REV | DO | 5,090 |
| VA | Sİ | 4,936 |
| YE | Sİ | 4,941 |
| HI | Sİ | 4,913 |
| VO | Sİ | 4,944 |
| VO | LA | 4,836 |
| KER | SOL | 4,589 |
| YOM | LA | 4,807 |
| E | LA | 4,803 |
| CHAD | SOL | 4,612 |
| CHAD | Sİ | 4,945 |

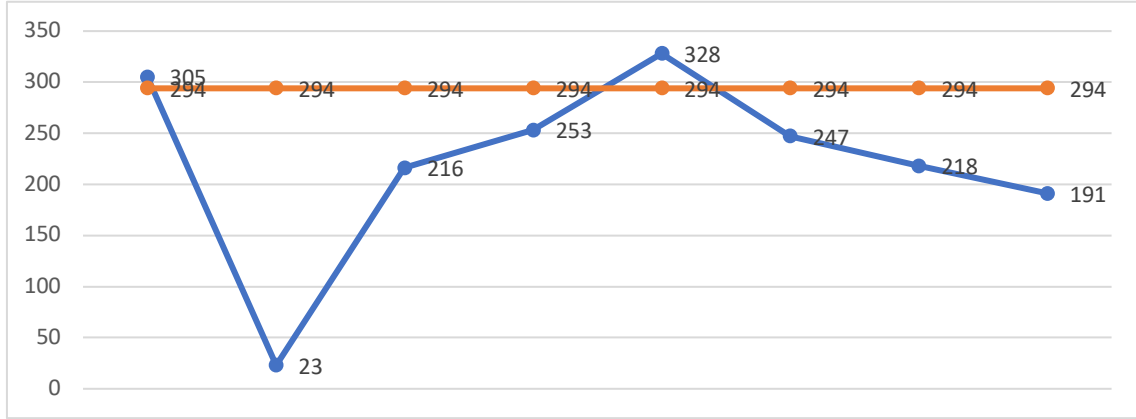
Rast-Segâh üçlü aralığı ile icraya devam eden okuyucu Çargâh perdesine yöneldikten sonra bir süre karar perdesini pekiştirmiş ve kademeli olarak Rast perdesine yönelmiştir. Nim Zirgule perdesi ile icrayı devam ettiren okuyucu Rast-Segâh üçlü aralığı ile icrayı sonlandırmıştır. Okuyuşun aralık tablosu şu şekildedir:

Tablo 39. Vayehi-erev vayehi-voker yom echad Aralık Tablosu

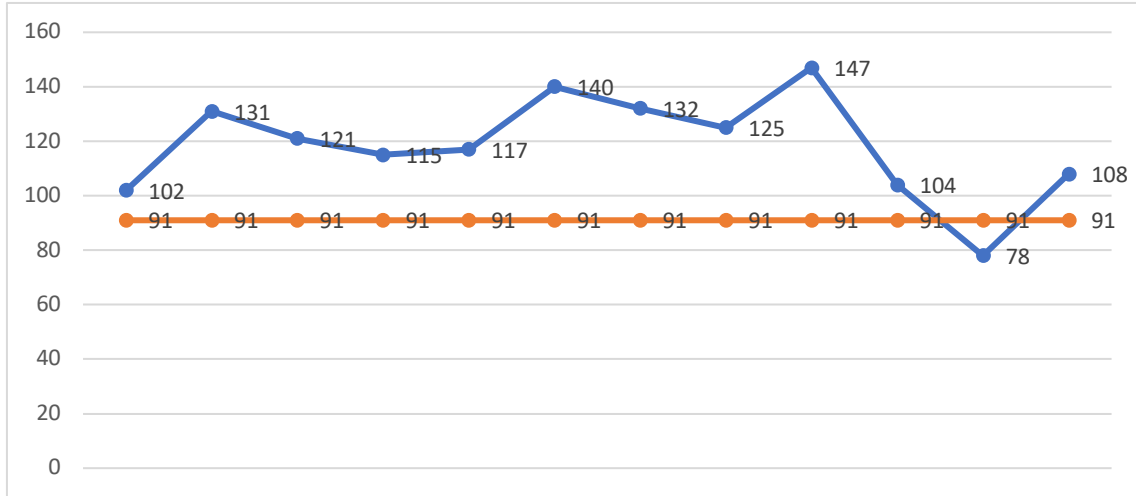
| Aralık | AEU | İcra Karşılığı | Fark |
|---------|-----|----------------|------|
| SOL-SOL | * | 22 | * |
| SOL-Sİ | 385 | 237 | 148 |
| Sİ-DO | 113 | 84 | * |
| DO-DO | * | 58 | 58 |
| DO-Sİ | 113 | 154 | 41 |
| Sİ-Sİ | * | 5 | * |
| Sİ-Sİ | * | 28 | * |
| Sİ-Sİ | * | 31 | * |
| Sİ-LA | 91 | 108 | * |
| LA-SOL | 294 | 247 | 47 |
| SOL-LA | 294 | 218 | 76 |
| LA-LA | * | 4 | * |
| LA-SOL | 294 | 191 | 103 |
| SOL-Sİ | 385 | 333 | 52 |

2. Aralıklar

2.1. İkili Aralıklar

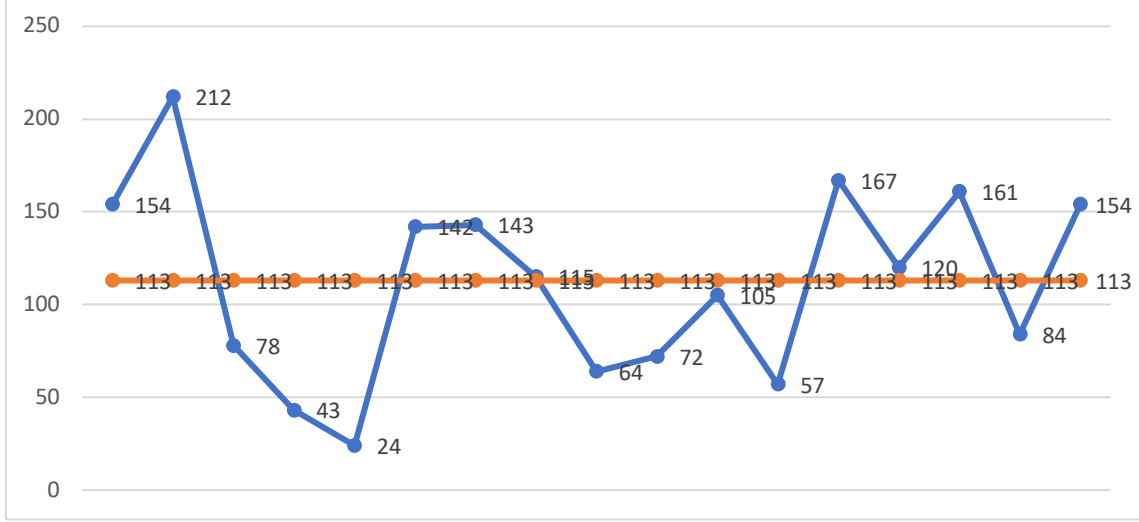
Grafik 1. Rast-Kürdi Aralığı (294)

294 cent olarak tespit edilen Rast-Kürdi aralığı icra içerisinde sekiz defa kullanılmıştır. Grafiğe baktığımızda okuyuşun sadece iki yerde sistemle örtüşüğünü görmekteyiz. Dolayısıyla sistem ile icra genel olarak örtüşmemektedir.

Grafik 2. Kürdi-Segâh Aralığı (91)

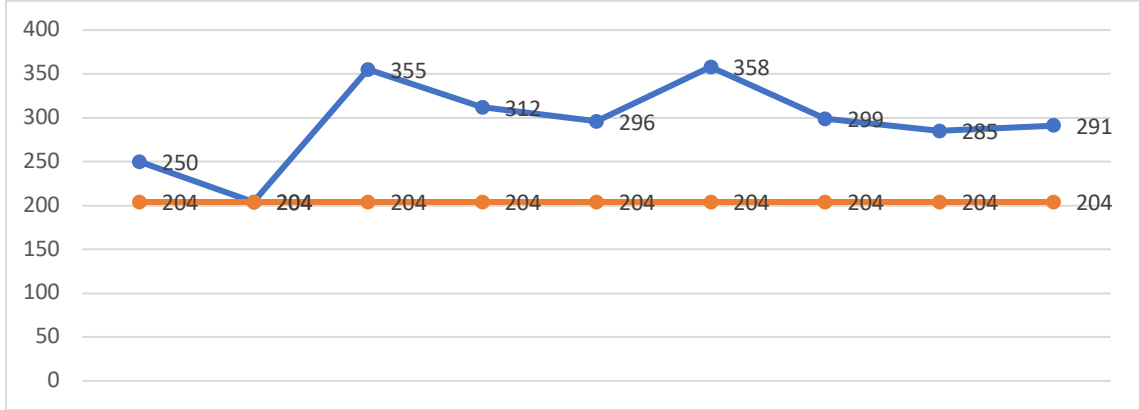
91 cent olarak tespit edilen Kürdi-Segâh aralığı icra içerisinde 12 defa kullanılmıştır. Grafik göz önünde bulundurulduğunda icranın sadece bir yer haricinde genellikle sisteme göre tiz bölgelerde tınladığı görülmektedir. Dolayısıyla sistem ile icranın genel olarak örtüşmediğini söyleyebiliriz.

Grafik 3. Segâh-Çargah Aralığı (113)

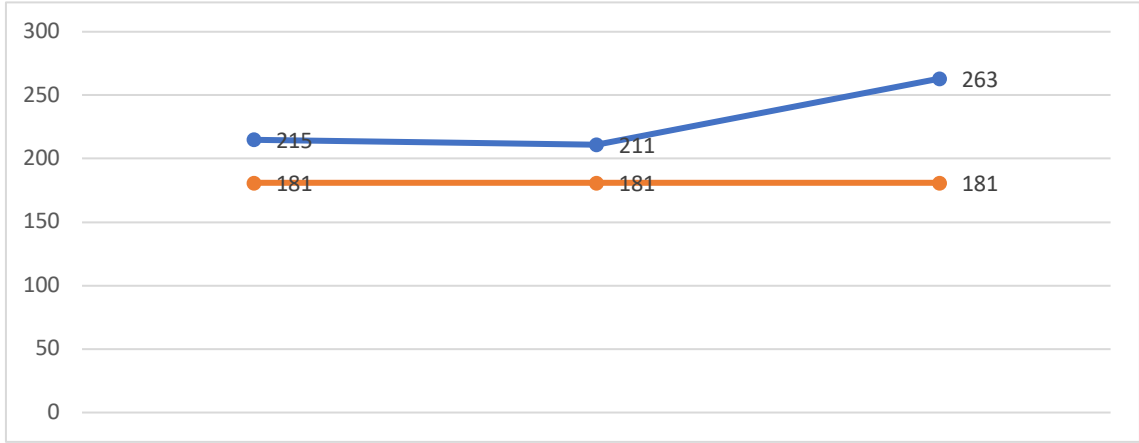


113 cent olarak tespit edilen Segâh-Çargâh aralığı icra içerisinde 17 defa kullanılmıştır. Grafiği incelediğimizde icranın birçok yerde fazlasıyla pest ya da tiz bölgelerde tınladığını görmekteyiz. Bu sebeple sistem ile icranın örtüşmediğini söylemek mümkündür.

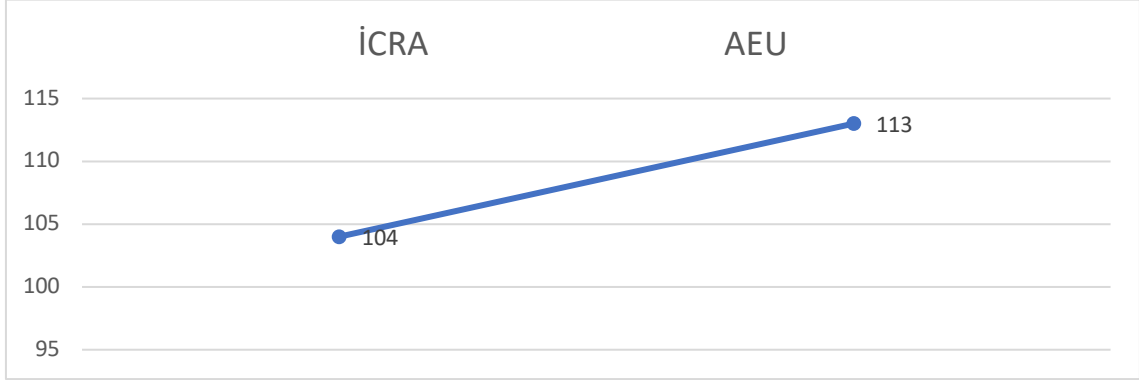
Grafik 4. Çargah-Nevâ Aralığı (204)



204 cent olarak tespit edilen Çargâh-Nevâ aralığı icra içerisinde dokuz defa kullanılmıştır. Grafiği göz önünde bulundurduğumuzda icranın sisteme göre daha tiz bölgelerde tınladığını görmekteyiz. Dolayısıyla sistem ile icra örtüşmemektedir.

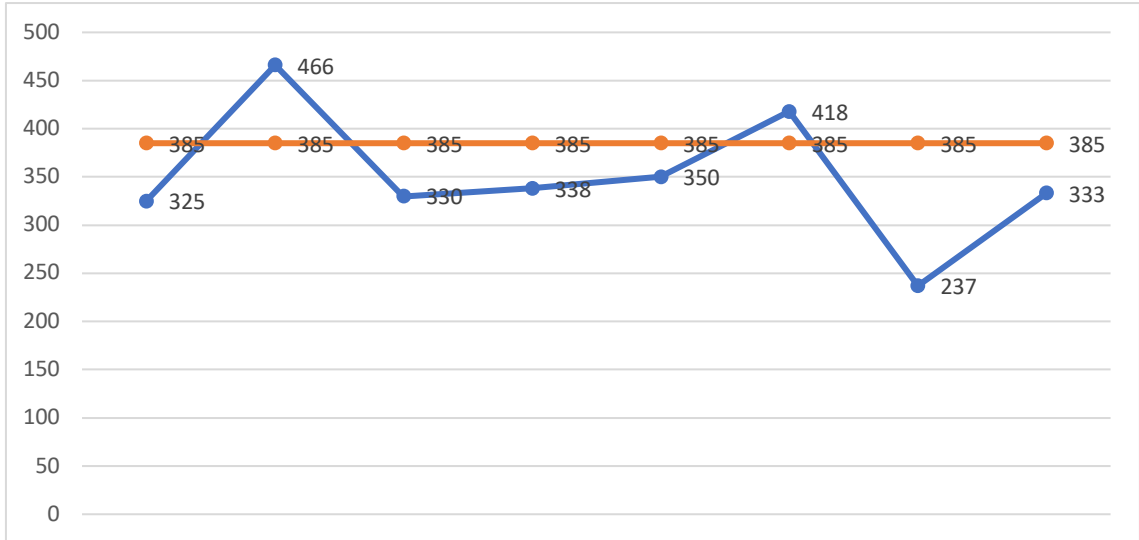
Grafik 5. Nevâ-Dik Hisar Aralığı (181)

181 cent olarak tespit edilen Nevâ-Dik Hisar aralığı icra içerisinde sadece üç defa kullanılmıştır. Grafiğe bakıldığında icranın sisteme göre çok olmasa da daha tiz bölgelerde tınladığı görülmektedir. Bu sebeple sistem ile icranın büyük oranda örtüşmediği ifade edilebilir.

Grafik 6. Dik Hisar-Acem Aralığı (113)

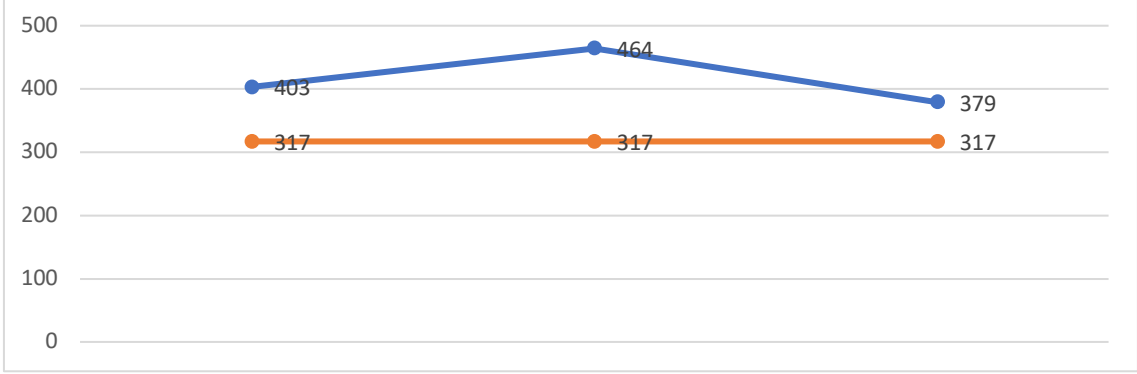
113 cent olarak tespit edilen Dik Hisar-Acem aralığı icra içerisinde sadece bir defa kullanılmıştır. Grafiğe baktığımızda sistem ile icranın örtüştüğünü görmekteyiz.

2.2. Üçlü Aralıklar

Grafik 7. Rast-Segâh Aralığı (385)

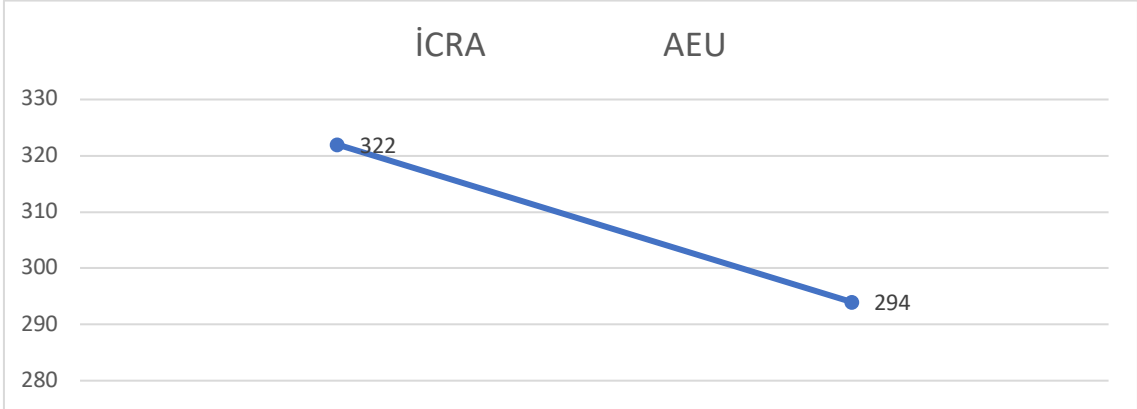
385 cent olarak tespit edilen Rast-Segâh aralığı icra içerisinde sekiz defa kullanılmıştır. Grafik göz önünde bulundurulduğunda icranın birkaç yerde sisteme yakın bölgelerde tınladığı görülmektedir. Bu sebeple sistem ile icranın büyük oranda örtüşmediği söylenebilir.

Grafik 8. Segâh-Nevâ Aralığı (317)



317 cent olarak tespit edilen Segâh-Nevâ aralığı icra içerisinde sadece üç defa kullanılmıştır. Grafığe baktığımızda icranın sisteme göre tiz bölgelerde tınladığını görmekteyiz. Bu sebeple sistem ile icranın örtüşmediğini söyleyebiliriz.

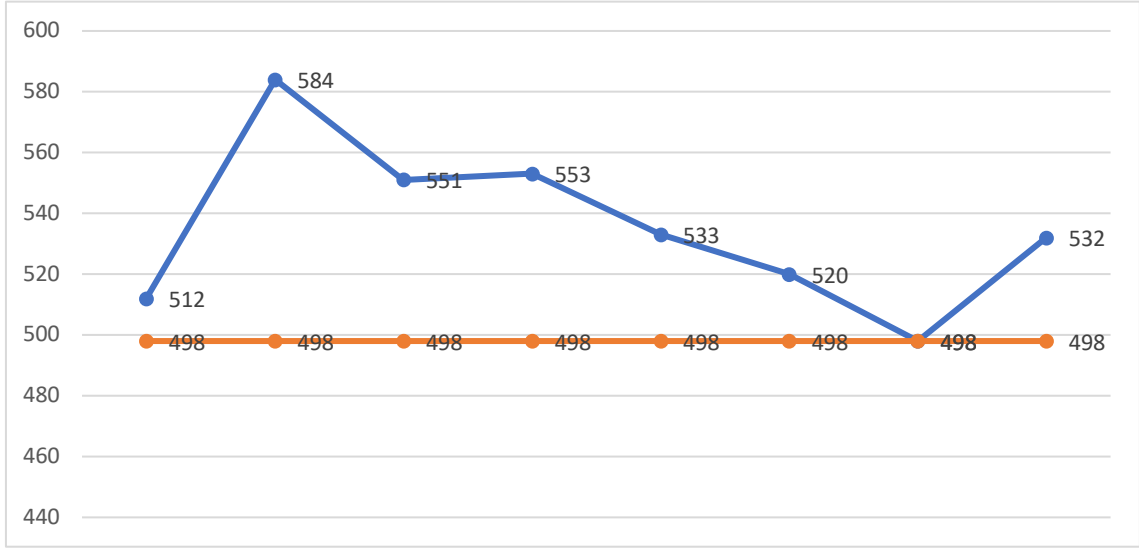
Grafik 9. Nevâ-Acem Aralığı (294)



294 cent olarak tespit edilen Nevâ-Acem aralığı icra içerisinde sadece bir defa kullanılmıştır. Grafığe baktığımızda icranın sistemle örtüşmediğini görmekteyiz.

2.3. Dörtlü Aralıklar

Grafik 10. Segâh-Dik Hisar Aralığı (498)

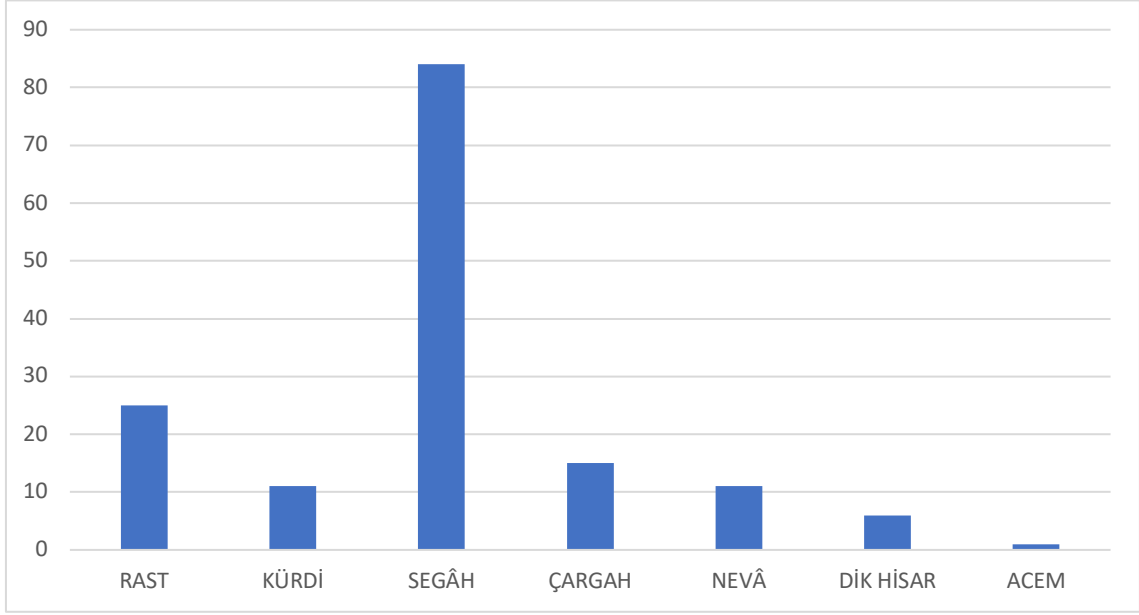


498 cent olarak ifade edilen Segâh-Dik Hisar aralığı icra içerisinde sekiz defa kullanılmıştır. Grafiğe baktığımızda okuyuşun bazı bölgelerde sisteme yakın bölgelerde tınladığını görmemize rağmen okuyuş genellikle sisteme göre tiz bölgelerde seyretmektedir. Tüm bunları değerlendirdiğimizde sistem ile icranın kısmen örtüşmediğini söylemek mümkün görülmektedir.

3. Perde Adetleri

Tablo 38. Perde Adetleri

| Perde Adı | Ort. Cent Değeri | Perde Adedi | İcradaki Oranı (%) |
|-----------|------------------|-------------|--------------------|
| RAST | 4,596 | 25 | 16,33 |
| KÜRDÎ | 4,824 | 11 | 7,18 |
| SEGÂH | 4,935 | 84 | 54,9 |
| ÇARGAH | 5,050 | 15 | 9,80 |
| NEVÂ | 5,350 | 11 | 7,18 |
| DİK HİSAR | 5,509 | 6 | 3,92 |
| ACEM | 5,685 | 1 | 0,65 |

Grafik 11. Perde Adetleri

Segâh makamına benzer bir makamda okunan Tevrat ayetlerinde kullanılan perdeler yukarıdaki tabloda ve grafikte gösterilmiştir. Verileri incelediğimizde en çok Segâh (%54,9) perdesinin kullanıldığını görmekteyiz. Öyle ki bu perdenin kullanım oranı icranın yarısından fazlasına tekabül etmektedir. Kullanım sıklıklarına göre okuyuş içerisinde kullanılan perdeler sırasıyla Rast (%16,33), Çargâh (%9,80), Kürdî (%7,18), Nevâ (%7,18), Dik Hisar (%3,92) ve Acem (%0,65) perdeleridir. İcra içerisinde okuyucunun tercih ettiği perdelerle baktığımızda genellikle yerinde eksik Segâh beşlisi ve makamın pest bölgeden genişlediği perdeleri kullandığını görmekteyiz. Bu bilgilere ek olarak Acem perdesi icra içerisinde sadece bir defa kullanılmıştır.

İcrada en çok kullanılan Segâh perdesi tek başına icranın yarısından fazlasını karşılamaktadır. Buradan hareketle okuyuşun oldukça sade bir tavırla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bize göre bunun sebebi okuyucunun metni daha ön plana çıkarmak istemesi olabilir.

Bu bilgileri değerlendirdiğimizde Segâh makamına benzer bir melodik seyre sahip olan bu okuyuşun nazari sistemde tarif edilen Segâh makamına kısmen benzemediği söylenebilir.

4. Uzayan Hecelerdeki Melodik Yapı

Tablo 39. Uzayan Hecelerdeki Melodik Yapı

| Uzayan Son Hece | Uzama Süresi (Sn) | Register (Aralık) | Perde Adedi | Perde Tekrarı | Rast | Kürdi | Segâh | Çargah | Nevâ | Dik Hisar | Acem |
|--------------------|-------------------|-------------------|-------------|---------------|------|-------|-------|--------|------|-----------|------|
| BERESHIT | 0,51 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| ELOHIM | 0,15 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| HASHAMAYIM | 0,27 | 1 | 1 | 1 | 1 | | | | | | |
| ARETS | 0,79 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| ARETS | 0,24 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| VAVOHU | 0,24 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| TEHOM | 0,26 | 1 | 1 | 1 | 1 | | | | | | |
| ELOHIM | 0,31 | 2 | 2 | 3 | | | 2 | | | 1 | |
| HAMAYIM | 0,28 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| ELOHIM | 0,33 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| OR | 0,40 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| OR | 0,98 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| VAYAR | 2,35 | 4 | 4 | 5 | | 1 | 2 | 1 | 1 | | |
| ELOHIM | 1,70 | 6 | 6 | 8 | | 1 | 2 | 1 | 2 | 1 | 1 |
| TOV | 0,29 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| ELOHIM | 0,39 | 2 | 2 | 2 | | | 1 | | | 1 | |
| OR | 1,00 | 3 | 3 | 3 | 1 | 1 | 1 | | | | |
| HACHOSHECH | 0,80 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| ELOHIM | 0,25 | 1 | 1 | 1 | | | | 1 | | | |
| YOM | 0,72 | 2 | 2 | 3 | | | 2 | | | 1 | |
| VELACHOSHECH | 0,27 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | | |
| LAYLAH | 0,32 | 1 | 1 | 1 | 1 | | | | | | |
| VOKER | 0,40 | 1 | 1 | 1 | 1 | | | | | | |
| ECHAD | 2,21 | 2 | 2 | 2 | 1 | | 1 | | | | |
| Register Ort. | | 1,58 | | | | | | | | | |
| Perde Adedi Ort. | | | 1,58 | | | | | | | | |
| Perde Tekrarı Ort. | | | | 1,79 | | | | | | | |
| Perde Tekrar Top. | | | | | 6 | 3 | 23 | 3 | 3 | 4 | 1 |
| Perde Tekrar (%) | | | | | 14 | 7 | 53,4 | 7 | 7 | 9,3 | 2,3 |
| Hece Adedi | 24 | | | | | | | | | | |
| Ort. Uzama Süresi | 0,64 | | | | | | | | | | |

Yukarıdaki tabloda okuyuş sırasında 24 defa uzayan son hecenin uzadığı süre (saniye cinsinden), uzadığı aralık ve uzatma esnasında okuyucu tarafından kullanılan perdeler gösterilmiştir. Perdenin altlarında kalın (bold) yazılı olan rakamlar uzamanın bittiği perdeyi ve kırmızı renk ile yazılan harfler kullanılan perdeleri ifade etmektedir.

Tabloya baktığımızda uzama süresinin en fazla olduğu hecenin icranın ortalarında, ikinci en fazla uzayan hecenin ise icranın sonunda olduğunu görmekteyiz. Okuyuş esnasındaki ortalama uzama süresi 0,64 saniye iken en uzun uzayan hecenin süresi 2,35 saniye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu uzatmalar için yaklaşık iki aralık kullanılmıştır.

Uzatma esnasında en çok kullanılan perde karar perdesi olan Segâh (%53,4) perdesidir. Öyle ki Segâh perdesi uzatma esnasında kullanılan perdelerin yarısından fazlasını karşılamaktadır. Uzatma sırasında kullanılan diğer perdeler kullanım sıklıklarına göre sırayla Rast (%14), Dik Hisar

(%9,3), Kürdî (%7), Çargâh (%7), Nevâ (%7) ve Acem (%2,3) perdeleridir. Tabloyu göz önünde bulundurduğumuzda okuyucunun genellikle karar perdesinde kalış yaptığını görmekteyiz.

Tabloyu dikey olarak değerlendirdiğimizde okuyucunun uzatma esnasında genellikle tek perde kullandığını, ancak ortalamaya baktığımızda okuyucunun uzatma esnasında birden fazla perde kullandığını görmekteyiz.

5. Susma Süreleri

Tablo 40. Susma Süreleri

| Sus Yeri | Sus Süresi |
|--|------------|
| BERESHIT.....BARA | 0,26 |
| ELOHIM.....ET HASHAMAYIM | 1,14 |
| HASHAMAYIM.....VE'ET | 0,62 |
| ARETS.....VEHA | 0,89 |
| ARETS.....HAYETAH | 1,12 |
| VAVOHU.....VECHOSHECH | 0,97 |
| VECHOSHECH.....AL | 0,60 |
| TEHOM.....VERUACH | 0,87 |
| ELOHIM.....MERACHEFET | 0,73 |
| HAMAYIM.....VAYOMER | 1,32 |
| ELOHIM.....YEHI | 0,19 |
| OR....VAYEHI | 1,11 |
| OR....VAYAR | 1,17 |
| VAYAR....ELOHIM | 0,79 |
| ELOHIM....ET | 0,81 |
| TOV....VAYAVDEL | 1,09 |
| ELOHIM....BEYN | 0,89 |
| HA'OR....UVEYN | 0,67 |
| HACHOSHECH....VAYIKRA | 0,78 |
| ELOHIM....LA-OR | 0,95 |
| YOM....VELACHOSHECH | 0,66 |
| VELACHOSHECH....KARA | 0,25 |
| LAYLAH....VAYEHI | 0,70 |
| VOKER....YOM | 0,49 |
| Toplam Okuyuş Süresi (Sn) | |
| | 64,863 |
| Toplam Sus Süresi (Sn) | |
| | 19,07 |
| Sus Adedi | |
| | 24 |
| Ortalama Sus Süresi (Sn) | |
| | 0,79 |
| Sus Süresinin İcra Süresine Oranı (%) | |
| | %29 |

Yukarıdaki tabloda Tevrat'ın Bereshit bölümünün ilk cümlelerinin icrasındaki "sus"lar gösterilmiştir. Okuyuş esnasında 24 adet sus kullanılmıştır.

Bir sus için ortalama olarak 0,79 sn. süre kullanan okuyucu, okuyuşun geneline baktığımızda icranın dörtte birinden fazla olan süreyi sus kullanarak geçirmiştir. Okuyuştaki susların icraya göre oranı %29'dur.

Sus sürelerine baktığımızda genellikle susların bir saniyenin altında olduğunu görmekteyiz. Bu da bize icranın seri bir şekilde seyrettiğini kanıtlar niteliktedir.

Sonuç

Perdelerin cent değerleri incelendiğinde okuyuşun kısmen Arel-Ezgi-Uzdilek nazari sisteminde yer alan referans değerleriyle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Aralıklarda ise tam tersi bir durum söz

konusudur. Aralıkları incelediğimizde ise sistem ile icranın örtüşmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun en önemli sebeplerinden biri, her ne kadar Taamim sembollerinin Segâh makamına benzer bir şekilde okunsa da tam anlamıyla Segâh makamı olmamasından kaynaklanmıştır. Bu durum okuyuşta da göze çarpmaktadır.

Perdelerin kullanım oranları incelendiğinde, okuyuşta en çok karar perdesinin kullanıldığı görülmektedir. Oldukça sade bir okuyuşun gözlemlendiği icranın yarısından fazlasında karar perdesi kullanılmıştır. Bununla birlikte tiz perdelerin kullanılmadığını gördüğümüz okuyuşta genellikle tam Segâh beşlisini içeren perdelerin tercih edildiğini görmekteyiz. Bu açıdan okuyuşun kısmen de olsa Arel-Ezgi-Uzdilek sistemi ile örtüştüğünü söylemek mümkün olacaktır.

Taamim sembollerinin çok eski bir geçmişinin olduğu ve bu sembollerin zamanla değişime uğradığı var sayıldığı takdirde, Türk topraklarında yaşayan Seferad Yahudileri'nin Türk müziğinden etkilendikleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Taamim sembollerinin tarihsel serüvenine dair çalışmaların oldukça kısıtlı olması, durumu anlamayı da zorlaştırmaktadır. Bu ve benzeri kayıtların Taamim sembollerinin anlaşılması adına yararlı olacağı ve araştırmacıların Taamim sembollerine dair detaylı çalışmalar yapmaları hususunda teşvik edilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Bardakçı, Murat. *Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1992.
- Besalel, Yusuf. *Osmanlı ve Türk Yahudileri*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004.
- Chrysantos of Madytos. *Great Theory of Music*. çev. Katy Romanou. New York: The Axion Estin Foundatiton, 2010.
- Çiftçi, Recai. *İstanbul'daki Hristiyan ve Müslüman Mabedlerinde Okunan Tevrat, Zebur, İncil ve Kuran-ı Kerim Ayetlerinin Karşılaştırmalı Müzikal Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Galanti, Avram. *Türkler ve Yahudiler*. İstanbul: Tan Matbaası, 1947.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hebrew-English Tanakh: The Jewish Bible*. Illinois: Varda Books, 2009.
- Karpeles, Gustav. *A Sketch of Jewish History*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1897.
- Kitabı Mukaddes: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Kohler, Kaufmann. *Jewish Theology*. New York: The Macmillan Company, 1918.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.
- Savran, Tuğba. *Kur'ân-ı Kerîm'in Makamsal Tilâveti Üzerine Bir Öğretim Modeli Önerisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Sharon, Moshe Sevilla. *Türkiye Yahudileri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Smith, Chani Haran. "PaRDeS Hate'amim: Listening to the Music Inside the Orchard". *Journal of Synagogue Music* 48/1 (2023), 111-133.
- Topşir, Mustafa. *İstanbul'daki Yahudi, Hristiyan ve Müslüman Mabedlerinde Okunan Duaların Karşılaştırmalı Müzikal Analizi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Topşir, Mustafa. "Taamim Sembolleri ve Melodik Olarak İfade Edilmeleri". *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 12/103 (2023), 373-400. doi: 10.7816/idil-12-103-08
- Yeprem, Mehmet Safa. "İlahiyat Fakültelerinde Müzikal İşitme, Okuma ve Yazma Çalışmaları". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsîkî Sempozyumu*. ed. Şuayp Özdemir-Ayşegül Gün. 399-409. Amasya: Amasya Üniversitesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2017.
- Wellesz, Egon. *A History of Byzantine Music And Hymnography*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Yaşlı, Turgut. *İstanbul ve Kahire Tilavet Tavırlarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Din Değiştirmede Tanrı Tasavvurunun Etkisi Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Influence of the Concept of God in Changing Religion

Huriye ARSOY

Öğretmen (Din Psikolojisi Bilim Uzmanı) | Teacher (Science Specialist in the Psychology of Religion)

Milli Eğitim Bakanlığı, Kumavşarı Yadeller İlkokulu
Ministry of Education, Kumavşarı Yadeller Primary School
Denizli, Türkiye
arsoyhuriye246@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3143-2709>

Nurten KIMTER

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Prof. Dr. | Prof.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Psikolojisi
Çanakkale Onsekiz Mart University, Department of Philosophy and
Religious Sciences, Psychology of Religion
Çanakkale, Türkiye
nurtenkimter@comu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5736-7191>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 27.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atf | Cite As

Arsoy Huriye-Kimter, Nurten. "Din Değiştirmede Tanrı Tasavvurunun Etkisi Üzerine Bir İnceleme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 240-279.
<https://doi.org/10.14395/hid.1437296>

Yazar Katkı Oranları:

| | |
|--------------------------------------|-------------------------------|
| Araştırmanın Tasarımı | Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50) |
| Veri Toplanması | Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10) |
| Araştırma - Veri Analizi - Doğrulama | Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50) |
| Makalenin Yazımı | Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50) |
| Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi | Yazar-1 (%10) - Yazar-2 (%90) |

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, ÇOMÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Bilimsel Araştırma Etik Kurulu'nun 20.01.2022 tarih ve 02/47 sayılı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:

| | |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| Conceptualization | Author-1 (%50) - Author-2 (%50) |
| Data Curation | Author-1 (%90) - Author-2 (%10) |
| Investigation-Analysis-Validation | Author-1 (%50) - Author-2 (%50) |
| Writing | Author-1 (%50) - Author-2 (%50) |
| Writing - Review & Editing | Author-1 (%10) - Author-2 (%90) |

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was received by the decision of ÇOMÜ Graduate Education Institute Scientific Research Ethics Committee dated 20.01.2022 and numbered 02/47. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

A Study on the Influence of the Concept of God in Changing Religion*

Abstract

As is known, religion is one of the foremost elements that guide human life. The influences of the religion people believe in can be observed in their emotions, thoughts, preferences, and attitudes. In the primary social environment of the family, a child can adopt his/her parents' religious beliefs and practices over time by observing and imitating them. However, not all individuals remain faithful to the religious beliefs acquired from their families during childhood until the end of their lives, and some people may abandon their religious beliefs at some point in their lives and enter a phase of exploration. At the end of this period of exploration, it has been observed that some individuals abandon their former beliefs and convert to other religions and belief systems. In this context, some factors might influence an individual's relationship and communication with the God of the religion s/he believes in, and the concept of God may also have an impact on many issues, especially conversion. In this study, we have examined the influence of the concept of God on the conversion among 19 Christian participants aged 18 and over, who voluntarily participated in this study and chose to become Christian at some point in their lives despite being born into a Muslim family. In the literature, alongside studies on the concept of God and its relationship with different variables, there are also studies on religious conversion and the psychosocial factors influencing it. However, the fact that there is no study examining the influence of the concept of God on the conversion of religion from Islam to Christianity reveals the importance of this study with respect to contributing to the relevant literature. In this sense, the findings obtained from the study are not only important for the discipline of the psychology of religion also influential regarding guiding future studies in religious education. Designed with a qualitative research pattern and conducted with semi-structured interview technique and participant observation methods, the research directed a number of open-ended questions to the participants to identify their concepts of God in their former and current religions. After receiving expert opinions and ethical approval regarding the interview questions partially derived from the relevant literature, pastors from different cities in Turkey were contacted via the website "kutsalkitap.org", and individuals who converted from Islam to Christianity were invited to the research via e-mails. Following the positive response to the invitation email, meetings were scheduled with pastors who volunteered to participate in the research. Additionally, pastors were asked to inform other individuals who are members of their churches and have converted religions about the research, thus reaching individuals who have changed religions besides pastors. Interviews were conducted online between January-October 2022 due to both pandemic conditions and the participants residing in different cities. During this process, with the permission of church leaders, occasional attendance at Sunday services was also ensured to observe the emotions and thoughts of individuals during worship. With the participants' consent, recorded data was transcribed after the interviews were completed, subjected to content analysis, and common themes and codes were identified. As a result of the research, it was observed that a significant portion of the participants perceived God before changing religions as punishing, fearful, inaccessible, unloving but deserving of respect, causing shame, unforgiving, and even if forgiving, punishing with hell beforehand. In contrast, their perceptions of God after changing religions were joyful, enthusiastic, peaceful, happy, secure, and exciting; loving; instilling hope and confidence; allowing for a positive relationship and communication; transforming and forgiving, etc. These responses indicated that participants had a significantly "negative" perception of God before changing religions and a significantly "positive" perception after. Based on the findings obtained at the end of the research, some recommendations have been made.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Conversion, Perception of God, Islam, Christianity.

Din Değiştirmede Tanrı Tasavvurunun Etkisi Üzerine Bir İnceleme**

Öz

Bilindiği üzere din, insan hayatına yön veren unsurların başında gelir. İnsanın duygu ve düşünce biçiminde, tercih ve tutumlarında inandığı dinin tesirleri görülebilmektedir. İlk sosyal çevresi olan ailede çocuk, ebeveynlerinin dini inanç ve eylemlerini gözlemleyerek ve taklit ederek zamanla bunları benimseyebilir. Bununla birlikte bütün insanlar çocukluğunda ailesinden edindiği dini inançlara hayatının sonuna kadar sadakat göstermeyip bazı kişiler hayatlarının bir evresinde bağlı oldukları dini inançlarını terk ederek bir arayış süreci içerisine girebilmektedir. Bu arayış sürecinin sonunda eski inançlarını terk ederek başka dinlere ve inanç sistemlerine geçiş

* This article is based on Huriye Arsoy's master dissertation titled "The Effect of Psycho-Social Factors and Imagination of God on Religious Conversion in Converting from Islam to Christianity", which was completed in 2023 at Çanakkale Onsekiz Mart University Institute of Graduate Education under the supervision of Prof. Nurten Kınter.

** Bu makale, Huriye Arsoy'un Prof. Dr. Nurten Kınter danışmanlığında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde 2023 yılında tamamlanan "İslamiyet'ten Hristiyanlığa Geçişlerde Psiko-Sosyal Faktörlerin ve Tanrı Tasavvurunun Din Değiştirmeye Etkisi" adlı yüksek lisans çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

yapan insanların olduğu görülmektedir. Bu bağlamda insanın inandığı dinin Tanrı'sı ile olan ilişkisi ve iletişimde, zihnindeki Tanrı tasavvurunun oluşumunda bazı faktörlerin etkisi olabildiği gibi Tanrı tasavvuru da başta din değiştirme olmak üzere pek çok husus üzerinde etkili olabilmektedir. Bu çalışmada Müslüman bir ailede doğmasına rağmen hayatının bir evresinde din değiştirerek Hristiyan olmayı tercih eden, gönüllülük esasına göre araştırmaya katılan, 18 yaş ve üzeri 19 Hristiyan katılımcının din değiştirmesinde Tanrı tasavvurlarının etkisi incelenmiştir. İlgili literatüre bakıldığında din değiştirme ve din değiştirmede etkili olan psiko-sosyal faktörlere ilişkin bazı çalışmaların yanında Tanrı tasavvuru ve Tanrı tasavvurunun farklı değişkenlerle ilişkisini konu edinen araştırmaların da olduğu görülmektedir. Ancak din değiştirmede, Müslümanlıktan Hristiyanlığa geçişte doğrudan Tanrı tasavvurunun etkisini inceleyen herhangi bir araştırmaya rastlanmamış olması, araştırmanın ilgili literatüre katkı sunması açısından önemini ortaya koymaktadır. Bu anlamda araştırmadan elde edilen bulgular, din psikolojisi bilim dalı açısından önemli olduğu gibi din eğitimi alanındaki çalışmalara da yön verici nitelikte olabilir. Nitel araştırma deseninde tasarlanan ve yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ve katılımcı gözlem yöntemleriyle gerçekleştirilen araştırmada, katılımcılara eski dinlerindeki ve yeni dinlerindeki Tanrı tasavvurlarını tespit etmek için bir takım açık uçlu sorular yöneltilmiştir. İlgili literatürden kısmen yararlanılarak hazırlanan mülakat sorularına ilişkin, uzman görüşü ve etik onay alındıktan sonra Türkiye'nin farklı şehirlerinde bulunan pastörlere "kutsalkitap.org" sitesi üzerinden ulaşılmış ve din değiştirerek İslamiyet'ten Hristiyanlığa geçiş yapan kişiler, mail yoluyla araştırmaya davet edilmiştir. Akabinde davet mailine olumlu cevap vermek suretiyle araştırmada gönüllü olarak katılımcı olmak isteyen pastörlerle iletişime geçilerek görüşme için gün ve tarih belirlenmiştir. Ayrıca pastörlerden, kiliselerine üye olan ve din değiştirmiş olan diğer bireyleri de araştırmadan haberdar etmeleri istenmiş ve böylece pastörler dışında din değiştiren bireylere de ulaşım sağlanmıştır. Mülâkatlar Ocak-Ekim 2022 tarihleri arasında hem pandemi koşullarından hem de katılımcıların farklı şehirlerde ikamet etmelerinden dolayı online olarak gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte kilise önderlerinin izniyle zaman zaman pazar âyinlerine de katılım sağlanarak bireylerin ibadet esnasındaki duygu ve düşünceleri gözlemlenmeye çalışılmıştır. Katılımcıların izni dahilinde kayıt altına alınan veriler, mülâkatların tamamlanmasının ardından yazıya geçirilerek içerik analizine tâbi tutulup ortak temalar ve kodlar belirlenmiştir. Araştırmanın sonucunda katılımcıların büyük bir kısmının din değiştirmeden önceki süreçte Allah'ı cezalandıran, korku veren, kendisiyle ilişki ve iletişim kurulamayan, sevgisi hissedilemeyen ama saygı duyulması gereken, kendisinden utanılan, başışlamayan, başışlayacak olsa bile öncesinde cehennemle cezalandıran olarak tasavvur ettikleri görülmüştür. Buna karşın din değiştirdikten sonraki Tanrı tasavvurlarının ise sevinç, coşku, huzur, mutluluk, esenlik ve heyecan veren; seven; umut ve güven hissettiren; kendisiyle olumlu bir ilişki ve iletişim kurulabilen; insanı değiştiren, dönüştüren; affeden vb. şeklinde olduğu görülmüştür. Bu cevaplar katılımcıların zihinlerinde din değiştirmeden önce oldukça "olumsuz", din değiştirdikten sonra ise oldukça "olumlu" bir Tanrı tasavvurunun yer aldığı göstermiştir. Araştırmanın sonunda elde edilen bulgulardan hareketle bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din Değiştirme, Tanrı Tasavvuru, İslam, Hristiyanlık.

Giriş

Din, insan hayatına yön veren unsurların başında gelmektedir. Çünkü insanın duygu ve düşüncelerinden, tutum ve davranışlarına kadar tüm yaşantısında inandığı dinin tesirleri açık bir şekilde görülebilmektedir. Dünyaya gözlerini açtığı ilk andan itibaren içinde doğduğu ailenin dini inanç ve uygulamaları ile tanışan ve bunları gözlemleyen çocuk, taklit yoluyla ebeveynlerinin, içinde yaşadığı toplumun dini inançlarını zamanla benimsemekte, böylece dini inançları doğrultusunda yaşam süren bir birey haline gelmektedir. Ancak hayatın akışı içerisinde pek çok farklı kişilerle, ortamlarla ve yaşam olayları ile karşılaşan bazı bireyler, birtakım nedenlere bağlı olarak yeterince içselleştiremedikleri inançlarını hayatın bir evresinde sorgulama ve gözden geçirme ihtiyacı hissedebilmektedir. Bu aşamada dini inançları sebebiyle kendilerini mutmain ve huzurlu hissetmeyen, inandığı dinin zihinsel, ruhsal ve sosyal ihtiyaçlarına yeterince cevap veremediğini düşünen kimseler, hayatlarının bir evresinde arayış içerisine girerek inandıkları din ve tanrıdan uzaklaşabilmektedir. Dolayısıyla bütün insanlar çocukluğunda ailesinden edindiği dini inançlara hayatının sonuna kadar bağlı kalmayıp bazı kimseler birtakım nedenlere bağlı olarak hayatlarının bir bölümünde mevcut inançlarını terk ederek dinsel ve inançsal anlamda bir değişim yaşayabilmektedir. Böylece hayatlarının bir döneminde eski inançlarını terk ederek başka dinlere ve inanç sistemlerine geçiş yapan kimselerin olduğu görülmektedir. Bu durum araştırmacıların, "İnsan kendisi için büyük önem arz eden dini inançlarını neden ve nasıl terk eder?" sorusuna cevap aramalarına neden olmuş ve bireysel anlamda gerçekleşen din değiştirme vakaları üzerinde yapılan incelemeler, din değiştirme olgusunda bazı faktörlerin etkili

olduğunu ortaya koymuştur. Bu bağlamda aynı sorudan hareketle gerçekleştirilen bu çalışmada da MÜslüman bir aile içerisinde dÜnyaya gelen 18 yaş ve Üzeri 19 katılımcının din değiştirerek Hristiyan olmasında Tanrı tasavvurlarının herhangi bir etkisinin olup olmadığı araştırılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, insanın kendisi için Önemli olan ve yaşantısına yön veren dini inanç ve değerlerini terk etmesinde inandığı eski Tanrısı ile ilgili duygu ve dÜşüncelerinin ve zihnindeki Tanrı tasavvurunun herhangi bir etkisinin olup olmadığı sorusu Üzerine odaklanmıştır. Esasen insanın inandığı Tanrısı ile sağlıklı bir ilişki ve iletişim kuramaması durumunda aradaki ilişkiyi sonlandırarak sağlıklı bir ilişki kurabileceği başka bir Tanrı figürüne yönelmesi doğal karşılanmalıdır. Konu ile ilgili literatüre bakıldığında, din değiştirme ve din değiştirmede etkili olan psiko-sosyal faktörleri ele alan bazı çalışmaların yanında Tanrı tasavvurları ve Tanrı tasavvurunun farklı değişkenlerle ilişkisini ele alan çalışmaların olduğu da görÜlmektedir. Bununla birlikte din değiştirmede, MÜslümanlıktan Hristiyanlığa geçişte başlıbaşına Tanrı tasavvurunun etkisini inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlanamamış olması, araştırmanın ilgili literatÜdeki boşluğu doldurmadaki önemini ortaya koymaktadır. Bu anlamda araştırmadan elde edilen bulgular, din psikolojisi bilim dalı açısından Önemli olduğu gibi din eğitimi alanındaki çalışmalara da yön verici nitelikte olabilir. Bu noktada olumsuz bir Tanrı figürü sebebiyle din değiştiren bireylerin hangi hususlardan etkilendikleri ve bu olumsuz Tanrı tasavvurunu yeni bir dinin ekseninde nasıl olumlu Tanrı olarak yeniden inşa ettikleri daha net bir şekilde anlaşılabilecektir. Böylece araştırmadan elde edilen bulgular, kişilere Tanrı ile olumlu bir ilişki ve iletişim içerisine girebilmelerinin ve olumlu bir Tanrı tasavvuru oluşturabilmelerinin koşullarını ve imkanlarını gösteren Önemli bilgiler ve ipuçları barındırabilir.

1. Kuramsal ereve

1.1. İnançsal Değişim ve Din Değiştirme

Batı dillerindeki karşılığı “religious conversion” olan dinsel değişim bireyin “dine girme”, “dinden çıkma”, “din değiştirme”, “dindarlaşma” ve “dinden uzaklaşma” şeklindeki değişimlerini ifade etmektedir. Bununla birlikte insanın inanç anlamındaki değişikliklerini ifade eden bu kelime, dinle ilişkilendirildiğinden bireyin “ateizmden agnostisizme” ya da “agnostisizmden deizme” geçişlerini kapsamamaktadır. Oysa bunlar da tıpkı diğerleri gibi insanın inancını etkileyen değişimlerdir. Dinsel değişim kavramı bu noktada yetersiz kalacağından onun yerine “inançsal değişim/inanç değişimi” kavramının tercih edilmesi daha doğru görünmektedir.¹

İnsandaki bu değişimi dÖrtlü bir tasnifle ele alan Kayıklık,² bireyin kendi dininde dindarlaşmasına yahut kendi dininden uzaklaşmasına “içten içe”, dinini terk ederek dinsiz kalmasına “içten dışa”, dini inancı yokken bir dine mensup olmasına “dıştan içe”, bir dinden çıkarak başka bir dine geçmesine ise “dinden dine” adını vermektedir. Kayıklık’ın isimlendirmesinden yola çıkarak bireyin din dışındaki inanç değişimlerine de “dıştan dışa” adı verilebilir.

Din ile bir küs bir barışık olan insan, zaman zaman ondan uzaklaşma ya da ona yakınlaşma yoluna gidebilir. Bireyin kendi dinine yaklařmasını³ yahut kendi dininden uzaklařmasını⁴ temsil eden “içten içe” kavramı, mensup olunan din ile kurulan bağı koparmadan gerçekleştirilen bir değişimi ifade etmektedir. Meadow ve Kahoe⁵ yakınlaşma şeklindeki değişime “yeniden bÜtÜnleşme”

¹ Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi* (İstanbul: amlıca Yayınları, 2017), 34.

² Hasan Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat FakÜltesi Dergisi* 5/2 (2005), 5-23.

³ Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, 9; Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi*, 34.

⁴ Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, 9.

⁵ Mary Jo Meadow-Richard Kahoe, *Psychology of Religion: Religion in Individual Lives* (New York: Harper & Row, 1984), 94.

anlamında “reintegration” adını verirken; Kayıklık⁶ yakınlaşmaya “kendi dininde dindarlaşıma”, uzaklaşmaya ise “dinsel bütünlüğün bozulması” ismini vermektedir. Gazzalî, Pascal ve eski ABD başkanı Jimmy Carter gibi isimler yeniden bütünleşmeye örnek olarak gösterilmektedir.⁷

Din ile insan arasındaki küslük bazen bağların kopmasına kadar giderek insanın dinden çıkmasıyla sonuçlanabilir. Kayıklık⁸ tarafından “içten dışa” olarak isimlendirilen bu değişim, Meadow ve Kahoe tarafından “counter-conversion” yani “karşı değişim” olarak ifade edilmektedir.⁹ Yıllarca inancını Protestanlığa ve pozitivizme karşı savunan ancak sonunda kendisinin de bir pozitivist olduğunu anlayan Robert Ardigo ve yıllarca dini eğitim alarak müftülük makamına kadar erişen ancak sonunda dinden çıkan Turan Dursun bu değişimin örnekleridir.¹⁰

Turan Dursun’un inanç değişimi, Türkiye Gençlik Teşkilatı’nın İslam’ın Hristiyanlık’tan, müftünün de papadan üstün olduğunu ispatlamaya çalışmasıyla başlamıştır. Bu teşkilat Dursun’u papa ile tanıştırmak istemiş, tanışmaya ön bilgi toplayarak katılmak isteyen Dursun da Hristiyanlığı ilk kez Hristiyan kaynaklarından incelemiştir. Bu aşamada Kur’an ile Kitab-ı Mukaddes arasında büyük bir benzerlik olduğunu anlayan Dursun, İslam peygamberine olan güvenini yitirmiş ve böylece hem müftülük görevinden istifa etmiş hem de hayatına deist olarak devam etmiştir. 3 yıl boyunca bir deist gibi yaşayan Dursun, sonunda Tanrı inancını da kaybetmiş ve ateizme yönelmiştir.¹¹ Onun ilk aşamada yaşadığı değişim “içten dışa”, ikinci aşamadaki değişim ise “dıştan dışa” değişimin bir örneği olarak zikredilebilir.

Bununla birlikte insan için dinsiz yaşamak kolay değildir. Nitekim din, insanın varoluşsal sorgulamalarına cevaplar üretmekle sınırlı kalmayarak onun, toplumla ortak bir değerde buluşmasını da sağlamaktadır. Bu yüzden dinin yokluğu, hem bireyin zor zamanlarında kendisine teskin ve telkin edici cevaplar bulmasını zorlaştırmakta hem de toplumla olan bağında bir eksikliğe yol açmaktadır. Bu durum dinsiz olan bireyin dine girmesiyle sonuçlanırsa Kayıklık’ın tabiriyle “dıştan içe” olarak isimlendirilmektedir. Dıştan içe değişimin ülkemizdeki en tanınmış örneklerinden olan Cem Karaca, solcu olsa da artık dinsiz olmadığını ve cenazesinin alkışlarla değil, tekbirlerle kaldırılmasını istediğini söylemiştir.¹²

Son olarak insan, Tanrı’ya olan inancını yitirmese bile mensup olduğu dine olan inancını yitirebilir. Böyle bir durumda deizme yönelebileceği gibi başka bir dine de yönelebilir. Kayıklık¹³ tarafından “dinden dine” olarak isimlendirilen bu değişim, bir yönüyle “dinden çıkış” diğer yönüyle ise “dine giriş” anlamına gelmektedir.¹⁴ Batılı bir sanatçı olan Cat Stevens din değiştirmenin en tanınmış örneklerinden birisidir.¹⁵ Cat Stevens, kariyerinin en parlak dönemlerini yaşamasına rağmen verem olmasıyla birlikte hayatı sorgulamaya başlamış ve bu dönemde uyuşturucuyu denemeye kadar gitmiş, dinleri ve izmleri araştırmıştır. Yine de aradığı huzuru bir türlü yakalayamamıştır. Kardeşinin Kudüs ziyareti vasıtasıyla Kur’an’la tanışan Stevens, Kur’an’da kusur bulamadığını,

⁶ Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, 9.

⁷ Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, 9; Meadow-Kahoe, *Psychology of Religion: Religion in Individual Lives*, 94.

⁸ Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, 11.

⁹ Meadow-Kahoe, *Psychology of Religion: Religion in Individual Lives*, 11.

¹⁰ Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, 11.

¹¹ Hasan Kayıklık, “Dini İnkâr Bağlamında Turan Dursun”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 1-14.

¹² İlkin Karaca, “Alkışlarla Değil Tekbirlerle”, *Yeni Mesaj* (09 Şubat 2004).

¹³ Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, 9-10.

¹⁴ Asım Yapıcı, “Müslümanlıktan Hristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2007), 221-238.

¹⁵ Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, 10.

aksine bütün sorularının cevaplarına ulaşmaya başladığını ifade etmiştir. 27 yaşında Müslüman olmaya karar veren Stevens, okuduğu Yusuf kıssasından etkilenerek kendisine “Yusuf İslam” adını vermiştir.¹⁶

Peki bireyi din değiştirme konusunda tetikleyen şey nedir? Hem ülkemizde hem de yurtdışında gerçekleştirilen çalışmalar din değiştiren bireylerin babasız ya da ilgisiz bir babayla büyüme, mutsuz çocukluk tecrübeleri, anne-babanın dini temayülleri, kendi kültürüne yabancılaşma, yabancı kültüre hayranlık duyma, misyonerlik faaliyetleri, romantik ilişkiler, travmatik tecrübeler ve anlam arayışı gibi bazı ortak psiko-sosyal faktörlerin etkisinde kaldıklarını göstermektedir. Konuyu sosyal kimlik kuramı çerçevesinde ele alan Yapıcı¹⁷ ise bu faktörlerde asıl/yeterli neden ve tâli/gerekli nedenler şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Ona göre bireyin din değiştirmesindeki asıl neden dini kimliğiyle özdeşleşmemesi ve kendisini avantajlı bir konumda görmemesidir. O, zikredilen diğer tüm nedenlerin ise etkili fakat yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada din değiştirme üzerinde zihinlerde yer alan tanrı tasavvurlarının da etkili olduğu söylenebilir.

1.2. Tanrı Tasavvuru ve Oluşumu

Son dönem araştırmaları, günümüzün en ilkel kabilesi olarak kabul edilen Avustralya kabilelerinde bile bir “yüce varlık” inancının hâkim olduğunu göstermekte ve bu durum araştırmacılar tarafından “tanrı” düşüncesiyle özdeşleştirilmektedir. Kimi araştırmacılar Budizm gibi dinlerin tanrı inancı barındırmadığını iddia etse de görünen o ki bu tür dinlerde bile liderler, mensuplarının gözünde fazlaca kutsallaşmakta ve zamanla bir tanrı haline gelmektedir.¹⁸ Bu durum, insanın doğuştan yüce bir varlığa inanmaya meyilli olarak dünyaya geldiğinin bir delili olarak da görülebilmektedir. Fakat unutmamak gerekir ki “tanrı” olarak isimlendirebileceğimiz bu yüce varlık, insan tarafından doğrudan doğruya tecrübe edilebilir bir mahiyette değildir. Bu sebeple insan, onu tanıyıp tanımlamak ve onun hakkında iyi ya da kötü bir yorumda bulunmak istediğinde buna ancak tanrıyı nasıl tasavvur ettiğine bakarak karar verebilir.¹⁹

Tasavvur, duygu ve düşünce dünyasını yaşadığı her yeni tecrübeyle yeniden şekillendirme yetisine sahip olan insana özgüdür.²⁰ Tasavvur sözlükte “bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak” gibi anlamlara gelmektedir.²¹ İnsanın, çok küçük yaşlarda tanıştığı tanrıyı; sosyo-kültürel çevresinden duydukları, kendi beklentileri, yaşantısı, büyütülme ve düşünme tarzı, bilgi ve yaş seviyesi ve mensup olduğu dinin ortaya koyduğu ilkeler bazında tasavvur etmesine ve böylece tanrının nasıl bir varlık olduğuna karar vermesine ise “tanrı tasavvuru” adı verilmektedir.²² Bu hususu Freud “Tanrı insanı kendi imajında yarattı” ekseninden alıp “İnsan Tanrı’yı kendi imajında yarattı” noktasına kadar getirmiştir.²³ Dolayısıyla tanrı tasavvuru kavramı “tanrıyı” değil, “bireyin zihninde canlandırdığı tasavvuru” ifade etmektedir.²⁴ Bu da gerçekte var

¹⁶ Milliyet, “Yusuf ‘İslam’ Reformu” (16 Ocak 2004), 1; Kayıklık, “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”, 10.

¹⁷ Yapıcı, “Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme”, 222.

¹⁸ Bekir Topaloğlu, “Allah (I. Giriş)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/471-498.

¹⁹ Özer Çetin, “Erich Fromm’da Tanrı Tasavvuru”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (2018), 75-98.

²⁰ Mehmet Evkuran, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-”, *İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 45-62.

²¹ Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/126-127.

²² Hasan Ocak, “Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 125-141; Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 10; Beyazıt Yaşar Seyhan, “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 67-68.

²³ Bayram Çınar, “Eş’arî Ekolünde Allah Tasavvuru”, *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110; Ali Köse, *Freud ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 7.

²⁴ Çetin, “Erich Fromm’da Tanrı Tasavvuru”, 79; Seyhan, “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler”, 68; Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 11.

olan tanrı ile zihinde var olan tanrı arasında taban tabana zıtlık olabileceği anlamına gelmektedir. Daha yalın bir dille ifade etmek gerekirse tanrı tasavvuru, tamamen subjektif bir boyut taşımakta ve bu sebeple de tanrı ile eş değer olmamaktadır.

Bununla birlikte insanın nasıl ve neye göre tanrı tasavvuru edindiği de merak edilmiş ve bu durum çeşitli kuramlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu kuramlardan ilki olan bilişsel kurama göre insan, ömrü boyunca bir gelişim süreci içerisinde ve zihnindeki tanrı tasavvuru da geçirdiği gelişim evreleriyle ilişkilidir.²⁵ Nitekim insan, ana rahmine düştüğü ilk andan itibaren bir düzen içerisinde fiziksel, bilişsel, kişisel, sosyal, duygusal, ahlaksal, cinsel, dilsel ve dinsel açıdan daima büyür ve gelişir.²⁶ İnsanda doğuştan var olan inanma potansiyeli ise toprağa ekilen bir tohum gibi gelişmek için uygun sosyo-kültürel çevre ile karşılaşmayı beklemektedir. Eğer içindeki bu tohum dine ilgili bir sosyo-kültürel çevre ile temas ederse sulak arazideki bir tohum gibi büyüyüp filizlenebilmektedir. Fakat dine ilgisiz bir sosyo-kültürel çevre içerisinde ekilmişse kurak arazideki bir tohum gibi yok olup gitmektedir.²⁷ Bilişsel kurama göre dinî gelişim evrelerinden ilki bebeklik-çocukluk evresidir. Bu evredeki birey, çevresinden “din, Allah, peygamber” gibi pek çok dinî kavram işitir ve içinde bulunduğu dönemin de etkisiyle merakla çevresindekilere bu kavramlar hakkında sorular yöneltir. Ardından da büyüklerinin hem din hakkındaki cevaplarına hem de din ile olan ilişkilerine bakarak bu kavramlar hakkında olumlu ya da olumsuz bir tasavvur edinir. Çocuk 2-6 yaşlarına geldiğinde dünyaya antropomorfik bir pencereden bakacağından yüce bir güç olarak gördüğü Tanrı’yu, çevresinde gördüğü en güçlü insan ile özdeşleştirmektedir. Okul hayatına atılmasıyla birlikte zihninde yer alan tasavvura arkadaşlarının ve öğretmenlerinin duygu ve düşünceleri de eklenir.²⁸

Birey, çocukluktan çıkarak ergenliğe doğru yol aldıkça yavaş yavaş soyut düşünmeye başlar ve bebeklik ve çocukluk yılları boyunca edindiği bilinçsiz duygu ve düşüncelerini süzgeçten geçirerek kendisine has yeni ve bilinçli duygular, düşünceler edinir. Zihninde sorgulamaların beraberinde getirdiği şüphelerin hâkim olduğu birey, bu dönemde dinî konular hakkında da birtakım şüpheler duyabilir ve bu sebeple bu dönemde inanç anlamında bir zayıflama yaşanabilir. Ancak ergenlik döneminin sonuna ulaştığında, genç insanın pek çok alanda olduğu gibi din hakkındaki düşünceleri de büyük oranda netleşir.²⁹

Bir diğer evre olan yetişkinlik döneminde ise birey, eş ve iş gibi meselelere yoğunlaşacağından dine zaman ayırmakta zorlanabilir. Eğer bu dönemde yalnızlık, kaygı ve depresyon gibi duygularla boğuşursa dinden uzaklaşabilir. Ve özellikle 40-50 yaşlarına ulaştığında orta yaş bunalımına düşebilir. Genel olarak erkeklerin bu evrede kadınlara nazaran dinî anlamda daha olumlu bir yol izledikleri ileri sürülmektedir. Son evre olan yaşlılık döneminde ise yaklaşmakta olan ölüm, birey üzerinde büyük bir korku yaratır. Bu korkudan uzaklaşmak isteyen yaşlı kimse ise rahatlamak için dine sığınabilir. Fakat elbette ki her bireyin dinî gelişim evresi birbirinin aynısı değildir.³⁰ İlişkisel kuramda ise bireyin tanrı tasavvuru üzerinde özellikle bebeklik yıllarının,

²⁵ Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 15.

²⁶ Aslıhan Atik, “Dini Gelişim Kuramlarına Din Eğitimi Bağlamında Genel Bir Bakış”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 728-743.

²⁷ Eyüp Şimşek, “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 207-220.

²⁸ İlhan Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başačkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 22-24.

²⁹ Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başačkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 25-27.

³⁰ Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başačkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 28-30.

kişiliğinin ve bireysel eğilimlerinin etkili olduğu savunulmaktadır.³¹ Freud'a göre tanrı figürü baba figürüyle ilişkilidir ve ödipal dönemle birlikte nihayete ererek değişmez bir hale bürünmektedir.³² O, bu konuyla ilgili görüşlerine Totem ve Tabu"³³ ve "Bir Yanılsamanın Geleceği"³⁴ kitaplarında yer vermiştir. Tanrı tasavvurunun yani "kutsal baba" figürünün "biyolojik baba" figürü üzerinden şekillendiğini düşünen Freud, bu görüşünü mitolojik bir hikâye ile temellendirmektedir.

Bu mite göre gücü ve dişileri elinde bulunduran Baba, oğulları tarafından hem korkulan hem de kıskanılan bir niteliktedir. Oğulların korku ve kıskançlığı bir gün birleşerek Baba'yı öldürmeleri ve etini yemeleri ile nihayetlenir. Baba gibi olmak isteyen oğullar artık onun gibi davranmakta ve böylece onun gücünden bir parça güç elde ettiklerine inanmaktadır. Fakat oğullar içlerinde Baba'ya karşı sadece korku ve kıskançlık değil, gizli bir sevgi ve hayranlık da taşımaktadır. Bu sebeple Baba'nın ölümü, oğulların Baba'yı giderek efsaneleştirmesine ve sonunda onu bir totem ve tapınma nesnesine dönüştürmesine yol açmıştır.³⁵ Tanrı'nın yüceltilmiş bir baba figüründen ibaret olduğunu düşünen Freud, insanın tanrıyı zor zamanlarda sığınabileceği bir üstün güç olarak tasavvur ettiği ve bu güce biyolojik babasının özelliklerini yansıttığını da ifade etmektedir.³⁶

Freud'un görüşlerini eksik bulan Klein ise konuyu Nesne İlişkileri ismini verdiği bir kuramla açıklamaya çalışmıştır. Ortaya attığı bu kurama göre dünyaya gelen çocuk, ilk olarak annesiyle ilişki ve iletişime geçtiğinden kendisine olan bakışında önce annesinin sonra da diğer yakınlarının tavır ve davranışlarının etkili olduğunu belirtmektedir. Diğer bütün ilişkilinde de kurduğu bu ilk ilişkinin etkisinde kalan birey, Tanrı'yla olan ilişkilini de bu taslak üzerinden şekillendirir.³⁷ Benzer şekilde Nesne İlişkileri Teorisi'nin tanrı tasavvuru konusundaki önemli isimlerinden birisi olan Rizzuto da bireylerin tanrı tasavvurlarının oluşumunda başta anne-baba, bakıcı olmak üzere ilk ilişkide bulunduğu kişilerin etkili olduğunu ve tanrı tasavvuruna söz konusu kişilerle olan ilişkililerin içselleştirilmiş nesne tasarımlarının temel teşkil ettiğini ileri sürmektedir.³⁸ Dolayısıyla bireyin edindiği tanrı tasavvuru, geçmiş ilişki tecrübelerinin etkisiyle şekillenmektedir.³⁹

Kirkpatrick, Bowlby'in ortaya koyduğu Bağlanma Kuramı, dinin inancın değişik yönlerini, bilhassa insanın Tanrı ile olan ilişki ve iletişimini anlamada önemli bir temel teşkil ettiğini ifade etmektedir.⁴⁰ Bu kurama göre dünyaya gelen çocuk, bağlanma dönemi olarak adlandırılan 0-2 yaş aralığında, ihtiyaçlarının yeterli ve zamanında karşılanıp karşılanmadığına bakarak bakım veren kişiye güvenli, güvensiz ya da kaygılı olarak bağlanır, başkalarıyla ve Tanrı ile kurduğu tüm ilişkilinde de annesiyle kurduğu bu bağı referans alır.⁴¹

Tüm bu kuramlardan da anlaşılacağı üzere tanrı, insan için sadece bir tapınma nesnesi değildir. O, insan için aynı zamanda diğer tüm varlıklardan ayrılan özel bir ilişki ve iletişim nesnesidir. Tanrı'yla insan arasında kurulan ilişkinin mahiyeti, insanın Tanrı'yı nasıl tasavvur edeceğini ve bu tasavvurun insanın psikolojisini nasıl etkileyeceğini de belirlemektedir. Nitekim Tanrı'nın

³¹ Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 15.

³² Çetin, "Erich Fromm'da Tanrı Tasavvuru", 80.

³³ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Kamuran şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 8.

³⁴ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kamuran şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 2.

³⁵ Freud, *Totem ve Tabu*, 8.

³⁶ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, 50-51; Freud, *Totem ve Tabu*, 222.

³⁷ Çetin, "Erich Fromm'da Tanrı Tasavvuru", 80.

³⁸ Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 194.

³⁹ Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 19.

⁴⁰ Lee A. Kirkpatrick, *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion* (New York: The Guildford Press, 2005), 52-62.

⁴¹ Çetin, "Erich Fromm'da Tanrı Tasavvuru", 81.

kendilerini sevdiğini, koruyup kolladığını düşünen bireyler kendilerini güvende hissettiklerinden karşılaştıkları zorluklara daha kolay göğüs germektedirler. Tanrı'nın sevgi ve merhametinden şüphe duyanlar ise içlerinde daima cezalandırılma korkusu taşıdıklarından zorluklarla karşılaştıklarında cezalandırıldıklarını düşünmekte ve Tanrı'ya karşı bir öfke hissetmektedir. Bu durum, Tanrı'dan bekledikleri yardımı göremediklerini düşünmelerine de sebebiyet vererek onları Tanrı'nın merhamet ve kudretini sorgulamaya götürmektedir.⁴²

Nitekim yapılan araştırmalar da bunu teyit etmektedir. Bu bağlamda Eldemir kanser hastası olan 40 kişi üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında katılımcılarının Tanrı algılarını incelemiş ve olumsuz Tanrı algısına sahip olan bireylerin depresyon, anksiyete, olumsuz benlik ve hostilete gibi durumlara meyilli olduklarını; buna karşın sevgi yönelimli bir Tanrı algısına sahip olan bireylerin ise bu tarz olumsuz durumlarla daha az karşılaştıklarını tespit etmiştir.⁴³ Erdal ve Efiltili ise çocuğu özel gereksinimli olan 195 anne üzerinde bir araştırma gerçekleştirmiş ve annelerin Tanrı algılarının umut düzeyleri ile pozitif bir ilişki içerisinde olduğunu gözlemlemiştir.⁴⁴ Erdoğan da 596 üniversite öğrencisi üzerinde yaptığı araştırmasında Tanrı algısı sevgi yönelimli olan bireylerin psikolojik açıdan daha dayanıklı olduklarını gözlemlemiştir.⁴⁵ Korkmaz ise 727 yetişkin üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında Tanrı'ya kaygılı bağlanan ve ölüm kaygısı yaşayan bireylerin psikolojik açıdan kendilerini daha kötü hissettiklerini, Tanrı'ya olumlu ve güvenli şekilde bağlanan bireylerinse daha iyi hissettiklerini tespit etmiştir.⁴⁶ Bu araştırma verileri de insan zihninde yer alan Tanrı tasavvurunun bireyin hem din ve Tanrı ile olan ilişkisini hem de psikolojik sağlığını derinden etkilediğini göstermektedir.

2. Araştırma ve Yöntem

2.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

İnsanın dini inanç ve değerleri, hayatında büyük öneme sahiptir ve tüm yaşantısı üzerinde etkilidir. Dolayısıyla insanın kendisi için bu denli önemli olan dini inanç ve değerlerden oluşan bir dini yapıyı terk etmesi ve bunun yerine başka bir dini benimsemesi de elbette kolay değildir. Buna rağmen dünya üzerinde her yıl binlerce insan mevcut dinini terk ederek bunlardan bir kısmı başka bazı dinlere ve inanç sistemlerine yönelebilmektedir.⁴⁷

Araştırmanın konusu, insanın kendisi için büyük önem arz eden dini inançlarını terk ederek başka dine yönelmesinde Tanrı tasavvurlarının etkisini incelemektir. Zira insan, Tanrı ile sağlıklı bir bağ kuramadığında aradaki ilişkiyi sonlandırarak sağlıklı ilişki kurabileceği bir başka Tanrı figürüne yönelebilmektedir. Bu anlamda daha önce din değiştirme ve din değiştirmeyi etkileyen psiko-sosyal faktörler üzerine yapılan araştırmalar olduğu⁴⁸ gibi Tanrı tasavvuru ve Tanrı tasavvurunun

⁴² Funda Eldemir, "Kanser Hastalarında Tanrı Algısının Psikolojik Sağlığa ve Baş Etme Tarzına Etkisine İlişkin Bir Araştırma", *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/2 (2022), 198-212.

⁴³ Eldemir, "Kanser Hastalarında Tanrı Algısının Psikolojik Sağlığa ve Baş Etme Tarzına Etkisine İlişkin Bir Araştırma", 198.

⁴⁴ Hamiyet Ece Erdal-Erkan Efiltili, "Özel Gereksinimli Çocuğa Sahip Annelerin Umutsuzluk Düzeyi Tanrı Algısı ve Çocuğunu Kabul-Ret Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2021), 199-223.

⁴⁵ Emine Erdoğan, "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Özel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örneklemi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 223-246.

⁴⁶ Nuran Korkmaz Erdoğan, "Tanrı'ya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 95-112.

⁴⁷ Jannik Lindner, "Religious Conversions Statistics: Market Report & Data", *Gitnux* (December 20, 2023).

⁴⁸ Bk. Süreyya Canbolat, *Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hıristiyan Olanlar Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Celal Çayır, *Türkiye'de Din Değiştirip Hıristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Etkenleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); Marc Galanter vd., "The 'Moonies': A Psychological Study of Conversion and Membership in a Contemporary Religious Sect", *American Psychiatric Association* 136/2 (1979), 165-170; Hayati Hökekleli-Celal Çayır, "Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 23-46; Kayıklık, "Dini İnkâr Bağlamında Turan Dursun", 1-14; Keishin Inaba, "Conversion to New Religious Movements: Reassessment of Lofland/Skonovd Conversion Motifs and Lofland/Stark

farklı değişkenlerle ilişkisini inceleyen çalışmalar da mevcuttur.⁴⁹ Bununla birlikte ilgili literatürde başlıbaşına Tanrı tasavvurlarının din değiştirme üzerindeki, Müslümanlıktan Hristiyanlığa geçişteki etkisini ele alan herhangi bir deneysel çalışmaya rastlanamamış olması, araştırmadan elde edilen bulguların, din psikolojisi ve din eğitimi alanındaki çalışmalara yön verici nitelikte olabileceğini ve ilgili literatüre katkı sağlayabileceğini düşündürmektedir. Böylece olumsuz bir Tanrı tasavvurundan dolayı din değiştiren kişilerin hangi hususlardan etkilendiği, daha önceki dinlerinde var olan olumsuz Tanrı figürünü yeni bir dinin ekseninde olumlu bir Tanrı olarak nasıl yeniden inşa ettikleri daha net anlaşılabilecektir. Dolayısıyla araştırmadan elde edilen bulgular, kişilere Tanrı ile olumlu bir ilişki içerisine girebilmelerinin koşullarına ve imkanlarına dair rehberlik edici bilgiler ve ipuçları barındırabilir.

2.2. Araştırmanın alışma Grubu ve Özellikleri

Araştırmanın alışma grubunu İslamiyet'i terk ederek Hristiyan olmaya karar veren Türkiye'deki farklı Protestan kiliselerine mensup olan 18 yaş ve üzerindeki 19 katılımcı oluşturmaktadır. Kartopu örnekleme yöntemi ile katılımcıların belirlendiği çalışmada, herhangi bir mezhebin mensupları hedef kitle olarak alınmamıştır. Bununla birlikte Protestanlıktaki yayılımcı tavır, Ortodoks ve Katoliklere kıyasla daha fazla esnek oluş, Protestanlara ulaşımı kolaylaştırmış ve tüm katılımcıların Protestanların arasından çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Conversion Process", *Research Center for Human Sciences* 11/2 (2004), 33-47; Emrah Kotori, *Bosna Hersek'te Din Değiştirme ve Dini Dönüşümde Psiko-Sosyal Etkenler (Tuzla Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019); A. J. Krailsheimer, *Conversion* (London: SCM Press, 1980); İli Rahimi, *Kosova'da Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Etkenleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Yapıcı, "Müslümanlıktan Hristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme"; Y. Sinan Zavalı, "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyal Kodları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 185-200; Duane Alexander Miller, "The Secret World of God: Aesthetics, Relationships, and the Conversion of 'Frances' from Shi'a Islam to Christianity", *Global Missiology* 9/3 (2012), 1-14.

⁴⁹ Bk. Zeynep Alelik, *Yaşlılık Döneminde Tanrı Tasavvuru ve Benlik Saygısı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); M. Kemal Atik, "Kur'an'a Göre Tanrı Tasavvuru", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2006), 1-27; Peter Benson-Bernard Spilka, "God Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control", *Journal for the Scientific Study of Religion* 12/3 (1973), 297-310; Büşra Dalfidan, *Tanrı Tasavvuru ve Mutluluk İlişkisi*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Evkuran, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", 45-62; Özlem Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Derya Gülfil, "Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-sosyal Açıdan Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 1289-1312; Melike Oktay, *Üniversite Gençliğinde Tanrı Tasavvurları İle Kişilik Özellikleri İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Mustafa Öcal, "Okulöncesi ve İlköğretim ağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 59-80; Hasan Peker, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımlı Üzerine", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 13-42; Seyhan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", 65-97; Eileen C. Eppig, *God-Image and Self-Image in Conversion Testimonies of Ex-Slave Women* (Washington, D. C.: The Catholic University of America, Doktora Tezi, 2000); Song Joon Jang vd., "Images of God, Religious Involvement, and Prison Misconduct among Inmates", *Policy, Practice and Research* 3/4 (2018), 1-21; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrı'ya Tasavvur Etmek* (İstanbul: amlıca Yayınları, 2011).

2.2.1. Araştırmada Yer Alan Katılımcıların Genel Özellikleri

Tablo 1. Katılımcıların Genel Özellikleri

| Katılımcılar | Cinsiyet | Yaş | Medeni Durum | Eğitim Düzeyi |
|--------------|----------|-----|--------------|------------------|
| K1 | Erkek | 52 | Evli | Lisans Öğrencisi |
| K2 | Erkek | 33 | Bekar | Lisans Terk |
| K3 | Erkek | 36 | Evli | YL Mezunu |
| K4 | Erkek | 47 | Boşanmış | YL Mezunu |
| K5 | Erkek | 23 | Bekar | Lisans Öğrencisi |
| K6 | Kadın | 29 | Evli | YL Terk |
| K7 | Erkek | 30 | Evli | YL Öğrencisi |
| K8 | Kadın | 49 | Evli | Lise Mezunu |
| K9 | Erkek | 49 | Evli | Lisans Mezunu |
| K10 | Kadın | 28 | Evli | Lisans Mezunu |
| K11 | Erkek | 37 | Evli | Ortaokul Mezunu |
| K12 | Erkek | 32 | Evli | Lise Mezunu |
| K13 | Kadın | 23 | Bekar | Lisans Öğrencisi |
| K14 | Kadın | 50 | Evli | Lise Mezunu |
| K15 | Kadın | 19 | Bekar | Lisans Öğrencisi |
| K16 | Erkek | 30 | Evli | Lisans Mezunu |
| K17 | Kadın | 21 | Bekar | Lisans Öğrencisi |
| K18 | Erkek | 37 | Evli | YL Öğrencisi |
| K19 | Erkek | 56 | Boşanmış | Lisans Mezunu |

Tablo 1'den anlaşılacağı üzere katılımcıların 12'si erkek, 7'si ise kadın olan bu çalışmada en küçük katılımcı 19, en büyük katılımcı ise 56 yaşındadır. Medeni durumlarına göre 12'si evli, 5'i bekar, 2'si boşanmıştır. Eğitim düzeyleri açısından ise 1'i ortaokul, 3'ü lise, 4'ü lisans, 2'si de yüksek lisans mezunudur. 5'i lisans, 2'si yüksek lisans öğrencisi olup 1'i lisansı, 1'i de yüksek lisansı terk etmiştir.

2.2.2. Araştırmada Yer Alan Katılımcıların Dinî Özellikleri

Tablo 2. Katılımcıların Din ile ilgili Genel Özellikleri

| Katılımcılar | Ailesinin Mezhebi | Din Değişirme Yaşı | Hristiyanlıktaki Süre |
|--------------|-------------------|--------------------|-----------------------|
| K1 | Sünnî | 42 | 10 yıl |
| K2 | Sünnî | 27 | 6 yıl |
| K3 | Sünnî | 16-17 | 20 yıl |
| K4 | Sünnî | 40 | 7 yıl |
| K5 | Sünnî | 17 | 6-7 yıl |
| K6 | Sünnî | 19 | 10 yıl |
| K7 | Alevî | 18-19 | 11-12 yıl |
| K8 | Alevî | 30 | 19 yıl |
| K9 | Sünnî | 24 | 25 yıl |
| K10 | Alevî | 24 | 5-6 yıl |
| K11 | Sünnî | 31 | 6 yıl |
| K12 | Sünnî | 28 | 3-4 yıl |
| K13 | Sünnî | 20-21 | 3 yıl |
| K14 | Sünnî | 29 | 21 yıl |
| K15 | Nusayrî | 14 | 6 yıl |
| K16 | Sünnî | 16 | 15 yıl |
| K17 | Sünnî | 18 | 3 yıl |
| K18 | Sünnî | 23 | 14 yıl |
| K19 | Sünnî | 33 | 23 yıl |

Tablo 2'de görüldüğü üzere mezhep açısından katılımcılardan büyük bir kısmı (15 kişi) Sünnî, 3 kişi Alevî, 1 kişi ise Nusayrî olduğunu ifade etmiştir. Araştırmada 3 katılımcı, 3-4 yıldır, 6 katılımcı 6-7 yıldır, 7 katılımcı 10-20 yıldır ve 4 katılımcı ise 20-25 yıldır Hristiyan olduklarını belirtmişlerdir. Din değiştirme yaşlarına bakıldığında, en erken 14 yaşında, en geç ise 42 yaşında iken din değiştirdikleri görülmektedir.

2.3. Araştırmanın Yöntemi, Verilerin Toplanması ve Analizi

Müslümanlıktan Hristiyanlığa geçişte Tanrı tasavvurlarının din değiştirmeye olan etkisinin incelendiği bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Nicel araştırmalar, ele alınan konuyu sayısal verilere dökmeyi sağlarken nitel araştırmalar ise bireylerin duygu ve düşünce dünyasını daha yakından ve derinlemesine incelemeyi mümkün hale getirmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla araştırmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması tercih edilmiştir. Durum çalışması ile bir bireyin, kurumun, sürecin veya olayın bütüncül bir şekilde incelenmesi söz konusu olabilmektedir.⁵¹

Bu bağlamda din değiştirerek İslamiyet'ten Hristiyanlığa geçiş yapan 18 yaş ve üzeri 19 erkek ve kadın katılımcı üzerinde gerçekleştirilen çalışmada, din değiştiren bireylerin eski ve yeni tanrı tasavvurlarına dair bilgiler, yarı yapılandırılmış mülâkat tekniğiyle toplanılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla öncelikle Karaca ve Hacıkeleşoğlu'nun Allah Tahayyülleri Ölçeği'nden ve Güler'in Tanrı Algısı Ölçeği'nden esinlenerek katılımcıların din ve tanrı tasavvurlarını tespit etmeyi kolaylaştıracak açık uçlu sorular hazırlanmıştır.⁵² Hazırlanan açık uçlu sorularla kişilerin dini bilgi seviyeleri değil, duygu, düşünce ve tasavvurlarının ölçülmesi hedeflenmiştir. Görüşme/mülâkat tekniğinin alt dallarından biri olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinde araştırmacı, katılımcılara yönelteceği soruların bir kısmını önceden açık uçlu olacak şekilde hazırlayıp ayrıca görüşme esnasında katılımcılara bu soru kalıplarına bağlı kalmaksızın bazı sorular yöneltebilmektedir. Dolayısıyla araştırmacı görüşme esnasında katılımcıların verdiği cevaplar üzerinden ürettiği yeni soruları da katılımcılara yöneltebilmektedir. Böylece katılımcılardan duygu ve düşüncelerini betimleyen yanıtlar almayı hedef edinmektedir.⁵³ Bu bağlamda araştırmacı, mülâkat esnasında önceden belirlenen temalara göre hazırlanan açık uçlu soru kalıplarına tamamen bağlı kalmadan kapalı kalan hususların açıklığa kavuşturulmasında hem katılımcıların ilave etmek istediği ayrıntılardan hem de kullandıkları çarpıcı ifadelerden hareketle konuyla ilişkili yeni sorular üretmiştir. Böylece sadece katılımcılardan cevap almakla yetinilmemiş ayrıca onların verdiği cevaplarla ne kastettikleri de derinlemesine anlaşılmaya ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında araştırmada kullanılan diğer bir veri toplama tekniği ise katılımcı gözlem tekniğidir. Araştırmacının konu hakkında bilgi sahibi olduğu ve katılımcıları bu bilgi çerçevesinde gözlemlediği katılımcı gözlem tekniğinde, hem grubun özellikleri hem de grup içerisindeki bireylerin birbirleriyle olan iletişimleri gözlemlenerek not, ses ya da görüntü kaydı alınabilmektedir.⁵⁴ Katılımcı gözlem tekniğinde araştırmacının grubu incelemek amacıyla gruba dahil olması ve grubun kendisine has özelliklerini analiz etmeye çalışması esas olduğu için⁵⁵ bu bağlamda kilise önderlerinin izniyle Pazar âyinlerine katılım sağlanmış ve bireylerin ibadet esnasındaki tutum ve davranışları gözlemlenmeye çalışılmıştır. Âyinler esnasında yapılan gözlemlerden elde edilen veriler araştırmacı tarafından not edilerek kayıt altına alınmış ve Müslümanlıktan Hristiyanlığa geçiş yapan kişilerin Tanrı tasavvurlarını, Tanrı ile ilişkilerini anlamakta ve yorumlamakta bu veriler göz önünde bulundurularak onlardan da faydalanılmıştır.

⁵⁰ Jale Balaban Salı, "Verilerin Toplanması", *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 136-142.

⁵¹ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), 77.

⁵² Faruk Karaca-Hızır Hacıkeleşoğlu, "Allah Tahayyülleri Ölçeği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/54 (2020), 67-83; Özlem Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 123-133.

⁵³ Temmuz Gönc Şavran, "Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri", *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, ed. Temmuz Gönc Şavran (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 86.

⁵⁴ Balaban Salı, "Verilerin Toplanması", 149-151.

⁵⁵ Gönc Şavran, "Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri", 90.

Katılımcıların içinde buldukları geleneğin de etkisiyle Tanrıyı hem “Tanrı” hem de “Allah” olarak isimlendirdikleri görülmüş ancak eski-yeni din/Tanrı ayrımı yapabilmek adına sorularımızda İslamiyet’in tanrısı için “Allah”, Hristiyanlığın tanrısı için ise “Tanrı” kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Veri toplama öncesinde alınan etik kurul izinlerinden sonra Türkiye’nin farklı şehirlerinde bulunan pastörlere “kutsalkitap.org” sitesi üzerinden ulaşılmış ve din değiştirerek İslamiyet’ten Hristiyanlığa geçiş yapan kişiler, mail yoluyla araştırmaya davet edilmiştir.

Davet mailine olumlu olarak dönüş yapan ve araştırmada yer almak istediğini belirten pastörlerle iletişime geçilerek görüşme için gün ve tarih belirlenmiştir. Ayrıca pastörlerden, kiliselerine üye olan ve din değiştirmiş olan diğer bireyleri de araştırmadan haberdar etmeleri istenmiş ve böylece pastörler dışında din değiştiren bireylere de ulaşım sağlanmıştır. Ocak -Ekim 2022 tarihleri arasında yürütülen mülakat süreci, hem katılımcıların farklı şehirlerde ikamet etmelerinden hem de pandemiden dolayı online olarak gerçekleştirilmiştir. Araştırma verilerinin toplanması esnasında her bir katılımcı görüşme öncesinde çalışma hakkında bilgilendirilmiştir. Akabinde ÇOMÜ LEE Bilimsel Araştırma Etik Kurulu’nun 20.01.2022 tarih ve 02/47 sayılı kararı ile etik kurul izinleri alınmış olan araştırmaya katılmada gönüllülük ilkesinin esas olduğu ifade edilerek gönüllü katılımcılardan mülakat sorularına verecekleri cevapların ses kaydı yöntemiyle muhafaza edilmesi konusunda izin talep edilmiştir. Kayıt altına alınan bu veriler mülakatların tamamlanmasının ardından yazıya geçirilerek içerik analizine tâbi tutulup incelenmiş ve belirlenen temalar ve kodlar tablolar halinde görselleştirilmiştir. Yapılan çalışmanın güvenilirliğini ortaya koymak için bulgular kısmında katılımcıların mülakat sorularına verdikleri cevaplardan zaman zaman kesitler sunulmuştur. Ayrıca kodlama güvenilirliği yönteminden de yararlanılmıştır. Araştırmada toplanan veriler dört ay arayla iki kez içerik analizine tabi tutulmuş ve elde edilen bulguların %90 birbiriyle uyumluluk gösterdiği tespit edilmiştir. Diğer araştırmalarda olduğu gibi bu araştırmada da bazı sınırlılıklar mevcuttur. Buna göre yapılan çalışma online olarak gerçekleştirilen mülakat sonucunda 19 gönüllü katılımcıdan elde edilen verilerle, araştırmanın yapıldığı zaman dilimiyle ve mülakatta yer alan sorulara verilen cevaplarla sınırlıdır.

3. Bulgular, Yorum ve Tartışma

3.1. Eski ve Yeni Dinlerindeki Tanrı Tasavvurları

İslamiyet’ten Hristiyanlığa geçen katılımcıların tanrı tasavvurlarını tespit edebilmek amacıyla ilk olarak “Din değiştirmeden önce Allah’ı düşünmenin katılımcılara hangi duyguları hissettirdiği, nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları” anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tablo 3. Din Değiştirmeden Önce Allah Tasavvurları

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|---|---|-------------------------------------|
| Cezalandıran | 6 | K1, K2, K11, K12, K13, K15 |
| Korku veren | 8 | K2, K3, K5, K11, K13, K14, K15, K16 |
| Kendisinden utanılan | 1 | K3 |
| Küçümseyen/layık olunamayan | 1 | K6 |
| Karşısında günahkâr hissedilen | 1 | K13 |
| İlişki kurulamayan/uzak | 4 | K1, K7, K15, K16 |
| Varla yok arası olan | 2 | K8, K10 |
| Çetele tutan | 1 | K7 |
| Mecburen sığınılan | 2 | K3, K16 |
| Saygı duyulan | 3 | K5, K14, K16 |
| Kötülüğün kaynağı olan | 1 | K12 |
| Sevgi, huzur, mutluluk veya heyecan veren | 6 | K4, K9, K14, K16, K17, K19 |
| Güvenli bir sığınak olan | 2 | K17, K18 |

Tablo 3'te görüleceği üzere din değiştirmeden önceki süreçte 6 katılımcı “cezalandıran”;8 katılımcı “korku veren”; 4 katılımcı “ilişki kurulamayan”; 2 katılımcı “varla yok arasında olan”; 2 katılımcı “kendisine mecburen sığınılan”; 3 katılımcı “saygı duyulan”; 6 katılımcı “sevgi, huzur, mutluluk ya da heyecan veren”; 2 katılımcı ise “güvenli bir sığınak” olarak Tanrı'yı tasavvur ettiğini dile getirmiştir.

Katılımcıların Tanrı'yı tanımlama ifadelerine daha genel bir açıdan bakıldığında ise yarısına yakınının (9 kişi) olumsuz; 5 kişinin olumlu; 3 kişinin ise hem olumlu hem de olumsuz tanımlamalarda buldukları tespit edilmiştir. Bunların dışında kalan 2 kişi ise o dönem Allah'ın kendisi için “varla yok arasında” olduğunu söylemektedir.

Eski Tanrı tasavvurunun olumsuz olduğunu söyleyebileceğimiz K15 o dönem hissettiklerini şu sözleriyle dile getirmektedir: “Bana daha çok korku hissettiriyordu. O'nunla konuşmak istiyordum ama sanki bu yanlıştı. Belki Kur'an kursunda duyduklarım ya da anlamadığım sureleri okumam buna sebep olmuştur. Ama böyle bir korku her zaman vardı. O korkuyu istemiyordum ve kovmak istiyordum. Yine de bir korku ve çekingenlik vardı. Müslümanken Allah'ı elinde kırbaç olan biri olarak düşünüyordum...”

Bu sözleriyle uzak ve korkutucu bir Tanrı tasavvur ettiğinden bahseden K15 buna Kur'an kursunda duyduklarının ya da Kur'an'ı anlamadan okumasının sebep olabileceğini ifade etmektedir. Bir diğer katılımcı olan K1 ise: “Çocukluktan beri 'Allah çarpar' şeklinde işittiğim bazı söylemler vardı. Elbette bir yargı sahibi var ama bana kalırsa eğitim verirken bu noktada yanlış bir yöntem uyguluyoruz. Günahkâr olduğumu, sırat köprüsünden geçemeyeceğimi, Allah'ın beni cezalandıracağını ve benim Cennet'e gitmemin imkânsız olduğunu düşünüyordum. Sonuçta her insanın nihai hedefi Cennet'e gitmektir. Ama ben 'Allah beni bağışlamadığı sürece bunu kendi başıma başaramayacağım' diye düşünüyordum. Bunun yanı sıra yaratıcıyı aradığım dönemde O'nun benim için ne ifade ettiğini ve bendeki konumunun neresi olduğunu da düşünmeye başlamıştım. Ardından da O'nunla doğru düzgün bir ilişkim olmadığını ve O'nun bende bir yeri bulunmadığını anladım.” demek suretiyle Allah ile ilgili sosyal çevreden işittiği olumsuz sözlerin zihninde yer alan Allah tasavvuruna nasıl yansıldığını açıklamaktadır. Görüldüğü üzere hem sosyal çevresindeki bireylerden işittiği “Allah yakar” türündeki olumsuz sözler hem de ceza ağırlıklı olarak çizilen ahiret tablosu K1'i affedilemez olduğuna ikna etmiştir. Bu da onu Allah'la kurduğu ilişki ve iletişimi sorgulamaya götürmüş, sonunda Allah'ın kendisinde bir yeri olmadığı düşünçesine ulaştırmıştır. K11: “Allah bize; kızan, cezalandıran ve korkulması gereken bir şey olarak öğretildi. Hiçbir zaman Allah sevgisi diye bir şey öğretilmedi.” sözleriyle K16 da: “O, zor zamanlarda son seçenek olarak başvurabileceğimiz bir güçtü. Bana korku ve saygı hissettiriyordu. İbadet ederken böyle hissederdim. O zamanlar çok sıcak, çok samimi bir ilişkim yoktu. Ama bir Tanrı arayışım da yoktu. Çünkü bize sunulan, öğretilen buydu. Kısaca korku, saygı ve bazen de samimiyet duygusuydu. Cuma namazı kılmak ya da Yasin kitaplarını okumak gibi ibadetleri yaparken de huzur hissettiriyordu.” ifadesiyle K1'i teyit etmektedir.

Elbette ki bireylerin zihinlerinde yer alan olumsuz tasavvurların tek sorumlusu sosyal çevreden işitilen olumsuz sözler değildir. Bu tasavvur üzerinde aileyle kurulan ilişkiler, bireylerin geçmiş tecrübeleri gibi faktörler de etkin bir rol oynamaktadır. Nitekim aile baskısı sebebiyle “mecburen” dünyaya getirildiğini söyleyen ve bu sebeple annesinin 6 yıl boyunca ağır bir depresyon yaşadığını belirten K6 Allah'la ilgili olan duygularını şu sözleriyle ifade etmektedir: “Bir keresinde camideki ablalarla birlikte bir tiyatro oyunu sergilemiştik. Tam olarak hatırlamıyorum ama ben o oyunda Allah'ı ya da Hz. Muhammed'i canlandırmıştım. Hiç kimse

O'nun suretinin görülmesini uygun bulmadığı için ben o oyunda arka planda kalmış ve sadece seslendirme yapmışım. Diğer bütün oyunculara sahnede oynamıştı. Bu benim için çok ilginç ve hoş olmayan bir deneyimdi. Çünkü (hiç) kimse O'nu görmeye ve tiyatrodan canlandırmaya layık değildi. O zaman 'Neden Allah'ı görmeye layık değilim?', 'İnsanlar neden Allah'ı görmüyorlar?' gibi şeyler düşünmüştüm. Küçüktüm ama Allah'la özdeşleştirdiğim düşünce buydu. Beni etkileyen bir diğer şey de camideki hocanın 'Kadınlar erkeklerden daha aşağıda, Kur'an'da da böyle yazıyor, kadınlar hayatları boyunca erkeklere itaat etmelidir' şeklindeki öğretileriydi. Hoca, camide ısrarla bunu söylemişti. Bir defasında da 'Bütün âlem Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır' diye bir âyet okumuştum ve 'Ben nasıl olur da bir insanın yüzü suyu hürmetine yaratılabilirim?' diye düşünmüştüm. Bu beni çok rahatsız etmişti. Bu benim için kabul edilemez bir şeydi."

Anne-babası tarafından istenmediğini, görmezden gelindiğini, yok sayıldığını ve "mecburen" dünyaya getirildiğini düşünen biri için sahnenin arka planında kalmak, hiç kimsenin canlandırmaya layık olmadığı bir Tanrı'ya ya da peygambere inanmak, cinsiyeti yüzünden alt kademe sayılmak ve bir insanın yüzü suyu hürmetine yaratıldığına inanmak oldukça zor görünmektedir.

Katılımcının âyet sandığı fakat aslında bir hadis rivayeti olan "yüzü suyu hürmetine" ifadesinin kaynağının sahih olup olmaması başka araştırmaların konusudur. Fakat Din Psikolojisi açısından bu cümlelerden çıkarabileceğimiz sonuç "algıda seçicilik" ile dine bakış arasında da önemli bir ilişki bulunduğu. İstenmeyen çocuk olduğuna inanan bir bireye başka birinin yüzü suyu hürmetine yaratıldığına söylenmesi tabiri caizse yaraya tuz basmak gibidir. Dolayısıyla hadis rivayetinde geçen ifade sıradan birini rahatsız etmese bile bu katılımcı için olumsuz bir anlam çıkarımına sebep olmuştur.

Din değiştiren 33 bireyin otobiyografisi üzerinden araştırma yürüten Yapıcı⁵⁶ da katılımcılarının İslam'a yönelik eleştirilerini incelemiş ve katılımcılarından %24,24'ünün "cezalandırıcı" bir Tanrıdan bahsettiğini tespit etmiştir. İslamiyet'ten Hristiyanlığa geçişleri araştıran bir diğer araştırmacı olan Canbolat⁵⁷ ise katılımcılarına "İslam'da Allah'ın rahmeti azabını geçmektedir" düşüncesine katılıp katılmadıkları sorusunu yöneltmiş ve katılımcılarının %22'sinden "katılıyorum", %56,1'inden "katılmıyorum", %7,3'ünden ise "kararsızım" cevabını almıştır. Ardından katılımcılarına "İslam'da Allah affedici ve bağışlayıcıdır" düşüncesine katılıp katılmadıklarını da soran Canbolat, bu sorusuna katılımcıların %26,8'inin "katılıyorum", %46,3'nün "katılmıyorum", %14,62'sinin de "kararsızım" şeklinde cevap verdiğini tespit etmiştir.

Canbolat katılımcılarına İslam'daki Allah tasavvuru hakkında ne düşündükleri sorusuna da yöneltmiş ve %14,6'sından "kendisine itaat etmeyenleri cezalandıran", %31,7'sinden "azabı rahmetinden çok olan", %4,9'undan "kendisine itaat etmeyenleri cezalandıran ve azabı rahmetinden çok olan", %9,8'inden "rahmeti azabını geçen", %17,1'inden "rahmetini ve azabını gerektiği yerde gösteren", %2,4'ünden ise "Kur'an'daki Allah net değil" cevabını almıştır.⁵⁸ Netice itibarıyla Canbolat'ın katılımcılarından yaklaşık yarısının (%54,1'inin) Allah'ı "cezalandırıcı"

⁵⁶ Yapıcı, "Müslümanlıktan Hristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme", 228.

⁵⁷ Canbolat, *Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hristiyan Olanlar Örneği*, 103.

⁵⁸ Canbolat, *Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hristiyan Olanlar Örneği*, 80-81.

bir tanrı olarak tasavvur ettiği yönündeki bulgusunun, bizim araştırmamızdan elde edilen verilerle benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Bireylerin din değiştirdikten sonraki tanrı tasavvurlarını belirleyebilmek amacıyla ise “Din değiştirdikten sonra Tanrı’yı düşünmenin katılımcılara hangi duyguları hissettirdiği, Tanrı’yı nasıl tasavvur ettikleri” anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tablo 4. Din Değiştirdikten Sonra Tanrı Tasavvurları

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|----|---|
| Kutsal | 2 | K4, K16 |
| Mükemmel | 1 | K19 |
| Sonsuz | 2 | K8, K9 |
| Duruğu Değişmeyen/Karakteri olan | 2 | K7, K16 |
| Seven | 9 | K1, K2, K3, K4, K7, K9, K11, K16, K17 |
| Sevinç, coşku, mutluluk, esenlik, huzur, heyecan veren | 14 | K1, K2, K3, K4, K5, K8, K9, K10, K12, K13, K14, K15, K17, K18 |
| Umut ve güven veren | 7 | K3, K4, K6, K8, K9, K14, K17 |
| Merhametli | 5 | K1, K2, K3, K13, K17 |
| Fedakâr | 3 | K1, K9, K17 |
| Adaletli | 2 | K1, K16 |
| Olumlu İlişki ve İletişim kurulan | 10 | K1, K2, K4, K5, K8, K9, K10, K15, K16, K18 |
| İnsanı değiştiren/dönüştüren ve ona müdahale eden | 4 | K8, K9, K10, K16 |
| Kızan/Kızılan | 2 | K6, K16 |

Tablo 4’te görüleceği üzere yeni dinlerinde tasavvur ettikleri tanrıyı tarif ederken katılımcılardan yarısına yakını (9 katılımcı) “seven”; büyük çoğunluğu (14 katılımcı) “sevinç, coşku, mutluluk, esenlik, huzur ya da heyecan hissettiren”; 7 katılımcı “umut ve güven veren”; 5 katılımcı “merhamet eden”; yaklaşık yarısı (10 katılımcı) “kendisiyle olumlu ilişki ve iletişim kurulan”; 4 katılımcı “insanı değiştiren/dönüştüren ve ona müdahale eden”; 2 katılımcı ise “kızan ya da kızılan” ifadesini kullanmıştır.

Bu nitelgeler arasında sadece “kızan ya da kızılan” şeklindeki ifadenin olumsuz bir nitelik taşıdığı düşünülebilir. Fakat “kızan/gazabı olan” nitelemesinde bulunan K16: “şimdi inandığım Tanrı sevgi üzerine kurulu ama O’nun gazabı, kutsallığı ve adaleti de var. Sadece sevgi üzerine kuruludur ya da O’ndaki en baskın şey sevgidir de diyemem.” diyerek bu kızgınlığın adaleti sağladığına vurgu yaparken; “kızılan” nitelemesinde bulunan K6 ise: “Genel anlamda Tanrı bana güven veriyor ve ayaklarımı yere sağlam basmamı sağlıyor. Bazen beni çok kızdırıyor çünkü sorularıma anında cevap vermeyebiliyor. Bu çok gıcık bir huy. Ama sanırım ben de biraz kızmaya meyilli biriyim.” diyerek kendi fevri mizacını eleştirmektedir. Cevaplardan da anlaşılacağı üzere katılımcılar “kızan ya da kızılan” nitelemesini olumsuz olarak görmemektedir.

Katılımcıların cevapları arasında %73,68’lik oranla en çok “sevinç, coşku, mutluluk, esenlik, huzur ya da heyecan hissettiren” nitelemesinin bulunduğu görünmektedir. Bu nitelirmede bulunan katılımcılardan biri olan K10: “Tanrı’yı düşünmek bana mutluluk ve sevinç hissettiriyor. Tanrı’nın benimle olduğunu biliyorum. Evet, O’nu düşünmek de çok güzel ama daha da önemlisi O, zaten benimle. O şu an aslında karşımda, yanımda, içimde. Yani benimle. O, konuşmalarıma da yön veren bir güç aslında.” derken bir diğerisi olan K18 ise: “O’nu düşünmek bana, tamamen kendimi O’na ait hissettiriyor. Biz Hristiyanlar Tanrı’nın bir egemenliği olduğuna inanıyoruz. Ben O’nu düşündüğüm zaman mutlu oluyorum ve o egemenliğin, o büyük ailenin bir parçası olduğumu hissediyorum.” demektedir.

Katılımcıların sevinç ve mutluluk gibi pozitif duygulardan sonra en çok zikrettikleri özelliklerin sırasıyla “kendisiyle olumlu ilişki ve iletişim kurulabilen”; “seven”; “umut ve güven veren” ve

“merhamet eden” olması da dikkat çekicidir. Sonuç olarak 19 katılımcıdan tamamının bu soru karşısında olumlu bir tanrı tasavvurundan bahsettiği söylenebilir.

Dolayısıyla Müslümanlıktan Hristiyanlığa geçiş yapan kişilerden elde edilen verilerden katılımcıların din değiştirmeden önce daha çok “ceza veren”, “korkutan” ve “samimiyet kurulamayan” bir Allah tasavvur ettikleri, din değiştirdikten sonra ise “sevinç ve coşku gibi duygular hissettiren”, “ilişki ve iletişim kurulabilen”, “seven”, “merhamet eden” “umut ve güven veren” bir Tanrı tasavvur etmeye başladıkları aşikardır.

3.2. Eski ve Yeni Dinlerindeki Tanrı Tasavvurlarının Karşılaştırılması

Katılımcıların din değiştirmeden önce ve din değiştirdikten sonra Tanrı tasavvurları arasındaki farkı daha bariz bir şekilde görmek için “Allah ile Tanrı arasındaki farkların neler olduğu” ve “Din değiştirmeye birlikte ilahi varlığı tasavvur edişlerinde ne gibi değişikliklerin olduğu” anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tablo 5. Eski-Yeni Dinlerindeki Tanrı Tasavvurlarının Karşılaştırılması

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|----|---|
| Allah uzak, iletişim kurulamayan, Tanrı yakın, iletişim kurulan | 14 | K1, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K11, K14, K15, K16, K17, K18, K19 |
| Allah cezalandırıcı/korkutucu, Tanrı seven/affeden | 12 | K1, K2, K3, K7, K8, K10, K12, K13, K14, K15, K17, K19 |
| Allah mekanik/hayata müdahalesiz, Tanrı dinamik/müdahaleci | 1 | K16 |
| Allah sevdiği hissedilmeyen, Tanrı sevdiği hissedilen | 4 | K6, K14, K15, K18 |
| Allah'ta her şey kişinin eylemleriyle alakalı, Tanrı'da tam tersi | 1 | K14 |
| Allah utanç hissettiren, Tanrı utandırılmama hissettiren | 1 | K3 |
| Allah'a kızgın olma, Tanrı'ya minnettar olma | 1 | K7 |
| Allah işitmeyen, Tanrı her şeyi işiten | 1 | K6 |
| Allah kendisi adına savaşılmasını ve çok eşlilik gibi şeyleri onaylayan, Tanrı onaylamayan | 1 | K10 |

Tablo 5'te görüleceği üzere katılımcılardan büyük bir kısmı (14 katılımcı) “Allah'ın bende bir konumu yoktu/uzaktı ve O'nunla iletişimim yoktu, Tanrı'yla bir ilişkim, iletişimim ve yakınlığım var”; yarısından fazlası (12 katılımcı) “Allah'ta ceza/korku hakimdi, Tanrı'da ise sevgi/affedicilik hakim” şeklinde Allah ile Tanrı arasındaki farkı dile getirmişlerdir. Diğer taraftan 4 katılımcı “Allah'ın beni sevdiğini hissetmiyordum, Tanrı'nın sevdiğini hissediyorum”; 1'er katılımcı “Allah utanç hissettiriyordu, Tanrı ise utandırılmamak”; “Allah'a kızgındım, Tanrı'ya minnettarım”; “Allah düşüncelerimi duyamaz diye düşünüyordum, Tanrı ise her şeyi duyabilecek kadar egemen”; “Allah kendisi adına savaşılması ve çok eşlilik gibi şeyleri onaylıyordu Tanrı ise onaylamıyor” şeklinde ilgili soruya cevap vermişlerdir.

Yönelttiğimiz sorulardan elde edilen cevaplar, katılımcıların zihinlerinde önemli bir tanrı tasavvuru değişiminin yaşandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Nitekim bu katılımcılardan biri olan K9, yaşadığı değişimi: “Allah'ın atar damarımdan daha yakın olduğu söylene de O, uzak bir tanrıydı. O'na sesimizi duyurmaya ve O'nu hoşnut etmeye çalışıyorduk. İyi şeyler yapmaya çalışıyorduk çünkü basamakları çıkmak ve O'na yaklaşmak için bir mücadele gerekiyordu. Bir arkadaş bana ‘Siz Tanrı'yı o kadar küçümsüyorsunuz ki sizinle oturup akşam yemeği yediğine inanıyorsunuz’ demişti. ‘Evet’ dedim, ‘Tanrı bizimle oturup akşam yemeği yer, o kadar yakınız.’ Sadece yemekte değil, her an benimle. O kadar yakın hissediyorum. Yanımda bir arkadaşım varmış gibi hissediyorum. O kadar hoş bir durum yani.” şeklindeki sözleriyle dile getirmektedir.

Nijerya örneği üzerinden 46'sı (70,8) İslamiyet'ten Hristiyanlığa, 19'u (%29,2) ise Hristiyanlıktan İslam'a geçen 65 kişinin din değiştirme sürecini araştıran Oshun da katılımcılarına yeni bir dine geçme aşamasında kendilerine çekici gelen unsurların neler olduğu sorusunu yöneltmiştir. Bu sorusuna karşılık İslamiyet'ten Hristiyanlığa geçen bireylerden "huzur ve sevgi dini" (%21,5), "basit ve açıklık" (%18,5), "İncil'in Arapça olmaması" (%16,9), "özgürlükçü" (%9,2), "kilisede söylenen ilahiler" (%7,7), "modern ve ilerlemeci" (%7,7), "kolaylık dini" (%6,2), "özel ilişki" (%6,2) cevaplarını almıştır. Aynı soruyu Hristiyanlıktan İslamiyet'e geçen katılımcılarına da yönelten Oshun, "tesettür" (%10,8), "davet şekli" (%9,2), "kardeşlik" (%9,2), "ahlak" (%7,7), "Allah ile aracısız ilişki" (%4,6), "ibadetler" (%4,6), "huzur verici" (%3,1), "zorlamayan tavır" (%3,1) cevaplarına ulaşmıştır.⁵⁹ Onun elde ettiği cevaplardan yola çıkarak da sevgi ve huzur hissi, anadile verilen önem, insanlarla ve Allah ile kurulan ilişki gibi faktörlerin dine ve Tanrı'ya olan bakış açısı üzerinde belirleyici olduğu söylenebilir. Bununla birlikte din eğitiminde anadile önem verilmesi, Tanrı ile kurulan ilişkiyi içselleştirmeyi kolaylaştırmasının yanı sıra milliyetçi duyguları da okşamaktadır. Bu da özellikle bulunduğu bölgede azınlık konumunda olan kitlelerin o dine karşı sempati beslemesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu unsur, azınlık olduğu için kendisini bulunduğu topluma ait hissetmekte zorlanan bireyleri başka bir dine geçme konusunda daha kolay ikna edebilmektedir. Nitekim Güney Koreli misyonerler üzerinde araştırma yürüten Özbey de misyonerlerin Türkiye'deki çalışmalarını özellikle Kürt ailelerin daha yoğun bulunduğu güney ve doğu bölgelerinde yürüttüklerini dile getirmektedir.⁶⁰

Çayır da katılımcılarının din değiştirmeden önceki ve din değiştirdikten sonraki düşünceleri arasında karşılaştırma yapmak istemiş ve "Kişinin iç huzuru yakalamasında Hristiyanlığın İslam'dan daha üstün olduğu görüşüne katılıyor musunuz?" sorusuna; %66,6; "Hristiyanlığın Tanrı sevgisini tecrübe etme bakımından İslam'dan üstün olduğu görüşüne katılıyor musunuz?" sorusuna ise %64,4 oranında "evet" cevabı almıştır.⁶¹

Canbolat ise katılımcılarına Tanrı hakkındaki mevcut düşüncelerini sormuş ve %7,3'ünden "fedakar", %36,6'sından "sevgisiyle herkesi kucaklayan", %12,2'sinden "bağışlayıcı ve affedici", %2,4'ünden de "kendisine inanmayan ve itaat etmeyenleri cezalandıran" cevabını almıştır.⁶² Hem Çayır ve Canbolat'ın araştırmasından hem de bu çalışmadan elde ettiğimiz bulgulardan yola çıkarak din değiştiren bireylerin din değiştirmeden önce olumsuz bir din ve Tanrı tasavvuruna, din değiştirdikten sonra ise olumlu bir din ve Tanrı tasavvuruna sahip olduğu çıkarımında bulunulabilir.

3.3. Eski ve Yeni Dinlerindeki Günah ve Tövbe Algısı

Araştırmada katılımcıların Tanrı tasavvurları bağlamında "Din değiştirmeden önce günah işlediklerinde ve tövbe ettiklerinde Allah'ın kendilerine nasıl bir karşılık vereceğini düşündükleri" anlaşılmaya çalışılmıştır.

⁵⁹ Zainab Ajoke Oshun, *Hristiyanlıktan İslam'a İslam'dan Hristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Sebepleri Nijerya Örneği Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 89-103.

⁶⁰ Ali Ulvi Özbey, *Güney Koreli Misyonerlerin Türkiye'deki Faaliyetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 227-228.

⁶¹ Çayır, *Türkiye'de Din Değiştirip Hristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Etkenleri*, 211.

⁶² Canbolat, *Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hristiyan Olanlar Örneği*, 81.

Tablo 6. Din Değiştirmeden Önce Günah ve Tövbe Algısı

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|---|--------------------------------|
| İçten bir tövbe edildiğinde bağışlanma | 1 | K18 |
| Cezalandırılma | 7 | K1, K2, K6, K11, K13, K15, K17 |
| Önce cehenneme sonra cennete gitme | 3 | K9, K12, K16 |
| Affedilme | 3 | K3, K4, K5 |
| Bağışlanıp bağışlanmayacağını bilmeme | 3 | K7, K14, K19 |
| Tövbe etmeme | 2 | K8, K10 |

Tablo 6’da da görüleceği üzere katılımcılardan 7’si “cezalandırılacağını”; 3 kişi “önce cehenneme sonra da cennete gideceğini”; 3 katılımcı “her koşulda Allah’ın affedeceğini”; 1 katılımcı ise “içten bir tövbe ederse bağışlanacağını” düşünmektedir. Ayrıca 3 kişi “bağışlanıp bağışlanmayacağını bilmediğini”; 2 kişi ise “din değiştirmeden önce tövbe etmediğini” söylemiştir. Bu veriler katılımcılardan önemli bir bölümünün din değiştirmeden önce bağışlanacağına dair bir inanç taşımadığını, bir bölümünün cennete gitmek için bile önce cehennemden geçeceğine inandığını göstermektedir.

Bu bireylerin kurtulacaklarına inanmamalarının yanı sıra suçluluk ve günahkarlık gibi duyguları da derinden hissettikleri görülmektedir. Nitekim bu duyguların kendisinde bir takıntıya dönüşmeye başladığını düşünen K17 o dönemki hislerini: “Asla bağışlandığımı düşünmüyordum. Her zaman cehennemde yanacağımı düşünüyordum. Günah işlemekten de çok korkuyordum. Ama benim davranışsal değil, düşüncesel günahlarım vardı. Bunlar bir nevi OKB gibiydi. O şeyleri düşünmek istemiyordum ama düşünmemeye çalıştıkça daha çok düşünüyordum. Ben onları istemedikçe onlar artıyordu. Bu döngü daha fazla günah içerisinde olduğumu düşünmeme ve asla bağışlanamayacağıma inanmama sebep oluyordu. Bu yüzden de cehenneme gideceğim, orada yanacağım diye düşünüyordum hep.” şeklindeki sözleriyle ifade etmektedir. Katılımcıların ifadelerine bakıldığında pek çoğunun affedilip affedilmeyeceği konusunda belirsizlik yaşadığı da tespit edilmiştir. Örneğin K7: “Allah’ı beni cezalandıracak birisi olarak görüyordum biraz. O yüzden günah işlediğim de cezalandırılacağım bir şey daha yaptım diye düşünüyordum ve tövbe etmem gerektiğini biliyordum. Bana ne cevap vereceğini ise hiçbir zaman bilemiyordum. Bir belirsizlik vardı hep. Kelimenin ‘Allah isterse’ şeklinde çok güzel bir anlamı olsa da ben o dönem ‘inşallah’ kelimesinden nefret ediyordum. Çünkü o da bir belirsizlik gibi geliyordu bana. Toplum dilinde bir belirsizliği ifade ettiği için ona da olumsuz bakıyordum.” demektedir.

Dünya hayatının sonunda mutlaka bir ceza ile karşılaşacağına inanan yahut sonunun ne olduğu konusunda ciddi bir belirsizlik duygusuyla boğuşan, suçluluk ve günahkarlık gibi duyguları derinden yaşayan bireyler için “insanlığın günahları için kendisini feda eden bir tanrı” fikri oldukça cazip görünmüş olmalıdır. Dolayısıyla yanlış inşa edilen Tanrı tasavvurunun yanlış bir ahiret tasavvuru inşa edilmesine yol açtığı, bu durumun da bireyleri din ve Tanrı’dan uzaklaşmaya ittiği söylenebilir.

Bununla birlikte katılımcılar arasında eninde sonunda mutlaka kurtulacağına inanan bireylerin de olduğunu ifade etmek gerekir. Bu katılımcılardan biri olan K5 konuyla ilgili olarak: “Eğer yanlış bilmiyorsam İslamiyet’te bir sevap-günah ölçütü var. Allah’ı affeden ve bağışlayan olarak gördüğümüz için bir süre sonra bunu yanlış anlıyoruz ve duyarsızlaşıyoruz. Dolayısıyla günah işlemek çok da umurumuzda olmuyor.” derken K3 ise bu anlayışın kendisine günah işleme özgürlüğü verdiğini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Puan sistemine inanıyorduk. Beş günah işleyip bir tövbe etme, bir sevabın on günahı silmesi gibi şeylere inanıyorduk. 2-3 ay güzel yaşadysak birkaç günah işleme esnekliğine sahip olurduk. Bunu bana bir hoca söylemedi ama böyle hissediyordum. Biz sizin tövbelerinizi ona katlarız, günahlarınızı bağışlarız gibi şeyler vardı.

Bu sanki sistematik bir şeydi. Geleneksel anlatımda meleklerin sağ ve sol omuzda yer aldıkları ve günah ve sevapları yazdıkları söylenirdi. Terazide çıkarılıp ağırlıklarına bakıldığı anlatılırdı. Matematiksel bir şey gibiydi. Bu yüzden benim de kafamda hesaplarım vardı. Çocukken buna ilgi verdim, diğerine poğaça ismarladım, o zaman şunun çantasını yırtayım gibi şeyler düşünürdüm. Günah-sevap kavramımız böyle bir şeydi. Yani aslında İslam bana günah işleyebilme özgürlüğü veriyordu. Çünkü günahlarımı sevaplarımla telafi edebiliyordum. Kendim düştüğüm çukurdan kendim çıkabiliyordum. Tövbe ettiğim zaman da tabii ki bağışlanacağımı düşünüyordum. Çok fazla iyi iş yapıyordum çünkü. Ben iyi bir adamdım çünkü. Öyle düşünüyordum. Zaten dünyada tecavüzcü adamlar, bomba atan insanlar var. Onlara bakınca sahabe gibi bir adam olduğumu düşünüyordum. Tövbe edersem kabul eder, çünkü ben iyi biriyim diye düşünüyordum. Güzel işlerim vardı ve ben bu işlere güveniyordum.” Örneklerden anlaşılacağı üzere “kesinlikle affedilmem” düşüncesi kadar “nasıl olsa affedilirim” düşüncesi de dinle ve tanrıyla olan ilişkide ciddiye alınmayan bir algı oluşturarak söz konusu ilişkiye olumsuz yansımakta ve bireyi kendisine ya da başkalarına zarar veren birisi haline dönüştürebilmektedir.

Katılımcıların günah işleme ve tövbeye verilecek karşılık bağlamında Tanrı tasavvurları “Din değiştirdikten sonra günah işlediklerinde ve tövbe ettiklerinde Tanrı'nın kendilerine nasıl bir karşılık vereceğini düşündükleri” anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tablo 7. Din Değiştirdikten Sonra Günah ve Tövbe Algısı

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|----|---|
| Affedildiğine/Affedileceğine inanç | 17 | K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K9, K10, K11, K13, K14, K15, K16, K17, K18, K19 |
| Tanrı'nın yardımıyla günahattan kurtulma | 2 | K8, K12 |

Tablo 7’de görüleceği üzere 19 katılımcıdan çok büyük bir kısmı (17 kişi) “günah işlediğinde ve tövbe ettiğinde ya Tanrı tarafından zaten affedilmiş olduğunu ya da zaten affedileceğini” düşünmektedir. Böyle bir sonuca ulaşılmasında Hristiyanlıkta “insanın asli günah sebebiyle günahlı olduğu”, “insanın kendi çabasıyla günahlarından temizlenemeyeceği ve kendi çabasıyla kendisini kurtaramayacağı” ve “günahlı olan insan kendi kendini kurtaramayacağı için Tanrı'nın biricik oğlunu insanlığın günahlarına kefarete olması için feda ettiği, İsa'nın da bu amaç uğruna çile içinde çarmıhta can verdiği” düşüncelerinin yer almasının etkili olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak Hristiyanlıkta yer alan “asli günah” ve “kurtuluş teorisi” inançlarının suçluluk ve günahkarlık duygusu altında ezilen bireylere “affedilme” umudu aşladığı ifade edilebilir. Ancak hangi dinî inanç içerisinde filizlenirse filizlensin tehlikeli bir boyuta ulaşabilecek olan “nasıl olsa affedilirim” düşüncesinin bu araştırmanın katılımcılarını “öyleyse istediğim günahı işleyebilirim” noktasına ulaştırmadığını da vurgulamak gerekir. Nitekim K7'nin: “Günah işliyorum ama günahın çözümünün bende olmadığına ve bunu benim yerime İsa'nın çözdüğüne inanıyorum. Zaten İsa bunu benim yerime halletti. Çarmıhta kanını dökerek günahları bağışladı. O, uğrumuza kurban oldu. O dirilip, benim günahım için kurban olduysa, bana bu kadar sevgi beslediye, fedakârlık yaptıysa, kanını döktüyse, işkenceye maruz kaldıysa bunu kendisiyle sonsuza dek yaşamam için yaptı. Bunu yaptığını düşündüğümde ben de olabildiğince günah işlememeye çalışıyorum. O yüzden de günah işlediğim zaman çok büyük bir pişmanlık duyuyorum. Bu pişmanlıkla beni tövbeye götürüyor. Tövbe de beni ‘zaten bu sevgiye ve fedakârlığa layık değilim, günah işlesem de bu armağanı kaybetmeyeceğim çünkü zaten buna layık değilim’ düşüncesine götürüyor. Yeter ki tövbe edeyim ve O'na geri döneyim. Çünkü bu günahı ben ortadan kaldırmadım. Bu günahı İsa'nın kanı temizledi.” şeklindeki sözleri de bunun bir göstergesidir. Ancak bu verilerden yola çıkarak tüm Hristiyan camiasının yahut din değiştiren bütün bireylerin günah işlemekten uzaklaştığını ya da bu düşünceler sebebiyle Tanrı'ya daha çok yaklaştığını söylemek mümkün

değildir. Sonuç olarak katılımcılardan 17'sinin kesin ve net olarak "affedildiği/affedileceği" inancını taşıdığı, 2'sinin ise Tanrı'nın yardımıyla günahlarından kurtulmaya çalıştığı tespit edilmiştir.

Katılımcılarına İslamiyet ile Hristiyanlık arasındaki en önemli farkın ne olduğu sorusunu yönelten Canbolat'ın da "kurtuluş" düşüncesiyle ilgili olarak benzer bir bulguya rastladığı görülmektedir. Nitekim Canbolat'ın belirttiğine göre bu iki din arasındaki en önemli farkı açıklayan katılımcılardan %19,5'i "kurtuluş", %2,4'ü "Tanrı'nın kişiliği ve kurtuluş", %4,9'u ise "Tanrı, ahiret ve günah anlayışı ve kurtuluş metodu" olduğunu söylemiştir.⁶³ Çayır'ın İslamiyet'ten Hristiyanlığa geçen katılımcılar üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasına göz atıldığında ise katılımcılarına "İslamiyet korku dinidir, görüşüne katılıyor musunuz?" ve "Kurtuluş garantisinin İslamiyet'e nazaran Hristiyanlıkta daha etkili olduğu görüşüne katılıyor musunuz?" sorularını yönelttiği ve bu sorulardan ilkinde %74,4; ikincisine ise %77,7 oranında "evet" cevabı aldığı görülmektedir.⁶⁴

Bununla birlikte Çayır, misyonerlerin Müslümanların Hristiyanlığa geçiş süreçlerini hızlandırabilmek amacıyla İslam'ı "korku", "şiddet" ve "ceza"; Hristiyanlığı ise "sevgi" ve "barış" dini olarak tanımladıklarını da ifade etmektedir.⁶⁵ Bu telkinlerin özellikle Allah tarafından cezalandırılacağına inanan bireyleri İslam dininden uzaklaştırıp Hristiyanlığa yakınlaştırdığı söylenebilir.

3.4. Eski ve Yeni Dinlerinde Kötülüğün Kaynağı

Araştırmada katılımcıların kötülüğün kaynağı bağlamında Tanrı tasavvurlarını belirleyebilmek için "Din değiştirmeden önce başlarına kötü bir olay geldiğinde bunun nereden kaynaklandığına dair düşünceleri" anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tablo 8. Din Değiştirmeden Önce Kötülüğün Kaynağı

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|-----------------------------|---|---------------------------------|
| Allah'tan gelen bir ceza | 5 | K1, K2, K5, K11, K17 |
| Allah'ın izni/kader/imtihan | 7 | K4, K9, K12, K13, K16, K18, K19 |
| İnsan hatasının sonucu | 4 | K3, K7, K10, K14 |
| Hayatın olağan akışı | 2 | K8, K15 |
| Hak edilenin gerçekleşmesi | 1 | K6 |

Tablo 8'de görüldüğü üzere din değiştirmeden önce başına gelen olayları katılımcılardan 5'i "Allah'tan gelen bir ceza"; 7'si "Allah'ın izni, imtihanı ya da çizdiği kader"; 4'ü "insanların hatalarının sonuçları"; 2'si "hayatın olağan akışı", 1'si ise "hak ettiği şeyin başına gelmesi" olarak gördüğünü ifade etmiştir.

Özellikle davranışları ebeveynleri tarafından çokça kontrol edilen yani otoriter ve baskıcı aileler içerisinde yetişen bireylerin başlarına gelen olumsuz olayları daha çok Allah'tan bir ceza olarak görmeye meylettikleri söylenebilir.⁶⁶ Nitekim katılımcıların aileleriyle olan ilişkileri araştırıldığında başına gelen olumsuzlukları Allah'tan gelen bir ceza olarak yorumladığını söyleyen 5 katılımcıdan yalnızca 1'inin anne-babası hakkında "birbiriyle geçinebilen ve çocuklarına karşı ilgili davranan" ebeveynler olduğunu söyledikleri tespit edilmiştir. Ayrıca bu

⁶³ Canbolat, *Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hristiyan Olanlar Örneği*, 136.

⁶⁴ Çayır, *Türkiye'de Din Değiştirip Hristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Etkenleri*, 211.

⁶⁵ Çayır, *Türkiye'de Din Değiştirip Hristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Etkenleri*, 104.

⁶⁶ Angie McDonald vd., "Attachment to God and Parents: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypotheses", *Journal of Psychology and Christianity* 24/1 (2005), 21-28.

katılımcının diğer 4 katılımcının aksine başına gelen şeyi hak ettiğini düşünmediği ve “Ben ne günah işledim de bu başıma geldi, ben bunu hak etmedim gibi şeyler söylüyordum” dediği belirlenmiştir. Diğer 4 katılımcıdan birisi olan K1 ebeveynleri hakkında: “Biz baba-erkil bir aileydik” ve “Evimizde babamın ağzından çıkan her şey kanun hükmündeydi.” derken kendisine yöneltilen bu soruya “İyi-kötü her şeyin Allah’tan geldiğine inanıyordum. Kötü bir olay gerçekteştiğinde acaba yaptığım bir hata yüzünden mi başıma bu geldi diye düşünürdüm.” cevabını vermiştir.

Bir diğer katılımcı olan K2 ise ebeveynleri hakkında: “Annem dominant bir karaktere sahipti. Babamla bir türlü arayı bulamıyorlardı. Hep geçimsiz bir aile içerisindeydim.” derken bu soruya “Yaptığım hatalardan dolayı Allah tarafından cezalandırıldığımı düşünüyordum.” şeklinde cevap vermiştir. Ailesinden “Ailemizde şiddetin boyutları biraz yüksekti.” sözleriyle bahseden K11 ise: “Başıma gelen şeyleri günahlarımın bedeli olarak görüyordum. Allah’ı da suçlamıyor değildim. Benim kadar O’nun da suçlu olduğunu düşünüyordum. Cezalandırıldığımı düşünmedim desem yalan olur. Herhalde canımı en çok yakan da buydu” demektedir. Son olarak defalarca boşanma aşamasına gelen bir çiftin çocuğu olduğunu ifade eden K17 ise: “Ben kötü bir şey yaptıktan sonra evde kavga çıkınca kavganın benim yüzümden çıktığını düşünüyordum. Çocukça şeylerdi. Mesela annem ‘O keki yeme!’ dese ve ben onu dinlemeyip yesem, ardından da evde kavga çıksa keki yediğim için kavga çıktığını düşünüyordum. Bir de tesettüre girdiğim dönem var. Zaten ben daha çok tesettüre girdikten sonra değıştim. Kapanmak istemiyordum ama ailem ‘Saçın görünürse cehenneme gideceksin’ gibi şeyler söylüyor ve sürekli değışik hikayeler anlatıyordu. O hikayelerden birinde açık saçlı bir kadının mezardan çıkarılıp saçlarının yakıldığını anlatmışlardı. Garip şeyler anlatıyorlardı. Ama ben istemiyordum. Buna henüz hazır olduğumu düşünmüyordum. Tesettürü kabullenmem çok zor oldu ve bu süreç 3 seneyi buldu. 7. sınıfta kapanmışım ama lisede dindar bir çevre edindikten sonra başörtümü sevmeye başlamışım. Renkli, güzel kıyafetler giymeye çalışıyordum. Ama örtünme kararını kendim almadığım, ailemin zoruyla aldığım için içimde bir ukde kalmıştı. Hep cezalandırıldığımı düşünüyordum. Ben bir şeyler yapıyorum, Allah da beni ailem yoluyla cezalandırıyor diye düşünüyordum. O yüzden Allah’ı düşünmek cezayı ve utanmayı da çağırıştırıyordu bende. Günahlarımdan duyduğum bir utanç vardı ve bu yük hiç gitmeyecekmiş, hiçbir şekilde bağışlanmayacakmışım gibi hissediyordum.” şeklindeki sözleriyle üzerinde hissettiği baskıyı ve bundan dolayı yaşadığı suçluluk duygusunu dile getirmektedir.

Bunların yanı sıra katılımcılardan 3’ünün “hayır da şer de Allah’tan gelir” düşüncesine inanarak yaşadığı olayların ileride daha iyi sonuçlara sebep olacağını düşündüğü; 3’ünün ise Allah’ın kötülüklerin gerçekteşmesine neden izin verdiğini düşündüğü ve bu sebeple Allah’a karşı tepkili olduğu tespit edilmiştir. K9’un: “Ateizme kaymaya başladığım ortaokul ve lise yıllarımda Allah’ı suçlamaya başlamışım. Neden bunlara izin veriyor diye düşünüyordum.” şeklindeki sözleri bunun bir göstergesidir.

Katılımcıların din değıştirdikten sonra kötülüğün kaynağı bağlamında Tanrı tasavvurlarını belirleyebilmek için “Din değıştirdikten sonra başlarına kötü bir olay geldiğinde bunun neden kaynaklandığına dair düşüncelerindeki değışim” anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tablo 9. Din Değiştirdikten Sonra Kötülüğün Kaynağı

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|---|---|-----------------------------------|
| Tanrı değil | 6 | K1, K9, K10, K12, K14, K15 |
| İnsanın günahlı yapısı (orijinal günah) | 7 | K2, K3, K5, K7, K12, K16, K18 |
| İblis/şeytan | 7 | K3, K4, K7, K9, K10, K13, K19 |
| İnsan hatası | 4 | K6, K11, K13, K14 |
| Tanrı'nın planı/iblis aracılığıyla terbiye etmesi | 8 | K4, K5, K6, K8, K9, K11, K16, K18 |
| Tanrı'nın izni | 4 | K4, K9, K11, K18 |
| Denenme/sınanma | 1 | K15 |
| Hayatının olağan akışı | 5 | K6, K9, K12, K14, K17 |

Tablo 9'da görüleceği üzere bazı katılımcılar başlarına gelen kötü olayların birden fazla sebepten kaynaklanabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda kötülüklerin kaynağını katılımcılardan 6'sı "Tanrı değil"; 7'si "insanın günahlı yapısı"; 7'si "iblis/şeytan"; 4'ü "insanların hataları"; 4'ü "Tanrı'nın izni"; 8'i "Tanrı'nın planı/iblis aracılığıyla insanı terbiye etmesi"; 5'i "dünya hayatının olağan akışı", 1'si de "insanın denenmesi" olarak algılamaktadır. Bu sonuçlardan yola çıkarak katılımcılardan hiçbirinin başına gelen kötü olaylar için doğrudan doğruya Tanrı'yı suçlamadığı söylenebilir.

Bununla birlikte Allah'ın planı ya da şeytan aracılığıyla insanı terbiye etmesi olabileceğini düşünen katılımcıların oranı da yüksektir. Bu katılımcılardan biri olan K16: "Başıma gelen kötü şeyler kimi zaman Tanrı'nın beni terbiye edişi, yola getirişidir. Ya da içinde yaşadığımız bedenim günahattan dolayı bozulmasından kaynaklanan doğal sıkıntılar da olabilir. Sonuç olarak her durumda işimiz Tanrı'nın yolunda yürümek ve İsa'yı takip etmektir. İşler bazen yolunda giderken bazen de gitmeyebilir. Bu benim yaşamsal bir kararımı etkilemez." demekte ve başına gelenler için tanrıyı suçlamadığını ifade etmektedir. Katılımcıların kötülüğün kaynağı konusunda daha çok iblisi, orijinal günahı, insanların hatalarını ya da hayatın olağan akışını etkili faktör olarak gördüğü, kaynağın Tanrı olduğunu düşünmemekle birlikte Tanrı'nın bunlara izin verdiğini ama bu iznin Tanrı'nın planının bir parçası olduğunu ve kendilerini şimdikinden daha iyi bir noktaya taşıyacağını düşündükleri söylenebilir. Bu da katılımcıların artık Tanrı'yı "cezalandıran" bir varlık olarak görmedikleri ve kötü olaylarla karşılaşsalar bile Tanrı'yı suçlamadıkları anlamına gelmektedir.

3.5. Eski ve Yeni Dinlerinde Duanın Karşılığı

Katılımcıların din değiştirmeden önce dualarına karşılık verilmesi bağlamında Tanrı tasavvurlarını belirleyebilmek için "Din değiştirmeden önce dua ettiklerinde Allah'ın kendilerine nasıl bir yanıt vereceğini düşündükleri" anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tablo 10. Din Değiştirmeden Önce Duaların Karşılığı

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|---|---------------------------|
| Yanıt alacağına inanmama/yanıt beklememe/yanıt alamama | 6 | K1, K3, K4, K6, K9, K12 |
| Olumlu cevap/kabul edilme | 3 | K2, K10, K13 |
| Sadece içten dua edildiğinde kabul edilme | 2 | K5, K19 |
| İşitilme | 1 | K14 |
| İşitilmeme ya da umursanmama | 1 | K15 |
| Bazen kabul edilme | 1 | K17 |
| Dua etmeme ya da çok az dua etme | 6 | K5, K7, K8, K10, K14, K19 |
| Sürekli bir şeyler isteme | 2 | K1, K9 |
| Arapça duaları okuma/içten gelenleri söylememe | 2 | K6, K7 |
| Anlamı bilinmeyen duaların anlamını araştırma | 1 | K4 |
| Küçük bir karşılık isteme | 1 | K11 |
| Haykırarak dua etme | 1 | K12 |
| Çok dua etme | 1 | K13 |
| Bağışlanmak ve cennete gidebilmek için dua etme | 1 | K16 |
| Cevap yok | 1 | K18 |

Tablo 10’da görüleceği üzere katılımcılar din değiştirmeden önce duanın karşılığına ilişkin görüşlerinde hem almayı beledikleri karşılıklardan hem de nasıl dua ettiklerinden bahsetmişlerdir. Buna göre 6 katılımcı “yanıt alacağına inanmadığını, yanıt beklemediğini ya da yanıt alamadığını”; 3 katılımcı “olumlu cevap alacağına” ve “dualarının kabul olduğunu düşündüğünü”; 2 katılımcı “içten dua ederse kabul olacağını”; 1’er katılımcı ise “dua ettiğinde Allah’ın kendisini duyduğuna inandığını”; “dua ettiğinde Allah’ın kendisini duymadığını ya da umursamadığını”; “bazı dualarının kabul olduğunu bazılarının ise olmadığını” dile getirmiştir.

Ek olarak 6 katılımcı dua etmediğini ya da çok az dua ettiğini, 2 katılımcı dua ederken sürekli bir şeyler istediğini, 2 katılımcı yalnızca ezbere bildiği dua kalıpları ile dua ettiğini ve içinden geldiği gibi dua etmediğini, 1 katılımcı dua ettiği ama anlamını bilmediği duaların anlamlarını araştırdığını, 1 katılımcı din değiştirmeden önce duadan küçük de olsa bir karşılık görmek istediğini, yine 1’er katılımcı haykırarak dua ettiğini, çok dua ettiğini, bağışlanmak için dua ettiğini dile getirmişlerdir. Dolayısıyla din değiştirmeden önce katılımcılardan yaklaşık üçte birisi (7 katılımcı) duadan yanıt alamayacağını/almadığını ve beklemediğini, Allah’ın kendilerini duymadığını ve umursamadığını ifade ederken, yine önemli bir kısmı (6 kişi) ise hiç dua etmediğini ya da çok az dua ettiğini belirtmiştir. Diğer taraftan sadece 3 katılımcı dualarına karşılık verilerek kabul edildiğini, 2 katılımcı ise duanın kabulünün içtenlik şartına bağlı olarak gerçektelediğini ifade etmişlerdir.

Din değiştirmeden önce dualarına olumsuz yanıt alacağına inanan katılımcılardan biri olan K12: “Ben haykırarak dua ediyordum ve hep ben bir şeyler istiyordum. Hep şu şöyle olsun, bu böyle olsun, bunu bana ver gibi şeyler istiyordum. Ama şimdi sen ne istiyorsun benden, sen beni yönlendir diyorum. Dua ettikten sonra dualarım kabul olmayınca artık kabul olacağına inanmamaya başladım. Aslında ben kabul olmasını istiyordum ama olmuyordu. Bunu dün gibi hatırlıyorum, ettiğim dualar kabul olmuyordu.” diyerek dua etmesine rağmen duasına cevap alamadığını söylerken K6: “Hiç cevap alamayacağımı düşünüyordum. Çünkü daha çok en iyi duayı ben ezberlerim, en iyi ben okurum gibi düşüncelerim vardı. Duanın aslında Allah’la sohbet etmek olduğunu anlamıyordum. Hiçbir isteğimi söylemiyordum Allah’a. Sadece ezbere bildiğim sureleri duaları okuyordum.” demektedir.

Bu cevaplar katılımcıların din değiştirmeden önceki süreçte Tanrıya sadece bir şeyler istemek niyetiyle dua ettiklerini ve onunla iletişim kurma gayesinde bulunmadıklarını göstermektedir. Bu durumun dualarının kabul olacağına inanan K19’da da etkili olduğu gözlemlenmiştir. Nitekim o

duayla ilgili olarak “Çok fazla dua etmiyordum. Ezbere bildiğim 3 dua vardı sadece. Bunların da çok etkili olacağını düşünmüyordum. Ama şahsî dualar ediyordum ve karşılık alacağıma inanıyordum.” demektedir.

Netice itibariyle katılımcıların 6’sının çok dua etmediği; 2’sinin ise ezbere dayalı Arapça dualar ettiği tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, katılımcılardan bir kısmının Allah ile iletişime geçmediğini, bir kısmının dualarına olumlu cevap alacağını düşünmediğini, bir kısmının da sadece ezbere dualar ettiğini göstermektedir. Bu da katılımcıların Allah’la iletişim problemi yaşadıklarının, iletişim kursalar bile olumlu bir geri dönüş alacaklarına inanmadıklarının göstergesidir.

“Din değiştirdikten sonraki süreçte dua ettiklerinde Tanrı’nın kendilerine nasıl bir yanıt vereceğini düşündüklerine” dair katılımcıların görüşlerine Tablo 11’de yer verilmiştir.

Tablo 11. Din Değiştirdikten Sonra Duaların Karşılığı

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|---|--|
| Karşılık verilmesi | 2 | K9, K13 |
| Tanrı’nın istediği şeyin olmasını dileme | 5 | K1, K9, K10, K11, K13 |
| Gerçekleşeceğine inanarak dua etme | 3 | K1, K17, K18 |
| Tanrı’nın isteklerine uygun ve kişi için iyi olanın kabulü | 6 | K3, K5, K14, K16, K18, K19 |
| Kabul edilmeyen duanın sebebini açıklama | 1 | K17 |
| İştilme, olumlu-olumsuz cevap | 7 | K1, K5, K10, K11, K12, K14, K18 |
| Kişiyi yönlendirme (ses, rüya vb. yöntemle) | 2 | K3, K8 |
| Evet, hayır ya da bekle mesajı | 2 | K1, K14 |
| Tanrı’yla sohbet, övgü ve şükür için dua etme | 9 | K2, K4, K7, K10, K13, K15, K16, K17, K19 |

Tablo 11’de görüleceği üzere din değiştirdikten sonra duanın karşılığına ilişkin olarak katılımcılardan 2’si “Tanrı istediğim şeyi verir”; 5’i “dualarımda Tanrı’nın istediği şeyin olmasını dilerim”; 3’ü “gerçekleşeceğine inanarak dua ederim”; 6’sı “O’nun isteklerine uygun ve benim için iyi olanları kabul eder”; 1’i “kabul etmezse sebebini açıklar”; 7’si “beni işitir ve bana olumlu-olumsuz bir cevap verir”; 2’ser katılımcı da “beni yönlendirir”; “evet, hayır ya da bekle der” şeklinde fikir belirtmişlerdir. Diğer taraftan katılımcılardan yarısına yakını (9 katılımcı) ise din değiştirdikten sonra dualarının karşılığına ilişkin olarak “sadece karşılık için değil, Tanrı’yla sohbet etmek, O’nu övmek ve O’na şükretmek için de dua ettiklerini” ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar duanın karşılığı konusunda birden fazla görüş belirtirken bazı katılımcılar da hem nasıl bir karşılık alacaklarını hem de ne için ve nasıl dua ettiklerini dile getirmiştir. Özetle ifade etmek gerekirse din değiştirdikten sonra katılımcılardan hiçbiri duanın kesinlikle reddedileceğine dair katı bir inanç geliştirmemiştir.

Katılımcıların sırasıyla en çok sadece karşılık için değil Tanrı’yla sohbet etmek, O’nu övmek ve O’na şükretmek için de dua ederim; beni işitir ve bana olumlu-olumsuz bir cevap verir; O’nun isteklerine uygun ve benim için iyi olan dualarımı kabul eder ve dualarımda Tanrı’nın istediği şeyleri dilerim cevaplarını verdikleri görülmektedir. Bu cevaplar bireylerin duayı artık bir alışveriş listesi olarak görmediğini göstermektedir. Örneğin bu konuda K15: “Dua Tanrı’yla kurulan bir iletişim. Ben Tanrı’yla konuşmayı çok seviyorum. Öyle ki sabah giyeceğim kıyafete kadar her şeyi Tanrı’ya soruyorum.” derken K7 ise: “Bizde Kutsal Kitaptan alınarak ezberlenen tek bir dua vardır. O duada da İsa, öğrencilerine yol göstermek için şu şekilde dua edebilirsiniz demektedir. Hatta bu dua ‘Rabbin Duası’ olarak anılır. Onun dışındaki tüm dualar içinizden geleni Tanrı’ya söyleme üzerine kuruludur.” demektedir.

Cevaplardan anlaşılacağı üzere katılımcılar ettikleri duaların reddedilme ihtimalinin farkında olsalar da kabul edilmeyen duaları için Tanrı’ya kızgınlık ya da küskünlük duymamaktadır. Onların din değiştirdikten sonra Allah’la kurulan ilişki ve iletişimi isteklerinin kabul olmasına

tercih etmeye başladıkları söylenebilir. Böyle bir değişimde bireylerin tanrıyı cezalandırıcı bir varlık olarak görmeyi bırakmalarının ve böylece kendilerini tetikte hissetmemeye başlamalarının etkili olduğu söylenebilir.

Canbolat da araştırmasında yer alan katılımcılara “İslam ve Hristiyanlık arasındaki en temel fark nedir?” sorusunu yöneltmiş ve katılımcıların %4,9’unun “dualarıma cevap alıyor olmam”, %2,4’ünün ise “Tanrı’yla kişisel ilişki içinde olabilmem ve dualarıma cevap alıyor olmam” şeklinde cevap verdiklerini tespit etmiştir.⁶⁷ Elde edilen bu verilerden din değiştiren bireyler için dua sayesinde Tanrı ile iletişim içerisinde olmalarının ve dualarına cevap aldığını hissetme duygusunun önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

3.6. Eski ve Yeni Dinlerinde Allah’ın/Tanrı’nın Her Şeyden Haberdar Olmasının Hissettirdikleri

Araştırmada din değiştirmeden önce ve sonra Tanrı tasavvurlarıyla ilgili olarak Allah’ın/Tanrı’nın yapılan her şeyden haberdar olmasının katılımcılara ne hissettirdiği anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tablo 12. Din Değiştirmeden Önce Allah’ın Her Şeyden Haberdar Olmasının Hissettirdikleri

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|---|-------------------|
| Korku | 4 | K2, K13, K14, K17 |
| İzlenmekten rahatsızlık/Özgür olmama | 4 | K1, K6, K12, K13 |
| Hesap sormak için izlenme/Yaptıklarının not edilmesinden rahatsızlık | 2 | K7, K17 |
| İzlendiğini düşünmeme | 3 | K3, K8, K10 |
| Sadece Allah hatırlandığında izlenme | 1 | K11 |
| İzlenmenin davranışları değiştirmemesi | 3 | K11, K15, K16 |
| İzleme ancak kişiye müdahale etmeme | 1 | K15 |
| Günah işlememe | 1 | K9 |
| İyilik/rahatlık | 2 | K5, K18 |
| Korunma/güven | 3 | K5, K18, K19 |
| Cevap yok | 1 | K4 |

Tablo 12’de görüldüğü üzere din değiştirmeden önce Allah’ın her şeyden haberdar olmasının katılımcılardan 4’üne “korku”; 4’üne “izlenmekten rahatsızlık ya da özgür olmadığını” hissettirdiği belirlenmiştir. 2 katılımcı “hesap sorulmak için izlendiğini ve yaptıklarının not edilmesinden rahatsız olduğu”; 3 katılımcı “izlendiğini düşünmediğini”; 3 katılımcı “izlendiğini düşünmesinin davranışlarını değiştirmedeğini” ifade etmişlerdir. Buna karşılık 2 katılımcı “Allah’ın her şeyden haberdar olmasının kendisini iyi ve rahat hissettirdiğini”; 3 katılımcı “korunduğu ve güvende olduğunu hissettirdiğini” şeklinde görüş belirtmişlerdir.

K7 izlenmekten duyduğu rahatsızlığı: “Evet, Allah’ın sürekli beni izlediğine inanıyordum. Allah’ın sadece beni değil, tüm insanları izlediğini düşünüyordum. Çünkü bir gün herkesi yargılayacaktı. Hesap sormak için de izliyordu. Bir anne-baba bile çocuğunu izlerken Tanrı, yarattıklarını elbette izleyecekti. Bu izlemenin ne kadar sevgi dolu olduğundan emin değildim.” şeklindeki sözleriyle dile getirmiştir. K15 ise: “O’nun yaptığım her şeyden haberdar olduğuna inanıyordum. 7 gün 24 saat beni izlediğini düşünüyordum. Davranışlarımı değiştirmiyordu. Tamam, inançlıydım, Tanrı’yı hep arıyordum ama O’nun beni yeterince iyi tanımadığını düşünüyordum. Bu yüzden de hareketlerime müdahale edeceğini düşünmüyordum.” demek suretiyle izlendiğini düşünmesine rağmen bunun kendisinin davranışlarını değiştirmedeğini ifade etmektedir. Tüm katılımcılar içerisinde sadece: “Yalnızken, kimsenin görmediğini bir zamanda Allah’ın göreceğini biliyorsun. O yüzden Allah’tan saklayabileceğin bir şey yok. İzlenmek güzel şey bence. Allah her zaman ve her

⁶⁷ Canbolat, *Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam’dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye’de Hristiyan Olanlar Örneği*, 136.

yerde seninle. Ve seni koruyor. İyi ve kötü zamanda...” diyen K5’in: “Olumsuz hiçbir şey hissettirmiyordu. Aksine haksızlığa uğradığımda insanlar olayı farklı şekilde yorumlasalar bile sonuçta Allah görüyor ve önemli olan O’nun gözünde doğru olabilmek diye düşünmemi sağlıyordu. Bu da bana rahatlık veriyordu.” diyen K18’in ve “Bana güven hissettiriyordu.” diyen K19’un dolayısıyla katılımcılardan sadece 3’ünün bu durumdan hoşnut olduğu tespit edilmiştir.

“Din değiştirdikten sonra Tanrı’nın yapılan her şeyden haberdar olmasının hissettirdikleri” Tablo 13’te özetlenmiştir. Tablo 13’de de görüleceği üzere katılımcılardan yarısından fazlası (10 katılımcı) “güven ve korunma hissi”; yarısına yakını (9’ar katılımcı) “hoşlanma, sevinç, esenlik hissi”; “her zaman yakın ve ilişkide olduğu hissi” verdiğini belirtmişlerdir. Bunun yanında 4 katılımcı “oto kontrole yardımcı olduğu”; 2’şer katılımcı “kendini değerli ve sevildiği hissi”; “O’nu hoşnut edememekten ve üzmemekten korku”; 1 katılımcı ise “teoride izlendiğine inansa da pratikte bunu hissetmediğini” ifade etmişlerdir.

Tablo 13. Din Değiştirdikten Sonra Tanrı’nın Her Şeyden Haberdar Olmasının Hissettirdikleri

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|---|----|---|
| Güven ve korunma | 10 | K1, K5, K7, K8, K9, K12, K14, K15, K16, K19 |
| Hoşlanma, sevinç ve esenlik | 9 | K2, K5, K9, K10, K12, K13, K14, K16, K19 |
| Değerli olduğu ve sevildiği hissi | 2 | K2, K9 |
| Otokontrole yardım etme | 4 | K1, K7, K9, K18 |
| Yakınlık ve ilişkide olduğu hissi | 9 | K3, K4, K5, K9, K10, K11, K13, K14, K15 |
| O’nu hoşnut edememekten ve üzmemekten korku | 2 | K11, K16 |
| Teoride izlense de pratikte bunu hissetmeme | 1 | K6 |
| Cevapsız | 1 | K17 |

Din değiştirdikten sonra katılımcıların çok büyük bir kısmı (17 kişi) Tanrı’nın her şeyden haberdar olmasının kendilerine olumlu duygular hissettirdiğinden bahsettiği görülmektedir. Bunların dışında kalan K6’nın ise: “Kutsal Kitap’a göre Tanrı tarafından daima izlendiğime inanıyorum. Ama pratikte bunu hissediyor muyum emin değilim. İki farklı şeyler. Çünkü bazen öyle şeyler oluyor ki, madem izliyordun onu nasıl görmedin diye düşünebiliyorum.” dediği ve izlendiğine inanmasına rağmen bunu günlük hayatında hissetmediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla katılımcılardan yalnızca birinin (K6) bu konuda tanrıya karşı sitemli olduğu söylenebilir.

Netice olarak çalışmamızdan elde edilen bulgularda din değiştirmeden önce oldukça olumsuz Tanrı tasavvurlarına sahip olan katılımcıların, din değiştirdikten sonra zihinlerinde yeni ve olumlu bir Tanrı tasavvuru inşa ettikleri tespit edilmiştir. Bireylerin din değiştirmeden önce Tanrı’ya uzak, cezalandırıcı ve gaddar olarak tasavvur ettikleri, oysa din değiştirmeye birlikte seven, merhamet eden, yakın olan, ilişki ve iletişim kurulabilen bir varlık olarak tasavvur etmeye başladıkları, bu sebeple de artık hem Tanrı tarafından izlenmekten rahatsız olmadıkları hem de başlarına gelen olumsuz olaylardan dolayı Tanrı’ya kızmadıkları gözlemlenmiştir. Buradan yola çıkarak zihinlerde yer alan Tanrı tasavvurlarının bireylerin din algısı, cennet, cehennem ve ahiret algısı, ruh sağlığı ve yaşam kaliteleri üzerinde belirleyici bir role sahip olduğu söylenebilir.

3.7. Eski ve Yeni Dinlerindeki Önemli Temsilciler Hakkındaki Algıları

Çalışmada katılımcıların eski dinlerindeki Hz. Muhammed’e ve yeni dinlerindeki Hz. İsa’ya bakış açılarında bir değişim yaşanıp yaşanmadığı da araştırılmıştır. Bu amaçla katılımcıların din değiştirmeden önce Hz. Muhammed ile ilgili algıları ve din değiştirdikten sonra Hz. İsa ile ilgili algıları analiz edilmeye çalışılmıştır. Ek olarak Alevî ailelerden geldiğini belirten katılımcıların Hz. Ali hakkında ne düşündükleri de anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu amaçla katılımcılardan elde edilen veriler Tablo 14’te özetlenmiştir.

Tablo 14. Din Değiştirmeden Önce Önemli Temsilciler Hakkındaki Algı

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|---|-----------------------|
| Soru işaretleri/olumsuz düşünce | 5 | K5, K7, K8, K12, K19 |
| Saygı | 5 | K3, K4, K14, K16, K18 |
| Olumlu düşünce (sevgi, adalet, yücelik, şefkat, huzur vs.) | 4 | K13, K14, K17, K18 |
| Peygamber olarak görme | 3 | K4, K5, K16 |
| Araştırma sonrası Muhammed'ten uzaklaşma | 3 | K7, K9, K14 |
| Aykırı düşüncelerin olmaması | 2 | K1, K9 |
| Muhammed'e karşı mahcubiyet | 1 | K17 |
| Çok fazla şey bilmeme ve bir şey hissetmeme | 2 | K10, K15 |
| Ali hakkında olumlu düşünce | 1 | K7 |
| Cevap yok | 3 | K2, K6, K11 |

Tablo 14'te görüleceği üzere 5 katılımcı “Muhammed’le ilgili soru işaretleri ve olumsuz düşünceleri olduğunu”; 5 katılımcı “Muhammed’e saygı duyduğunu”; 4 katılımcı “Muhammed’le ilgili olumlu şeyler düşündüğünü”; 3 katılımcı “Muhammed’i peygamber olarak gördüğünü”; 3 katılımcı “Muhammed’i araştırmaya başladıktan sonra ondan uzaklaştığını” ifade etmiştir. Diğer taraftan 2 katılımcı “Muhammed hakkında aykırı düşüncelerinin olmadığı”; 2 katılımcı “Muhammed ve Ali hakkında çok fazla şey bilmediği ve onlara karşı bir şey hissetmediği”; 1’er katılımcı “Muhammed’e karşı mahcubiyet hissettiği”; “Ali hakkında olumlu şeyler düşündüğü” şeklinde görüş bildirmişlerdir. Dolayısıyla katılımcıların büyük bir kısmı (14 kişi) Muhammed’e karşı saygı duyduğunu, olumlu düşünceleri olduğunu, aykırı düşüncelerinin olmadığını ve onu peygamber olarak gördüğünü belirtirken 5 katılımcı hakkında soru işaretleri ve olumsuz düşünceleri olduğunu, 2 katılımcı Muhammed ve Ali hakkında çok fazla şey bilmediklerini ifade etmişler, 3 katılımcı ise bu konuda görüş bildirmemeyi tercih etmişlerdir.

Din değiştirmeden önceki süreçte Hz. Muhammed hakkında pek olumlu şeyler duymadığını söyleyen K7 bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Hz. Muhammed’e dair duyduklarım ise genelde olumsuz şeylerdi. Çok fazla olumlu şey duymuyordum. Duyduğum olumsuz şeyler de sonunda “O bir peygamber, bir şey yaptıysa mutlaka bir sebebi vardır” düşüncesine bağlanıyordu. Değerlendirdiğim zaman evet, genellikle olumsuz bir hissiyat geliyordu. Kur’an’ı objektif bir şekilde okumaya başladıktan sonra gerçekten de Hz. Muhammed’e olan bakışımın olumsuza doğru gittiğini fark ettim.” K9 ise önceleri Hz. Muhammed hakkında olumlu düşüncelere sahip olduğunu ama bunların zamanla tersine döndüğünü: “Peygamberi hocalardan edindiğim kulaktan dolma bilgilerle tanıdığım dönemlerde peygamberle ilgili bir sıkıntım yoktu. Dünya onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır, çok iyi, harika, kutsal bir adam diye anlatılıyordu. Kur’an’dan, hadislerden ya da tarihten edindiğim bir bilgi yoktu. Bunlara bakmaya başladığımda ise onunla ilgili (olumlu) düşüncelerimde hızlı bir şekilde düşüş başladı.” diyerek dile getirmektedir.

Katılımcılarının Hz. Muhammed hakkındaki düşüncelerini merak eden Canbolat da onlara “İslam peygamberinin hayatında sevgi, saygı ve hoşgörü hakimdir” düşüncesine katılıp katılmadıklarını sormuş ve %22’sinden “katılıyorum”, “%53,7’sinden “katılmıyorum”, %12,2’sinden ise “kararsızım” cevabını almıştır.⁶⁸ Buradan yola çıkarak bizim araştırmamızda olduğu gibi Canbolat’ın araştırmasında da katılımcıların önemli bir bölümünün İslam peygamberi hakkında olumlu düşünmediği söylenebilir.

⁶⁸ Canbolat, *Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam’dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye’de Hıristiyan Olanlar Örneği*, 104.

Katılımcıların “Din değiştirdikten sonra Hz. İsa hakkındaki düşüncelerine” ise Tablo 15’te yer verilmiştir.

Tablo 15. Din Değiştirdikten Sonra Önemli Temsilciler Hakkındaki Algı

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|----|--|
| Dünyadaki tek günahsız | 9 | K2, K3, K4, K10, K12, K13, K14, K16, K19 |
| Olumsuz bir yön yok/kusursuz | 16 | K1, K2, K3, K4, K5, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K16, K17, K18, K19 |
| Sevgi ve sevgi dolu | 2 | K4, K9 |
| Adil, merhametli, kudretli ve kutsal | 1 | K9 |
| Yüce | 2 | K15, K18 |
| Baba, kardeş, eş ve dost, diri/ilişki içerisinde olunan | 2 | K1, K15 |
| Rab/Tanrı ve kurtarıcı | 7 | K1, K5, K7, K8, K13, K14, K15 |
| Görünmeyen Tanrı’nın görüntüsü | 2 | K9, K14 |
| Tanrı’nın oğlu, insan görünümünde özü Tanrı’dan gelen | 5 | K4, K7, K14, K15, K18 |
| Öncesiz olan | 1 | K18 |
| Peygamber olmayan | 1 | K15 |
| Hem peygamber hem de Tanrı | 2 | K12, K14 |
| İnsanlar için örnek ve öğretmen | 4 | K6, K7, K10, K12 |
| Nadiren öfkelenen/sert konuşan, öfkelenildiği konularda haklı olan | 3 | K6, K9, K16 |
| Bir kere ağlamış olan | 1 | K6 |
| Bazı konularda çok açık konuşmayan | 2 | K6, K7 |
| Mütevazı/alçak gönüllü/yumuşak huylu | 7 | K6, K7, K8, K14, K16, K17, K18 |

Tablo 15’te görüleceği üzere katılımcılardan yaklaşık yarısı (9 katılımcı) Hz. İsa’nın “dünyadaki tek günahsız”; büyük çoğunluğu (16 katılımcı) “onda olumsuz bir yön olmadığı, kusursuz olduğu”; 2 katılımcı onun “sevgi/sevgi dolu olduğunu”; 2 katılımcı “yüce olduğunu”; 2 katılımcı “baba, kardeş, eş ve dost, diri, yakın ve onunla ilişki içerisinde olduğunu”; 7 katılımcı “Rab, Tanrı ve kurtarıcı olduğunu”; 2 katılımcı “görünmeyen Tanrı’nın görüntüsü”; 2 katılımcı “hem peygamber hem de Tanrı olduğu” şeklinde görüş bildirmişlerdir. 5 katılımcı onun “Tanrı’nın oğlu, insan görünümünde ama özünün Tanrı’dan geldiğini”; 4 katılımcı “insanlara örnek/öğretmen olduğunu”; 3 katılımcı “İncil’de nadiren öfkelenildiğini/sert konuşmuş olduğunu ama öfkelenildiği konularda haklı olduğunu”; 2 katılımcı ise “bazı konularda çok açık konuşmadığını” belirtmişlerdir. Diğer taraftan katılımcılardan yaklaşık üçte birisi (7 katılımcı) ise “insanlar arasındaki statü farkını önemsemediğini/mütevazı/alçak gönüllü/yumuşak huylu olduğunu” dile getirmişlerdir. 1’er katılımcı onun “adil, merhametli, kudretli ve kutsal”; “öncesiz olduğunu”; “peygamber olmadığını”; “İncil’de bir kere ağlamış olduğunu” belirtmişlerdir.

Dolayısıyla katılımcıların çok büyük bir kısmı Hz. İsa’nın günahsız, kusursuz, sevgi dolu, adil, merhametli, kudretli, kutsal, yüce, kurtarıcı, öncesiz, örnek, mütevazı, yumuşak huylu, Tanrı, Tanrı oğlu ve Tanrı’nın yeryüzündeki görüntüsü olduğunu düşünmektedir. Onun peygamber olduğunu söyleyenler olduğu gibi peygamber olmadığına vurgulayanlar da bulunmaktadır. Onun öfkelenildiğini, sert konuştuğunu, yalnızca bir kere ağladığını ve zaman zaman açık konuşmadığını söyleyenler olsa da öfkelenildiğini söyleyen katılımcıların onun nadiren öfkelenildiğine ve öfkelenildiği konularda haklı olduğuna dikkat çektikleri görülmektedir. Onun hakkında nispeten olumsuz sayılabilecek yalnızca iki yorumdan biri, onun bazı şeyleri açıkça söylemediği, diğeri ise yalnızca bir kere ağladığıdır. Bunlardan birisi olan K6: “Hiç öfkelenmiyor İsa, gerçek insan gibi değil. Bütün Kutsal Kitapta sadece tapınakta para alıp satan insanları gördüğünde, Tanrı’nın evini pazar yerine çevirmişsiniz diyerek masaları devirdiği esnada kızıyor. O ilginçti benim için. Tabii eğer bu da olumsuz sayılırsa. Bir de bütün kitap boyunca sadece Lazarus öldüğünde ağlıyor. Çünkü Lazarus yakın arkadaşıydı. İsa o sırada insanlara şifa veriyordu ve gitmek yerine orada kalıp ağladı. Bazen de bir şeyleri çok açıkça söylemiyor. Çok sinir

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu: İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-Hilâf Örneği

The Phenomenon of Istidrak in Muşhaf Orthography Literature: Example of Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī
(d. 1082/1672) and His Book Named Bāyānu'l-Khilāf

Mücella HACİMİSİROĞLU

Öğr. Gör. Dr. | Lecct. Assist. Dr.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kıraat İlimi
İstanbul Medeniyet University, Department of Basic Islamic Sciences, The Science of Qiraat
İstanbul, Türkiye

mucellahacimisiroglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7716-9558>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 12.01.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 02.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Hacımisiroğlu, Mücella. "Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu: İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-Hilâf Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 280-299. <https://doi.org/10.14395/hid.1418607>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

The Phenomenon of Istidrak in Muşhaf Orthography Literature: Example of Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī (d. 1082/1672) and His Book Named Bāyānu'l-Khilāf

Abstract

The orthography of the Muşhafs, which were transcribed during the time of the khalifa Uthman, known as Maşāhif al-'Uthmāniyye, exhibits differences in certain aspects compared to the advanced orthography that evolved with the progression of writing. The concept of rasm al-'Uthmānī, representing the orthography of the muşhafs, differs from the advanced orthography represented by the concept of rasm al-qiyāsī, as it does not encompass the alignment of writing and reading and lacks uniformity in orthography. Due to the consensus of the companions, there has been a general acceptance in subsequent scriptural studies to base it on rasm al-'Uthmānī. Therefore, investigations into determining rasm al-'Uthmānī have been ongoing since early periods, resulting in a literature on the subject. The literature that has emerged within the framework of theoretical considerations regarding how the articulation of Qur'anic words should be and the practical orthographic knowledge based on the application in the muşhafs often presents a sense of unity. However, this unity may give way to differences in the orthography of certain words. This difference can be the result of one text not referring to the orthographic feature mentioned in another text or the consequence of some texts providing incomplete or incorrect information. This situation necessitates conducting extensive source research for determining an orthographic feature and including texts written with the purpose of identifying and correcting information deficiencies and errors in the examination, thus engaging in scrutiny. One of the texts containing this type of scrutiny is the work of Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, a Maghreb scholar from the 11th century, titled shortly "Bāyānu'l-khilāf ve't-tashhīr ve'l-istiḥsān". The majority of the fundamental texts in this field were authored by Maghreb scholars. Due to various reasons causing a certain shift in the transmission of texts reflecting the orthography accumulation of the east, the Maghreb's experience gained prominence. In this context, the rich experience in the field of Muşhaf orthography among the scholars of the Maghreb, can be attributed to their adherence to the Qira'ah and the influence of the Maliki school on practical jurisprudence. Oral information received from Imam Nāfi' and bookish sources like Ghāzī b. Qays's (d. 199/814) "Hija'u's-sunne" played pivotal roles as pioneering texts in this experience. Pioneering texts, offering both oral and written information, and based on practical applications in the Muşhafs, have been systematically presented in the field of Mushaf orthography by Abū 'Amr al-Dānī's (d. 444/1053) *al-Muqni' fī ma'rifati marşūmi meşāhifi'l-amşār* and Abū Dāwūd Sulaimān b. Najah's (d. 496/1103) *Mukhtaşaru't-tabyīn li-hijā'i't-tanzīl*, assuming the role of foundational texts. Abu'l-Hasen 'Ali b. Muḥammad al-Murādī al-Belensī's (d. 564/1169) *Kitābu'l-munşif* complements Abu Dāwūd's work by partially incorporating its content, and Qāsim b. Fīrrūh al-Shāḥibī's (d. 590/1194) *'Aqiletū Etrābi'l-Kaşāid* serves as a supplementary text with partial additions to al-Dānī's *al-Muqni'*. Muḥammad b. Muḥammad al-Kharrāz's (d. 718/1318) *Mavridu'z-zam'ān fī rasmi'l-qur'ān* has undertaken the mission of consolidating the accumulated knowledge in the field, especially where the aforementioned four foundational texts differ on certain aspects based on specific criteria. However, within this literary framework, certain gaps have emerged. One of the prominent gaps is the omission of information on how orthography should be in places where Abū Dāwūd remained silent and the oversight of Kharrāz in addressing the orthography of certain words. Another gap has manifested itself as a disparity between the information provided in sources and current practices. Consequently, commentary studies on Kharrāz, who gained a certain dominance in later period literature, have sought to address these gaps. One of the texts embodying this type of examination is *Bāyānu'l-khilāf ve't-tashhīr ve'l-istiḥsān*, authored by Ibn al-Qāḍī. In this article, the examination conducted by Ibn al-Qāḍī in his mentioned work will be discussed under main headings related to istidrak, and from there, the necessity of resorting to secondary texts for information and evaluations when determining and establishing orthography will be emphasized. As the article revolves around orthography, the diacritic system, which can be expressed as the system of marks, will be excluded, and therefore, Ibn al-Qāḍī's evaluations related to diacritics will be left for other studies. Given the absence of a dedicated study on Ibn al-Qāḍī in our country, the article will begin by providing a concise overview of Ibn al-Qāḍī's life before delving into the dimensions of his istidrāk.

Keywords: Qiraat, Muşhaf orthography, İbn al-Qāḍī, Bāyānu'l-khilāf, Abū Dāwūd, Kharrāz, Current Practice.

Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu: İbnu'l-Kādī el-Miknāsī (öl. 1082/1672) ve Beyānū'l-Ḥilāf Örneği

Öz

Hız Osman zamanında istinsah edilmelerine bağlı olarak Mesâhif-i Osmaniyye olarak anılan mushafın imlaları, yazının ilerlemesiyle birlikte vücut bulan gelişmiş imladan kimi yönlerden farklılık arz etmektedir. Zira resm-i Osmānī kavramıyla ifade edilen mushaf imlası yazı-okuyuş örtüşmesi ve imlada yeknesaklığı tazammun etmemesi yönüyle resm-i kıyasî olarak anılan gelişmiş imladan ayrılmaktadır. Sahabenin icmaina konu olması hasebiyle sonraki mushaf kitabeti uygulamalarında ittibas vacip görülen resm-i Osmaniye tespiti yönelik olarak erken dönemlerden itibaren yürütülen incelemeler çerçevesinde belli bir literatür oluşmuştur. Teori ve pratiğe dayanan imla bilgisi çerçevesinde vücut bulan bu literatür çoğu kelimenin imlası hakkında birlik arz etse de

azımsanamayacak sayıdaki kelime itibarıyla bilgi farklılığını barındırmaktadır. Bu fark, kimi zaman bir metnin bahsettiği imla özelliğine diğer metnin işaret etmemesi şeklinde kendisini göstermiştir. Nitekim mushaf imlasının ana başlıklarından biri olan hazif-isbat konusunda Dâni'nin metninin daha isbatçı bir yaklaşım sergilemesine karşın Ebû Dâvûd'un metninin daha hazifçi bir yaklaşım arzemesi buna örnek gösterilebilir. Anılan fark kimi zaman da bazı metinlerin eksik bilgi vermesinin veya onun ifadelerinin sonrakiler tarafından hatalı değerlendirilmesinin sonucu olarak zuhur etmiştir. Bütün bunlar bir imla özelliğini literatüre dayalı olarak tayin edebilmek için geniş bir kaynak araştırması yapmayı icap ettirmektedir. Bu yönde bir araştırma ise kaçınılmaz olarak ana kaynakların yanı sıra onlardaki bilgi eksikliği ve hatasını tespit etme, dolayısıyla da istidrakte bulunma amacıyla kaleme alınmış tali metinlere başvurmayı da gerekli kılmaktadır. İşte istidrak türü incelemeyi barındırdığı ifade edilebilecek metinlerden biri, on birinci asır mağrib ulemasından İbnu'l-Kâdî el-Miknâsi'nin (öl. 1082/1672) kısa adı *Beyânü'l-hilâf ve't-teşhîr ve'l-istihsân* olan eseridir. Bu eserinde İbnu'l-Kâdî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın (öl. 496/1103) sükût ettiği, Muhammed b. Muhammed el-Harrâz'ın (öl. 718/1318) gözden kaçırdığı, Fas ve Mağrib'te mushaf kitabete çerçevesinde vücut bulan cari amelin de kitabi bilgi desteğinden yoksun olduğu yerlerde oluşan boşluğu telafiye çalışmıştır. Dolayısıyla bu yazıda İbnu'l-Kâdî'nin anılan eserinde yürüttüğü istidrak kabilinden inceleme, anılan başlıkları itibarıyla ele alınacak ve buradan hareketle de imlanın tayin ve tespitinde temel metinlerle yetinmeyip tali metinlerin sunacağı bilgi ve değerlendirmelere başvurmanın gerekliliğine de işaret edilecektir. İbnu'l-Kâdî üzerine ülkemiz özelinde kaleme alınmış müstakil bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Zira İbnu'l-Kâdî *DİA*'da bir madde çerçevesinde bahse konu edilmemiştir. Keza *Beyânü'l-hilâf*'taki incelemenin mihverini oluşturan Ebû Dâvûd ve Harrâz'la ilgili maddeler başta olmak üzere *DİA*'nın mushafa müeallik hiçbir maddesinde İbnu'l-Kâdî'ye yer verilmediği görülmüştür. İbnu'l-Kâdî'nin genelde mushaf imlası birikimine özelde ise Meğaribenin mushaf imlası tasavvuruna olan katkısı dikkate alındığında bu durum bir eksiklik olarak ifade edilebilir. Arapça çalışmalara gelince tespitlerimize göre *Beyânü'l-hilâf*'ın neşrinin neşrin dirâse kısmında yürüttüğü incelemeyi dışarda tutarsak bu yönde müstakil bir çalışmanın mevcut olmadığı ifade edilebilir. Neşrin dirâse kısmında ise eserin içerdiği istidrake müstakil olarak değinilmemiştir. İbnu'l-Kâdî'nin istidrak yönünü müstakil olarak ele alan tek çalışma olarak Sîrîn Dâde ve Kemal Gidde'ye ait olan ve bu çalışmanın kaynakları arasında yer alan makale gösterilebilir. Ne var ki bu makale, İbnu'l-Kâdî'nin *el-Fecru's-sâti*' isimli eserinde İbn Berrî'nin (öl. 731/1331) *ed-Düeru'l-levâmi*'ine yönelik istidrakî bahis konusu etmektedir; dolayısıyla da mushaf imlasıyla ilgili değildir. Bütün bunlar İbnu'l-Kâdî'nin *Beyânü'l-hilâf*'ının tazammun ettiği istidrakî müstakil bir makalede ele almaya meşru zemin oluşturmaktadır. Pek tabii ki bu yazı imla konusunu mihver aldığı için harekeme sistemi olarak ifade edilebilecek zabt olgusu dışarıda tutulacak, dolayısıyla da İbnu'l-Kâdî'nin zabta müteallik değerlendirmeleri başka çalışmalara bırakılacaktır. İbnu'l-Kâdî üzerine kaleme alınmış müstakil bir çalışma olmadığı için yazıda İbnu'l-Kâdî'nin hayatı hakkında derli toplu bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Mushaf İmlası, İbnu'l-Kâdî, Beyânü'l-hilâf, Ebû Dâvûd, Harrâz, Cari Amel.

Giriş

Bilindiği üzere mushaf imlası birikiminin oluşumunda Mısır'ın batısına nispetle meğaribe olarak anılan âlimlerin katkısı büyük olmuştur.¹ Zira alanın temel metinlerinin çoğu meğaribenin kaleminden çıkmıştır. Mısır'ın doğusuna karşılık gelen meşrikin imla birikimini yansıtan eserlerin sonraki dönemlere intikalinde şu veya bu sebeplere bağlı olarak belli bir inkıtanın oluşması Mağrib birikimini daha da öne çıkarmış ve böylece de mushaf imlası alanı daha ziyade meğaribe üzerinden temsil edilir olmuştur. Bu kesim nezdinde mushaf imlası alanında zengin bir birikimin varlık kazanmasında, esas aldıkları kıraat ile ameli mezhebin etkisinin bulunduğu da söylenebilir. Zira bir taraftan kıraat ve ihtiyarını takip ettikleri İmâm-ı Nâfi'nin (öl. 169/785) mushaf imlası müktesebatında önemli bir kaynak olması diğer taraftan da bağlı buldukları Maliki mezhebinde Medine uygulamasının taşıdığı öneme binaen özellikle Osman Mushafı'ndan Medine Mushafı'nın imla yapısının tayinine atfettikleri önem, Meğaribe'yi mushaf imlası konusuna eğilmeye sevk etmiştir. İmâm-ı Nâfi'den gelen şifahi bilgiler ile bu bilgilere ulaşmada aracılık eden Gâzî b. Kays'ın (öl. 199/814) *Hicâu's-sünne*'si gibi kitabi kaynaklar, anılan birikimde öncü metin rolü oynamışlardır. Öncü metinlerin sunduğu şifahi ve kitabi bilgiler ile mushaflardaki uygulamalara dayalı olarak imla bilgisini derli toplu bir biçimde ve sistem bütünlüğü içinde sunan Ebû Amr ed-Dâni'nin (öl. 444/1053) *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*'ı ile Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın *et-Tebyîn li-hicâi't-tenzîl*'i ve bunun ihtisarı olan *Muhtasaru't-tebyîn*

¹ "Meğaribe" kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Abdülhâdi Hamitû, *Kirâatü'l-İmâm Nâfi' inde'l-meğaribe min rivâyeti Ebû Sa'îd Vers* (el-Memleketü'l-Mağribiyye: Menşurâtü Vezâratü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1424/2003), 1/22-24.

li-hicâi't-tenzîl'i kurucu metin rolü üstlenmişlerdir. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Belensî'nin (öl. 564/1169) *Kitâbu'l-munsîfi* Ebû Dâvûd'un *et-Tenzîl*'inin içeriğini, Kasım b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin (öl. 590/1194) *Akiletü etrâbi'l-kasâid*'i de Dâni'nin *el-Muknî*'inin içeriğini kısmi ilavelerle nazma dökmüş olmaları itibariyle tamamlayıcı metinler olarak literatüre geçmişlerdir. Muhammed b. Muhammed el-Harrâz'ın *Mevridü'z-zam'ân fi resmi'l-Kur'ân*'i ise kendisine tekaddüm eden mezkûr dört temel metnin ihtilaf ettiği hususlarda belli ölçütlere dayalı olarak tercihe gitmiş ve bu yönüyle de alandaki birikimi toparlama görevini üstlenmiştir.² Bu vasfı sebebiyle Harrâz sonraki dönem çalışmalarında merkezi bir konum elde etmiş, nazım sahibinin hali hayatta olduğu dönemden başlayarak çok sayıda şerh çalışmasına konu olmuştur. Ne var ki anılan tüm bu edebiyat dâhilinde belli boşluklar da oluşmuştur. Başta Harrâz üzerine kaleme alınanlar olmak üzere şerh türü çalışmalar bu boşluğu gidermeye çalışmış, dahası bu hususta müstakil eserler de kaleme alınmıştır. İşte bu müstakil eserlerden biri İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî'nin *Beyânü'l-hilâf*'idir.

1. Hayatı ve İlmî Kişiliğiyle İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî

Tam adı Ebû Zeyd Abdurrahman b. el-Kasım b. el-Kâdî el-Miknâsî el-Fâsî Ebû Seyyidi olan İbnu'l-Kâdî, Mağrib bölgesinden tanınmış bir aileye mensuptur. Zira ailesi Fas ve Miknâse'de önceleri "Ebû'l-Âfiye oğulları" bilahare ise "İbnu'l-Kâdî oğulları" olarak tanınırlığa sahiptir.³ İbnu'l-Kâdî nisbesi atalarından Miknâse kadılığı görevinde de bulunmuş olan Ebû'l-İzz b. Ebû'l-Âfiye'den gelmektedir.⁴ Miknâsî nisbesi aslen Miknâs'lı oluşu, Fâsî nisbesi ise yetiştiği, ikamet ettiği ve vefat ettiği yerin Fas olması sebebiyledir. Kaynakların belirttiğine göre babası Ebû'l-Kâsım Muhammed b. el-Kâdî b. Ebû'l-Âfiye (öl. 1022/1613), cebir ve feraiz uzmanı olup Arap dilinin inceliklerine vakıf âlim bir zattır.⁵ İbnu'l-Kâdî esas itibariyle Ebû'l-Mehâsin Yusuf b. Muhammed el-Fâsî'nin (öl. 1013/1604) himayesinde yetişmiştir. Ebû'l-Mehâsin onun yetişmesine ayrı bir önem atfetmiş ve kendi hanesinde büyütmüştür.⁶ Bu iki zatın dışında ilmî kişiliğinin ve özellikle kıraatle ilgili birikiminin şekillenmesinde Abdülvâhid b. Ahmed b. Âşir el-Endelûsî (öl. 1040/1631)⁷ ile Ebû Abdullah b. Yusuf et-Tâmellî⁸ (öl. 1048/1639) de önemli yere sahip olmuşlardır.

Fıkıh ve hadis alanında da birikime sahip olmakla birlikte İbnu'l-Kâdî'nin yetkin olduğu asıl alanın kıraat olduğu, kaynakların ittifakına konu olmuştur. Zira Kettânî (öl. 1345/1927) bu özellikleri "Şeyh, imam, fakih, muhaddis, alicenap, kurrânın önderi, Mağrib'in meşhur şeyhi, hocalar hocası, büyük âlim, hafız, otorite"⁹ gibi vasıflar üzerinden anlatmış, Hudaykî "Şeyh, üstat, mukrî, örnek şahsiyet, ilmi ile amil"¹⁰ ifadeleriyle anılan vasıflara salih bir zat oluşunu da eklemiştir. İfrânî (öl.

² Mushaf imlası edebiyatı ile ilgili olarak bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 135-140.

³ Kettânî, Muhammed b. Cafer b. İdris, *Selvetü'l-enfâs ve muhâdeşetü'l-ekyâs bi-men 'ukbire mine'l-'ulemâ'i ve's-şulahâ'i bi-Fâs*, nşr. Şerîf Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî, *el-Mevsû'atü'l-kettâniyye li-târîhi Fâs* (y.y., ts.) 2/296; Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım, *Şeceretü'n-nûr ez-zekiyye fi tabağâtü'l-mâlikiyye*, nşr. Abdülmecid Hayâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002), 1/451.

⁴ Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdirî, *Neşru'l-meşânî li-ehli'l-karni'l-hâdi' aşer ve's-şânî*, nşr. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik (Ribât: Mektebetü't-Tâlib, 1402/1982), 2/195.

⁵ Kâdirî, *Neşru'l-meşânî*, 1/181-184; Muhammed b. el-Hâc b. Muhammed Abdullah es-Sağîr el-İfrânî, *Şafvetü men intişer min aḥbâri ḥulefâi'l-karni'l-hâdi' aşer*, nşr. Abdülmecid Hayâlî (Mağrib: ed-Dâru'l-Beydâ, 1425/2004), 177.

⁶ Bk. Hudaykî, Muhammed b. Ahmed, *Ṭabağâtü'l-ḥudaykî*, nşr. Ahmed Bümuzkû (y.y.: ed-Dâru'l-Beydâ, 1427/2006), 2/401; İfrânî, *Şafve*, 291.

⁷ Kâdirî bu zatı "kıraatlerin tevcihi ile mushaf imlası hususunda bilgi sahibi" olarak takdim etmiştir; bk. *Neşru'l-meşânî*, 1/284.

⁸ Hudaykî bu zatın nisbesini "Temellî" şeklinde vermekte ve İbnu'l-Kâdî'nin ondan ders ve icazet aldığından bahsetmektedir; bk. Hudaykî, *Ṭabağât*, 2/401.

⁹ Kettânî, *Selve*, 2/296-297.

¹⁰ Hudaykî, *Ṭabağât*, 401.

1154/1741'den sonra) ise biyografisini “Şeyh, Mağrib'in üstadı, mukrî ve mücevvid”¹¹ olarak takdim edip kıraat ve tecvid üstatlığını birlikte zikretmiştir. Mahlûf'un (öl. 1360/1941) “O, üstatların üstadı, muhakkik ve derinlikli ulemanın dayanağı, kurrânın imamı ve ulemanın üstadı” şeklindeki ifadeleri ise kıraat alanındaki yetkinliğini öne çıkarmakla birlikte alan ayırımı yapmaksızın onun tartışmasız ilmî bir otorite olduğunu vurgulamaktadır.

Özellikle kıraat alanındaki yetkinliği ve teliften ziyade tedrise verdiği önem sebebiyle çok sayıda kişi kendisinden kıraat almıştır. Nitekim Hudaykî Mağrib'te kıraat alanında üstat olan ve kıraat okutup da İbnu'l-Kâdî'nin rahle-i tedrisinden geçmeyen ve onu dayanak ittihaz etmeyen hiç kimsenin olmayacağını belirtmiştir.¹² Kâdirî sayısız talebesi içinde Ebû Zeyd Abdurrahman b. eş-Şeyh Abdülkadir el-Fâsî'nin ayrı bir yeri bulunduğunu belirtmiş, Ebû Zeyd'in ondan Nâfî kıraatine dair on rivayet ile Şâtıbiyye metnini, keza İbn Ğâzî'nin *el-Kerâsî ve't-tafsîl*'ini okuduğunu ve bunlarla ilgili olarak da icazet aldığını kaydetmiştir.¹³ İbnu'l-Kâdî hicri 1082 yılının Ramazan ayında vefat etmiş ve Fas'ta medfun olan Ali es-Sinhâcî'nin (öl. 616/1219) türbesine ve hatta onun hemen yanı başına defnedilmiştir.¹⁴

Daha ziyade kıraat, resm-i mushaf ve tecvide dair eserler vermiş olan İbnu'l-Kâdî telif çalışmalarına hayatının sadece belli bir diliminde yoğunlaşmış ve ömrünün büyük bölümünü tedris faaliyetine hasretmiştir.¹⁵ Hal böyle iken özellikle kıraat ve mushaf imlası alanında özgün ve yetkin metinler kaleme almaya da muvaffak olmuştur. Eserlerinden bazıları hala yazma olmakla birlikte ân itibarıyla şu eserlerinin tabedildiğini ve araştırmacıların doğrudan istifadesine sunulduğunu söyleyebiliriz: (1) *İzâletü's-şek ve'l-iltibâs el-ârizîne li-kesîrin mine'n-nâs fî nakli 'elif-lâm-mîm ehasibe'n-nâs* (2) *Beyânü'l-hilâf ve't-teşhîr ve'l-istihsân ve mâ ağfelehû Mevridü'z-zam'ân ve mâ sekete anhü't-Tenzîl zü'l-burhân ve mâ cerâ bihî'l-amelü min hilâfiyyâtî'r-resm fî'l-Kur'ân ve rubbemâ hâlefe el-amelu en-nassa fe-huz beyânehû bi-evdahi burhân* (3) *Tahkîku'l-kelem fî kirâeti'l-idğâm* (4) *el-Câmi'u'l-mufîd li-ahkâmî'r-resm ve'z-zabt ve'l-kirâet ve't-tecvîd* (5) *el-Fecru's-sâtî' ve'z-ziyâi'l-lâmi' fî şerhi'd-Dureru'l-levâmi'* (6) *Kurratu'l-'ayn fî ma'nâ kavlihîm: Teshîlu'l-hemze beyne beyne* (7) *Beyânü'l-hilâf ve't-teşhîr ve-mâ veka'a fî'l-Hırz mine'z-ziyâdât 'alâ't-Teysîr*. (8) *Nazmu resmî'l-Mekkî fî'l-Kur'ân*.

2. İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî'de İstidrak Olgusu

İbnu'l-Kâdî'nin *Beyânü'l-hilâf*'ta ortaya koyduğu incelemeyi istidrak olarak nitelerken bu kelimenin sözlük ve terim anlamı ile İbnu'l-Kâdî'nin eserinde yürüttüğü inceleme arasındaki örtüşmeyi esas almış bulunmaktayız. Zira “istidrak” kelimesi Cevherî'nin (öl. 393/1003) de belirttiği üzere “d-r-k” kökünden gelmektedir. Sülasi değil de “idrâk” şeklinde if'âl“ kipinde ve “yetişmek” anlamındaki kullanımı yaygındır. “İstedrake” şeklinde istif'âl kipindeki kullanımı da yine bu anlamı taşımaktadır. Bu yönüyle “istedraktu” demek “kaçmış olana yetiştim, onu yakaladım” anlamına gelmekte ve “tedârake” şeklinde tefâ'ul veznindeki kullanımı da aynı anlama delalet etmektedir.¹⁶ İbn Manzûr (öl. 711/1311) “istedraktu's-şey'e bi's-şey'i” şeklindeki

¹¹ İfrânî, *Şafve*, 291.

¹² Hudaykî, *Tabakât*, 2/401.

¹³ Kâdirî, *Neşru'l-meşânî*, 2/196.

¹⁴ Hudaykî, *Tabakât*, 2/402; Kâdirî, *Neşru'l-meşânî*, 2/196. İfrânî, cenazesine eşi benzeri görülmemiş bir kalabalığın iştirak ettiği bilgisini de eklemiştir. İfrânî, *Şafve*, 292.

¹⁵ Bk. Bütarbûs, Muhammed, “Mukaddime”, *Beyânü'l-hilâf ve't-teşhîr ve-mâ veka'a fî'l-hırz mine'z-ziyâdât 'alâ't-teysîr*, mlf. Abdurrahman b. el-Kâdî, (y.y: Matbaatu Bacaphale 1437/2016), 34.

¹⁶ Ebû Nasr el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Aşbâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 4/1582.

kullanımın “o şeye yetişmeye çalıştı” anlamına geldiğini belirtmiş ve istidrakın “giderilecek bir eksik bırakmamak” anlamındaki kullanımından bahsetmiştir.¹⁷

Şerif el-Cürcânî (öl. 816/1413) kelimenin sözlükte “muhababın yakalamasını istemek” anlamına geldiğini belirtmiş, bir terim olarak ise “önceki ifadeye bağlı olarak oluşan tevehhümün bertaraf edilmesi” anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁸ Cürcânî'nin bu açıklamalarını esas aldığı görülen Tehânevî (öl. 1158/1745'ten sonra) istidrakın dil ve edebiyatta “önceki ifadeye bağlı olarak oluşan tevehhümün bertaraf edilmesi” anlamına geldiğinden bahsetmiş ve böyle bir anlamı tazammun ediyor oluşunun istidrake edebi bir boyut kazandırdığını belirtmiştir.¹⁹ Bütün bu nakil ve izahlar göstermektedir ki istidrak kelimesinde “elden gideni yakalamak” ve “vuku bulan eksiği telafi etmek” anlamları baskındır.²⁰ Bu demektir ki istidrak hem mevcuda dönük bir eleştiriyi hem de bir katkıyı barındırmaktadır. Bu yazının ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere İbnu'l-Kâdî yürüttüğü incelemede hem bir tenkit hem de bir katkı sunmaktadır; bu da onun yaptığını bir istidrak olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.²¹

İbnu'l-Kâdî'nin eserinin bizatihi ismi onun bir istidrak çalışması olduğu yönündeki tespiti teyit edecektir. Zira eserin tam adı şöyledir: *Beyânü'l-hilâf ve't-teşhîr ve'l-istihsân ve mâ aġfelehû Mevridü'z-zam'ân ve mâ sekete anhût-Tenzîl zül-burhân ve mâ cerâ bihî'l-amelü min hilâfiyyâtî'r-resm fî'l-Kur'ân ve rubbemâ hâlefe el-amelu en-nassa fe-huz beyânehû bi-evdahi burhân'dır. Görüldüğü üzere bu isim, eserde özellikle şu hususlar üzerine bir inceleme yürütüldüğünü gösterir. (1) İhtilafa konu olan hususlarda öne çıkıp hüsnü kabul gören imlanın beyanı. (2) Harrâz'ın gözden kaçırdığı yerlerin imla durumu. (3) Ebû Dâvûd'un sükût ettiği kelimelerin imlası. (4) İmlası hakkında farklı nakillerin serdedildiği kelimelerde uygulamanın hangi yönde gerçekleştiği. (5) Rivayet ile uygulamanın tearuz etmesi hali. Aralarındaki tedahülleri kaldırdığımızda bu beş hususu şöyle üç başlığa indirgemek mümkündür ki bunlar sırasıyla “Harrâz'ın ihmal ettiği yerler”, “Ebû Dâvûd'un sükût ettiği yerler” ve “cari amelin rivayetle çeliştiği yerler” olarak ifade edilebilir. Geline bu noktada bu üç başlık altında İbnu'l-Kâdî'nin yürüttüğü istidrak incelemesinin beyanına geçebiliriz.*

2.1. Harrâz'ın İhmal Ettiği Yerlere Yönelik İstidrak

Öncelikle belirtmek gerekir ki Harrâz'ın *Mevridü'z-zam'ân*'ı mushaf imlasına ilişkin kendinden sonraki çalışmalar üzerinde güçlü bir etki ve hâkimiyet elde etmiştir.²² Nitekim İbnu'l-Cezerî (öl. 833/1429) bu etkiyi “Harrâz müteahhir ulemanın üstadıdır.” şeklinde ifade etmiştir.²³ İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) şu cümleleri böyle bir etkinin varlığını başka bir alıntıya izah bırakmayacak surette teyit etmektedir:

¹⁷ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1414/1993), 10/421.

¹⁸ Şerif el-Cürcânî, 'Alî b. Muhammed b. 'Alî eş-Şerîf, *Kitâbu't-ta'rifât*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1405 h.), 21.

¹⁹ Tehânevî, Muhammed b. Tehânevî 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed, *Keşşâfu ıstihâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, nşr. 'Alî Darûc (Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirîn, 1996), 1/151.

²⁰ Muhammed b. Muhammed Astal, *Fikhu'l-istidrâk*, (y.y. ts.), 8.

²¹ İbnu'l-Kâdî, Ebû'l-Hasen b. Berrî et-Tâzî'nin *ed-Dürrü'l-levâmi' fi ma'kra'î'l-İmâm Nâfi'* isimli eserine yönelik *el-Fecru's-sâti'* isimli şerh çalışmasında da Nâfi kiraati bağlamında bir istidrak incelemesi yürütmüş olup bu husus müstakil makalelere de konu olmuştur; bk. Sîrîn Dâde-Kemal Gidde, “İstidrâkâtü'l-İmâm Abdîrahmân b. el-Kâdî 'alâ'n-nâzım 'Alî b. Muhammed b. Berrî: min hilâli kitâbi'l-fecri's-sâti' ve'z-zıyâi'l-lâmi' fi şerhi ed-dürrü'l-levâmi'”, *el-Menhel*, 1440/2019, (Erişim 16 Aralık 2023).

²² Nâfi' kiraati bağlamında böyle bir etkiden İbn Berrî'nin *ed-Dürrü'l-levâmi'* isimli eseri için de bahsedilebilir. Zira manzum olan bu eser de kendinden sonrakiler üzerinde belirgin bir etki oluşturmuş, dolayısıyla da gerek şerh gerekse de istidrak türünden pek çok çalışmaya konu olmuştur. Görünen o ki sekizinci asırda yaşamış olan iki âlime ait iki manzum eser sonraki Meğaribe ulemasının üst düzey ilgisine mazhar olmuş ve muahhar ulema bu iki eseri şerh eden ve onlara istidrakte bulunan metinler kaleme almaya yönelmek durumunda kalmıştır. Bu metinlerden ilki Harrâz'ın mushafın imla ve harekeleme sistemine dair olan *Mevridü'z-zam'ân*'ı olmuşken diğeri İbn Berrî'nin Nâfi' kiraatine dair olan *ed-Dürrü'l-levâmi'* olmuştur.

²³ İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf, *Gâyetü'n-nihâye fî esmâ'î ricâli'l-kirâât ulî'r-rivâye*, nşr. Ebû İbrâhîm Amr b. Abdullah (y.y.: Dâru'l-Lü'lü', 1438/2017), 4/583-584.

Mağrib'de Ebû Amr ed-Dânî kendinden önceki kaynaklarda geçen mushaf imlasıyla ilgili bilgileri müstakil eserler dâhilinde bir araya getirmiştir ki bu eserleri içinde en meşhur olanı *Kitâbu'l-mukni'*dir. Konuya ilgili duyanlar bu eseri esas almışlar ve mushaf imlası noktasında onu dayanak kabul etmişlerdir. Ebû'l-Kâsım eş-Şâtîbî meşhur kasidesinde Dâni'nin anılan eserini nazma dökmüş, insanlar da onun ezberine ayrı bir önem atfetmişlerdir. Dâni'den sonra daha başka bazı kelimelerin imlası noktasında fikir ayrılıkları artmıştır. Dâni'nin talebesi olan Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh konuya dair kaleme aldığı eserlerinde, ihtilafa konu olan yazımları ele almıştır. Ebû Dâvûd'dan sonra da yine bazı imlalar ihtilafa konu olmuştur. Mağrib'in müteahhir âlimlerinden Harrâz mushaf imlasına dair kaleme aldığı *Mevridü'z-zam'ân* adlı manzum eserinde Dâni'nin *el-Mukni'*inde geçmeyen bazı hususlara değinmiş ve bu hususlarla ilgili bilgileri kaynaklarına isnat ederek nakletmiştir. Harrâz'ın bu eseri Mağrib'de öyle bir şöret elde etmiştir ki insanlar mushaf imlası konusunda himmetlerini sadece bu manzumeyi ezberlemeye hasreder hale gelmişler ve buna bağlı olarak da Dâni, İbn Necâh ve Şâtîbî'nin eserlerine ilgi atfetmez olmuşlardır.²⁴

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şerîsî olan Harrâz'ın²⁵ mushaf imlasına dair en meşhur eseri *Mevridü'z-zam'ân* isimli manzumesidir. Harrâz'ın *Mevrid* dışında imlaya dair *'Umdetü'l-beyân* adında bir eseri daha bulunmaktadır.²⁶ Tam başlığı *'Umdetü'l-beyân fî resmî ahrufi'l-Kur'an* olan bu eser, resm ve zabt olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Harrâz, hicrî 703 tarihinde nazma döktüğü bu eserin imlaya ilişkin bölümünde, zikrettiği görüşleri ilgili şahıslara nispet etmemiş, böyle olunca da eser beklenen ilgiyi görmemiştir. Bu eksiği telafi etmek amacıyla hicri 711 yılında *Mevridü'z-zam'ân*'ı kaleme almış, *'Umdetu'l-beyân*'ın zabt ile ilgili kısımları bilahare de aynı adla anılmaya devam etmiştir.²⁷ *'Umdetu'l-beyân*'ın zabt ile ilgili kısımlarının *Mevridü'z-zam'ân*'ın telifinden sonraki süreçte de aynı isimle anılması kimi zaman karışıklığa yol açmıştır. Zira bazı âlimlerin atıflarında kastedilen kimi zaman hem resm hem de zabt ile ilgili bilgileri ihtiva eden ilk metin, kimi zaman da bu isimle anılmaya devam eden ve sadece zabt ile ilgili bilgileri ihtiva eden sonraki metin olmuştur. İbnu'l-Kâdi'nin *Beyânu'l-hilâf*'taki kimi atıflarında da böyle bir karışıklığın varlığı göze çarpmaktadır.²⁸ Zira İbnu'l-Kâdi *"الْجَوَابِيَّة"* (Âl-i İmrân 3/154) kelimesinin hazifle yazılacağına dair *'Umdetü'l-beyân*'da açık beyan bulunduğunu söylerken²⁹ eserin ilk halini yani resm ve zabta dair bilgiler ihtiva eden metni kastetmiştir. Ne var ki *'Umdetü'l-beyân*'da, "zabt itibarıyla dikkate alınan vasıldır" şeklinde bir bilginin geçtiğini söylerken³⁰ ise eserin nihai şeklini yani sadece zabtla ilgili bilgileri ihtiva eden metni kastetmiştir.

²⁴ İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Halil Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/553.

²⁵ Sahip olduğu şöretle kıyaslandığında tabakat literatüründe hakkında pek bir bilgi olmadığı görülür. Nitekim İbnu'l-Cezerî birkaç cümleden ibaret olan anlatımında iki hususa işaret etmiştir. İlki "müteahhir ulemanın üstadı" olmasıdır, ikincisi ise *Mevridü'z-zam'ân*'ın müellifi oluşudur; bk. İbnu'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 4/583-584. Mahlûf'un beyanlarında ise İbnu'l-Cezerî'nin anlatımında geçmeyen iki hususa işaret edilmektedir. Bunlardan ilki Harrâz'ın en önde gelen hocasının el-Kassâb olduğu, ikincisi ise mushaf konusunda *'Umdetü'l-beyân* isimli bir eserinin bulunduğu; bk. Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/309.

²⁶ Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/309.

²⁷ Hamîtû, *Kırâatü'l-İmâm Nâfi'*, 2/391-392.

²⁸ Hamîtû, *Kırâatü'l-İmâm Nâfi'*, 2/391-392.

²⁹ İbnu'l-Kâdi, Abdurrahman b. Ebû'l-Kasım el-Fâsi, *Beyânu'l-hilâf ve't-teşhîr ve'l-istihsân ve-mâ ağfelehü Mevridü'z-zam'ân ve-mâ sekete 'anhu et-tenzil zû'l-burhân ve-mâ cerâ bihi'l-'amel min hilâfiyyâti'r-resmî fî'l-Kur'an ve rubbemâ hâlefe'l-'amelu en-naşsa fe-ÿuz bi-evzâhi burhân*, nşr. Abdülkerîm Bûgazâle (y.y., 1436/2015), 50-51.

³⁰ İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 87.

Mevridü'z-zam'ân yedinci asırla birlikte imla meselelerinin yeniden gözden geçirildiği, ilgili meselelerin temel metinlerden çıkarılıp yeni bir yaklaşımla ele alındığı bir zemine oturmaktadır. Dolayısıyla da Harrâz bu yöndeki çabaların adeta bir hülasasıdır.³¹ Zira Harrâz, Dâni medresesine bağlı kalmış ve *el-Mukni'*, *et-Tenzil*, *el-Munsif*, *el-'Akile* gibi kaynaklardaki dağınık bilgileri derli toplu vermiştir.³² Zaten *Mevrid*'in 21-24 no'lu beyitlerinde Harrâz bu hususa bizzat işaret etmiştir. Zira söz konusu beyitler şöyledir: “وَوَضَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ كُنْبًا كُلُّ يُبِينُ عَنْهُ كَيْفَ كُنْتُمْ أَجْلُهَا فَاعْلَمُ كِتَابُ الْمُقْنَعِ فَقَدْ أَتَى فِيهِ بِنَصِّ مُقْنَعٍ وَالشَّاطِطِيِّ جَاءَ فِي الْعَقِيلَةِ بِهِ وَرَادَ أَحْرَفًا قَلِيلَةً وَذَكَرَ الشَّيْخُ أَبُو دَاوُدَ الرَّسْمًا بِـ "تَنْزِيلٍ" لَهُ مَزِيدًا: “İnsanlar mushaf imlasına dair birtakım eserler ortaya koydular/ki bu eserlerin tamamı da mushafın nasıl yazılacağını açıklar/bunlar içinde kadri en büyük olan *Kitâbü'l-mukni'*dir/ (müellif) onda ikna edici bir metin ortaya koyabilmiştir/Şâtıbî *el-'Akile*'de onu (*el-Mukni'*) ele almıştır/az sayıda harfi de ona katmıştır/üstat Ebû Dâvûd ise zikretmiştir/bir imla ki *et-Tenzil*'inde, ilave açıklamalarla birlikte.”

Harrâz bir taraftan anılan eserlerdeki bilgileri sistematik bir bütünlük içinde aktarmaya çalışırken diğer taraftan da başka hiçbir kaynaktan geçmeyip de tek kaynaktan geçen ve “infirâdât” olarak anılabilecek hususları tespitte çalışmış ve böylece her bir eserin alana katkısını belirginleştirmeye gayret etmiştir. Söz gelimi bu kapsamda “سَيِّدُ الْقَوَى” (Necm 53/5) ifadesinin imlasının *el-Mukni'*'de geçmediğini, bu yönde bilgiye Ebû Dâvûd ve Şâtıbî üzerinden ulaşılabildiğini ifade etmiştir.³³ Keza “سُفْيَاهَا” (Şems 91/14) kelimesindeki *elif*'in *yâ* suretinde resmedileceği bilgisinin sadece *el-'Akile*'de geçtiğinden bahsetmiş ve Şâtıbî'nin bu bilgide münferit kaldığına işaret etmiştir.³⁴

Mushaf imlası alanında elde ettiği bu etki ve hâkimiyete rağmen Harrâz, belli hususları gözden kaçırdığı ve istidrake açık olduğu yönünde çalışma ve değerlendirmelere konu olmuştur. Pek tabii ki bu değerlendirmeler Harrâz'dan kâmil manada istifade etmeyi sağlamak amacıyla matuf olup onun imla alanındaki yerini tahkime yöneliktir ki İbnu'l-Kâdî'nin *Beyânü'l-hilâf*'ta yapmaya çalıştığı da bundan ibarettir.

Gelinen bu noktada iki hususun altını çizmek gerekir. İlki Harrâz'ın temas etmediği her hususu bir gözden kaçırma olarak değerlendirmemenin gerekliliğidir. Zira o, bazı hususlara bilinçli olarak değinmemiştir; dolayısıyla da ihmal gibi görünen kimi hususun ardında bilinçli bir tercih yatmaktadır. Nitekim bir imlanın meşhur veya tercih konusu olmasının gerekçelerine dair beyanda bulunmamış oluşu, bu tavrına örnektir. Zira Harrâz'ın, kaynak ittihaz ettiği âlimlerin ittifak ve ihtilaf adına aktardıklarının tamamını zikrettiğini belirttiği 36. beyitte geçen “مِنْ اِتِّفَاقٍ” ifadesini izah ederken Mâriğnî (öl. 1321/1903) bu yönde şunları söylemiştir: “O (Harrâz) âlimlerin (bir imlanın) öne çıkarılışı ve tercihe şayan oluşuna dair zikrettiklerinin beyanıyla kendisini kayıtlamamıştır; dolayısıyla bu hususu beyan etmeyi gözden kaçırdığı şeklinde şârihlerin itirazına bakılmaz.”³⁵ Keza Harrâz'ın “سَمَوَاتٍ” kelimesindeki ikinci *elif*'in hazfi meselesini sükût geçmiş olması, iki *elif*'li cemi müenneslerin ikinci *elif*'inin hazfi meselesinin daha önce geçmiş oluşu, dolayısıyla sadece bu kuralın dışına çıkanları zikretmeyi amaçlamış olması

³¹ Hamitû, *Qirâatü İmâm Nâfi'*, 2/421-422.

³² Hamitû, *Qirâatü İmâm Nâfi'*, 2/429.

³³ Nitekim 389 no'lu beyitte şöyle demiştir: “وَلَمْ يَجِئْ لَفْظُ الْقَوَى فِي مُقْنَعٍ وَمِنْ عَقِيلَةٍ وَتَنْزِيلٍ وَعِي.” Kuvâ lafzı *Mukni'*'de geçmemiştir/'*Akile* ve *Tenzil*'den bellendirilmiştir.”; bk. İbrahim b. Ahmed el-Mâriğnî et-Tûnusî, *Delîlü'l-hayrân 'alâ Mevridi'z-zam'ân*, nşr. Abdülaziz b. Fâdil el-Anezi (Kuveyt: Merkezü'l-Kirâati'l-Kur'âniyye, 1432/2011), 512-514.

³⁴ Bu hususa 371 no'lu beyitte şöyle işaret etmiştir: “وَفِي الْعَقِيلَةِ سَفْيَاهَا وَلَمْ يَجِئْ بِالنِّبَاءِ فِي سَوَاهَا.” *Akile*'de sükyâhâ (*yâ* ile) gelmiştir. Onun dışındakilerde ise geçmemiştir; bk. Mâriğnî, *Delîlü'l-hayrân*, 494-495.

³⁵ Mâriğnî, *Delîlü'l-hayrân*, 74.

sebebiyledir ve bilinçlidir.³⁶ Harrâz'ın resm-i kıyâsi ile uyumlu oldukları için sessiz kaldığı ve bir açıklamada bulunmadığı yerleri de bu kapsamda değerlendirmek gerekir.³⁷ İbnu'l-Kâdî de Harrâz'ın gözden kaçırdığı yerlerin yukarıdaki örneklerde olduğu gibi her zaman bir ihmalin eseri olmadığını ve bilinçli bir tercihin sonucu olduğunun farkındadır; bu farkındalığını da sarih bir biçimde ifade etmiştir. Zira “لِنَنْظُرَ” (Yûnus 11/14) ve “لِنَنْصُرَ” (Mü'min 40/51) kelimelerinin *nûn*'un isbatıyla yazılacağını belirtmesinin ardından *Mevrid*'de haziften bahsedilmediğini söylemiş, Harrâz'ın bu tavrını, anılan kelimelerde *nûn*'un hazfinin zayıf görüş oluşuna dayandırmıştır.³⁸

İkinci husus ise Harrâz'ın *Mevrid*'de kendisine yönelik bir istidrakte bulunduğu, bu yönüyle *Mevrid*'in bir iç istidraki bünyesinde barındırdığıdır. Nitekim bu durum bizatihi İbnu'l-Kâdî'nin beyanlarına da yansımıştır. İbnu'l-Kâdî'nin belirttiğine göre Harrâz “أَحْيَاكُمْ”³⁹ kelimesinin istisna olarak *yâ* yerinde *elif* olacak şekilde yazıldığını belirtmiş ve bunu genel bir hüküm olarak vermişken bilahare Ebû Dâvûd'un bu konuda iki farklı (hulf) imladan bahsettiğini tespit etmiş ve bunu “وَالْخُفُّ فِي التَّنْزِيلِ” kaydıyla ifade etmiştir. İşte İbnu'l-Kâdî'ye göre Harrâz'ın bu yaptığı, istidraktan ibarettir. Böyle olduğu için de İbnu'l-Kâdî bu açılımı sunarken “ثم استندرك: Bilahare istidrakte bulunmuştur” şeklinde bir ifade kullanmıştır.⁴⁰

Harrâz'ın, verdiği bilgilerde gözlemediği eksiklikleri telafi eden izahlar serdedip kendisine yönelik istidrakte bulunması, yazdığı konulara ilişkin araştırmalarını sürdürdüğünü gösterdiği gibi Harrâz nüshaları arasında görülen bazı farklılıkların sebebinin de gözler önüne sermektedir.⁴¹ Zira kimi şarihlerin belirttiğine göre Harrâz şöyle demiştir: “Bu recez (yani *Mevrid*) anılan tarihte sona erip de dört yüz otuz yedi beyte de baliğ olunca bilahare istinsah edildi ve yaygınlaştı. Bu haliyle onu çok sayıda kişi rivayet etti. Sonra ben onda, yanılıya düştüğüm yerleri fark ettim, dolayısıyla da onları islahaya tabi tuttum, böylece de dört yüz elli dört beyte baliğ oldu. Dolayısıyla mevcudu, öncekinden on yedi beyit kadar fazla olmuştur. Böyle olduğu içindir ki kim ondan bir nüsha çıkarırsa, bu (ilave) bilgiyi onun sonuna eklesin ki o nüshanın sahih olduğu bilinebilsin.”⁴² İbn Âcettâ'nın hocası Harrâz'la yaşadığı bir diyaloga ilişkin şu anekdot bu bağlamda büyük önem taşımaktadır. Şöyle ki; İbn Âcettâ, Harrâz'ın Nebe' 78/28 ve 35. ayetlerde geçen “كِدْبًا” kelimesinden ikincisinde Ebû Dâvûd'un hazif yönünde bir tercihte bulunduğu bahsettiğini tespit eder. *et-Tenzîl*'in hem kapsamlısında hem de muhtasarında böyle bir bilgiye rastlayamayınca hocasının evine gider ve meseleyi ona arz eder. Bunun üzerine Harrâz, *Mevrid*'i kaleme almak amacıyla tuttuğu notları getirir, ama onlarda da bu kelime ile ilgili bir bilgiye rastlayamaz. Bu duruma çok şaşırın Harrâz “Ben bizzat görüp tahkik etmedikçe hiçbir şeyi nazma almadım” der ve İbn Âcettâ'ya meseleyi araştıracağı vadedinde bulunur. Ne var ki vefatına kadarki süre içinde İbn Âcettâ'ya cevabi bir dönüş yapmaz.⁴³

³⁶ Mâriğnî, *Delîlu'l-hayrân*, 111.

³⁷ Mâriğnî, *Delîlu'l-hayrân*, 357.

³⁸ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 60.

³⁹ Harrâz bu kapsamda “مَخْيَاكُمْ” ve “أَحْيَاكُمْ” kelimelerini de zikretse de İbnu'l-Kâdî sadece yukarıda geçtiği üzere “أَحْيَاكُمْ” kelimesine işaret etmiştir; bk. Harrâz, *Mevridü'z-zam'ân*, 375-376 no'lu beyitler.

⁴⁰ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 44. *Elif*'in *yâ* suretinde resmedilmesi, yedi müstakil kelimedede ve kural altında ele alınabilecek bir kelime türünde terk edilmekte ve bu yerler istisna olarak *elif* suretinde resmedilmektedir. Harrâz bu yedi istisna kelimeyi zikretmiş, sonrasında da kural altına alınabilecek olanı şöyle açıklamıştır: “وَالْأَصْلُ مَا آدَى إِلَى جَمْعِهِمَا أَنْ لَوْ عَلَى الْأَصْلِ بِنَاءٍ رُسِمًا”: Asıl/kurallı olan, aslı doğrultusunda *yâ* ile resmedilmesi, (yani) ikisinin (iki *yâ* suretinin) bir araya gelmesine yol açacak olan şeydir.”; bk. Harrâz, *Mevridü'z-zam'ân*, 369 no'lu beyit.

⁴¹ Hamitû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 2/431.

⁴² Mâriğnî, *Delîlu'l-hayrân*, 574.

⁴³ Bk. İbn Âcettâ, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Ömer es-Sinhâcî, *et-Tibyân fi şerhi Mevridü'z-zam'ân*, nşr. Muhammed Lemîn b. Abdulhafiz Bürûba (Dubâi: el-İmârâtü'l-'Arabiyye el-Mütte'ide, Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 1440/2019), 3/1257.

Bu anekdot ve değerlendirmelerin de gösterdiği üzere her ne kadar Harrâz kendine yönelik istidrakte bulunmuş, son anına kadar incelemelerini sürdürüp gerekli tashihlere gitmiş olsa da yine de gözden kaçırdığı hususlar olmuştur. İşte İbnu'l-Kâdî'nin *Beyânü'l-hilâf*ı gibi sonraki metinler Harrâz'ın ihmal ettiği hususları istidrake çalışmışlardır. Bunun "Harrâz'ın ele almayı ihmal ettiği yerlere yönelik istidrak" ve "Harrâz'ın beklenen düzeyde bir izah serdetmediği yerlere yönelik istidrak" şeklinde iki kulvarda seyrettiğini söylemek mümkündür. Harrâz şarihleri daha ziyade ikinci hususta bir istidrak incelemesi yürütmüşlerdir. Bu konuda öne çıkan bir isim olarak İbn Âcettâ es-Sinhâcî zikredilebilir. Zira Harrâz'ın talebesi olan İbn Âcettâ *et-Tibyân fi şerhi Mevridî'z-zam'an* isimli şerhinde Harrâz'ın gözünden kaçan hususlara yeri geldiğinde işaret etmiştir. İbn Âcettâ'nın Harrâz'a istidrakte bulunduğu hususlardan öne çıkanları şu şekilde sıralamak mümkündür: (1) Metin ve lafız düzeyindeki eksiklikler. (2) Gözden kaçma veya yanlış bilgi vermeye bağlı eksiklikler. (3) Mutlak bir ifade kullanmanın sebep olduğu eksiklikler. (4) Bilgiyi yanlış kaynağa nispet etmekten kaynaklanan eksiklikler. (5) Önceki ulemanın imla tercihini net olarak ifade edememekten kaynaklanan eksiklikler.⁴⁴ Bir diğer isim olarak İbnu'l-Kâdî'nin atıflarına da konu olan İbn Câbir'i ve *Mevrid* şerhini zikredebiliriz. Biyografisiyle ilgili en kapsamlı bilgileri veren İbn Zeydân'ın belirttiğine göre tam adı Abdullah b. Muhammed b. Yahya b. Câbir el-Ğassânî el-Miknâsî (öl. 827/1424) olan bu zatın resmü'l-Kur'an'a dair olan eserinde⁴⁵ Harrâz'a ilişkin tashih ve takyit niteliğinde değerlendirmeler bulunmaktadır ve hatta bu değerlendirmeleri müstakil olarak bir araya getiren çalışmalar mevcuttur. Nitekim Hamîtû bu kapsamda kütüphane kataloglarında "İslâhâtü İbn Câbir" olarak ifade edilen 47 yerle ilgili 109 beyitlik manzum bir risaleyi de aktarmıştır.⁴⁶ Bu aktarımının ardından Hamîtû'nun yaptığı şu değerlendirme, Harrâz üzerine kaleme alınan bu türden metinlerin alana katkısı hakkında son derece önemli tespitler içermekte, dahası İbnu'l-Kâdî'nin *Beyânü'l-hilâf*ının oturduğu zemine de ışık tutmaktadır.

İbn Câbir'in, Harrâz'ın sükût ettiğini ya da tam anlamda beyan ve izahta bulunamadığını düşündüğü yerlere yönelik ıslah ve istidrakleri işte bunlar olup daha önce geçtiği üzere bunlar anılan şerhine aldıklarındandır. İstidrakte bulunduğu bu meseleler -ki toplamda kırk yedidir yahut da içerdiği kelimelere bakıldığında daha fazladır-, bu ilme dair büyük bir yetkinliğe, bu ilmin kaynaklarına dair geniş bir ıttılaya, onunla ilgili fikir ayrılıklarının eksiksiz bir biçimde kuşatıldığına ve alanın sonrakiler için açtığı ilave hususlara önem atfedildiğine delalet eder. Bu ıslah veya istidraklerin önemi, Mağrib Medresesi itibarıyla imlanın gelişim süreçlerine dair iki önemli unsuru bize gösterir. İlki, günümüzdeki şekliyle takarrur etmezden evvel imlanın -ki bu takarrur, (imla) meseleleri ayıklanıp derlenip de âlimler râcîh olan yönünde karar kılıp mercûh olanı terk ettikten sonra söz konusu olmuştur-, âlimler arasında muhtelif değerlendirmelere konu olduğu farklı yaklaşımlar içinden en öne çıkanların neler olduğunu öğrenmektir. İkincisi ise müteahhir imla âlimlerinin temas ettikleri bahislerin çoğunu iktibas ettikleri asıllar hakkında bilgi sahibi olmaktır. Öyle ki onlar eserlerinde söz konusu meseleleri daha da derinlemesine ele almışlar, bunu yaparken de tashih ve

⁴⁴ Bk. Bûrûba Muhammed Lemîn b. Abdulhafiz, "Mukaddime", *et-Tibyân fi şerhi Mevridî'z-zam'an*, mlf. İbn Âcettâ, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Ömer es-Sinhâcî (Dubâi: el-İmârâtü'l-'Arabiyye el-Müttehide, Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1440/2019), 1/358-385.

⁴⁵ Biyografisi için bk. İbn Zeydân, Abdurrahman b. Muhammed es-Sicilmâsî, *İthâfû a'lâmi'n-nâs bi-cemâli aḥbâri ḥâdırati Miknâs*, nşr. Ali Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, 1429/2008), 3/680-685.

⁴⁶ Hamîtû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 2/445-450.

tercihlere gitmişlerdir. Nitekim İbnu'l-Kâdî'nin eserlerinde buna dair örneklerle karşılaşırız.⁴⁷

Harrâz'ın beklenen düzeyde bir inceleme ve izah serdetmediği yerlerin istidraki noktasında İbn Câbir'in eserinin taşıdığı bu önem sebebiyledir ki İbnu'l-Kâdî iki yerde bu şahsa atıfta bulunmuştur. Nitekim "أَبَوَاهُ" (Nisâ 4/11) kelimesinin hazifle yazılacağını belirttiikten sonra bazı şerhlerin isbat yönünde bir tercihe gittiklerini söylemiş ve bu bilgiyi İbn Câbir'e dayandırmıştır.⁴⁸ Yine "لَا وَضَعُوا" (Tevbe 9/47) kelimesinde Ebû Dâvûd'un tercihinin ve uygulamanın *elif*'siz yazım yönünde olduğunu belirtmiş, bu tespiti İbn Câbir üzerinden teyit etmiştir.⁴⁹ İbnu'l-Kâdî'nin, İbn Câbir'e sadece bu iki hususta atıfta bulunması -ki bunlar Hamîtü'nun zikrettiği risalede de geçmektedir- Harrâz'ın beklenen düzeyde bir izah ve inceleme yürütmediği hususları değil de onun tamamen ihmal ettiği hususları öncelemesine hamledilebilir.

Harrâz'ın açıklama serdetmeyi ihmal ettiği yerlere ilişkin istidrakte bulunurken İbnu'l-Kâdî üç farklı ifade kullanmıştır. İlki "أَغْفَلَهُ صَاحِبُ الْمَوْرِدِ": Mevrid sahibi ihmal etmiştir" ifadesidir. Nitekim Harrâz'ın "بَدَيْتُهُ" (Meryem 19/52) kelimesinin yazımı meselesini atladığını, oysaki *et-Tenzil*'de *elif*'siz yazılacağı bilgisinin geçtiğini ve bu konuda hiçbir farklılık bulunmadığını belirtirken bu ifadeyi kullanmıştır.⁵⁰ Keza "الْأَصْوَاتُ" (Tâhâ 20/108) kelimesini Harrâz'ın gözden kaçırdığını, ne var ki uygulamanın *elif*'in isbatı yönünde olduğunu belirtirken de aynı ifadeye başvurmuştur.⁵¹ Harrâz'ın ele almayı ihmal ettiği yerleri belirtirken İbnu'l-Kâdî'nin kullandığı ikinci ifade "لَمْ يَذْكُرْ": zikretmemiştir" tabiridir. Nitekim Harrâz'ın "لَيَنْتَظِرُ" (Yûnus 10/14) ve "لَنْنُصِرُ" (Mü'min 40/51) kelimelerinde *nûn*'un hazfi meselesine hiç değinmediğini belirtirken bu tabiri kullanmıştır.⁵²

İbnu'l-Kâdî'nin, Harrâz'ın esgeçtiği yerleri ifade etmek için kullandığı üçüncü tabir ise "بَقِيَ عَلَى" terkididir. Bu terkihi "بَقِيَ عَلَى الْخَرَازِ"⁵³ şeklinde kimi zaman doğrudan Harrâz'a, kimi zaman da "بَقِيَ عَلَى الْمَوْرِدِ"⁵⁴ şeklinde Harrâz'ın nazmına atfen kullandığı görülmektedir. Nitekim "حَجَّجْتُمْ" (Âl-i İmrân 3/66) kelimesi hakkında Ebû Dâvûd tek veche yani hazfe işaret etmiş ve uygulama da bu yönde gerçekleşmişken, Harrâz'ın buna değinmediğini ifade ederken "بَقِيَ عَلَى الْخَرَازِ" demiştir.⁵⁵ "الْأَيْلَمَى" (Nûr 24/32) kelimesi hakkında Ebû Dâvûd *elif*'in hazfinden bahsetmiş ve uygulama da bu yönde gerçekleşmişken Mevrid'de bu kelimenin bahis konusu edilmemesine "بَقِيَ عَلَى الْمَوْرِدِ" ifadesiyle işarete bulunmuştur.⁵⁶ Keza "جِهَادًا" (Mümtehine 60/1) kelimesinde

⁴⁷ Hamîtü, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 2/450-451.

⁴⁸ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 51.

⁴⁹ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 59.

⁵⁰ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 67.

⁵¹ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 68.

⁵² İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 60. Mâriğni'ye göre Harrâz'ın bu iki kelimeyi zikretmemesi bilinçlidir. Zira Dâni ve Ebû Dâvûd'un açıklamalarında bu iki kelime geçmesine rağmen Harrâz'ın hiç orali olmaması, Dâni ve Ebû Dâvûd'un bu iki kelime *nûn*'un hazfini zayıf addettiklerini düşündüğü içindir. Bk. Mâriğni, *Delîlu'l-hayrân*, 276.

⁵³ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 31, 50. İbn Âcettâ da Harrâz'a istidrakte bulunurken "أَغْفَلَ عَنْ" ve "بَقِيَ عَلَى" tabirlerini kullanmış olsa da (bk. İbn Âcettâ, *et-Tibyân*, 2/902, 2/937, 3/1087) daha ziyade "كَانَ حَقًّا" ifadesini kullanmayı tercih etmiştir; bk. *et-Tibyân*, 2/780, 3/1087-1088, 1098, 4/1710.

⁵⁴ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 70, 81.

⁵⁵ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 50. Mâriğni'nin de Harrâz'ın yapması gereken aksine bu kelimeyi gözden kaçırdığını ifade ederken "بَقِيَ عَلَى النَّاطِمِ" ifadesini kullanmış olması, her ne kadar bir kaynağa nispet etmese de bu türden değerlendirmelerinde İbnu'l-Kâdî'den beslenmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir; bk. Mâriğni, *Delîlu'l-hayrân*, 237. Ne var ki Mâriğni, İbnu'l-Kâdî'nin işaret etmediği bazı yerleri de Harrâz'ın gözden kaçırdığı yerler kapsamında zikretmiştir. Nitekim İbnu'l-Kâdî "الْجَيْلِيَّةُ" (Al-i İmrân 3/154) kelimesinde imlanın kesinlikle hazif istikametinde olacağını belirtmiş, aksi yönde bir iddianın metin ve uygulamaya ters olacağından bahsetmişken Mâriğni, Harrâz'ın bu kelimeyi gözden kaçırmadığını "بَقِيَ عَلَى النَّاطِمِ" şeklinde ifade etmiştir; bk. Mâriğni, *Delîlu'l-hayrân*, 238.

⁵⁶ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 70.

elif'in hazfedileceği hususunun *et-Tenzîl*'de geçtiğini ve fakat *Mevrid*'in bu kelimeye değinmediğini belirtirken “بَقِيَ عَلَى الْمَوْرِدِ” tabirini kullanmıştır.⁵⁷

Bu ifadenin diğerlerine göre kısmen kapalı olduğu ve tavzihe ihtiyaç duyduğu açıktır. İbnu'l-Kâdî'nin “تَمَنَّأَ” (Yûsuf 12/11) kelimesinden bahsederken Harrâz'la ilgili değerlendirmelerinden onun “بَقِيَ عَلَى” ifadesini “لَمْ يَذْكُرْ” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Zira o, zabt itibariyle meşhur uygulamada kelimeye ilk *nûn*'un eklendiğini, bunun dışındakilerin geçersiz olduğunu belirttikten sonra “لَمْ يَذْكُرْ حَذْفَ النُّونِ الْخَرَّازُ بَلْ بَقِيَ عَلَيْهِ” Harrâz *nûn*'un hazfinden bahsetmemiştir, oysaki bunu yapması gerekirdi⁵⁸ şeklinde düştüğü açıklamada her iki tabiri bir arada kullanarak “بَقِيَ عَلَى” ile kastının “لَمْ يَذْكُرْ” olduğunu beyan etmiştir. İbnu'l-Kâdî'nin bu beyanı doğrultusunda bir takdire gidildiğinde “بَقِيَ عَلَى” ifadesi şöyle bir açılıma tabi tutulabilir: “Harrâz'ın yapması gereken bu kelimeyi nazmında zikretmekti, ne var ki o bunu yapmadı, dolayısıyla da mesele Harrâz adına eksik kaldı.”

Bu kabilden istidraklerin Harrâz şerhlerinde mevcut olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim Ebû Dâvûd Ahzâb 33/15 ve Haşr 59/12'de geçen “الْأَذْبَارُ” kelimelerinden açıkça bahsetmiş olmakla birlikte Harrâz bu iki yer itibariyle Ebû Dâvûd'a atıfta bulunmamış, sadece Enfâl 8/15 bağlamında atıfta bulunmuştur. Mâriğnî bu duruma dikkat çekerek şöyle demiştir: “Nazım sahibine düşen Ahzâb ve Haşr surelerinde vuku bulan الْأَذْبَارُ kelimelerini de Ebû Dâvûd namına zikretmek idi. Çünkü o, *et-Tenzîl*'de bu iki kelimenin *elif*'inin hazfinden bahsetmiştir.”⁵⁹ Yine Mâriğnî'ye göre Harrâz, Dâni'nin *elif*'in isbatı ile yazılacağını belirttiği altı kalıptan üçüne yani “فَاعِلٌ”, “فُعَالٌ”, “فُعَلَانٌ” kalıplarına işaret etmişken “فُعَلَانٌ”, “فُعَالٌ” ve “فُعَالٌ” kalıplarına temas etmemiştir. Oysa yapması gereken sonraki üç kalıba da dikkat çekmesidir. Zira böyle yapmış olsa, o zaman anılan kelimeler itibariyle Dâni'nin, Ebû Dâvûd'a muhalefet ettiği anlaşılacaktır.⁶⁰

2.2. Ebû Dâvûd'un Sükût Ettiği Yerlere Yönelik İstidrak

Ebû Dâvûd'un sükût ettiği yerler Harrâz'ı zorlayan ve hatta yanlış değerlendirmelere gitmesine yol açan hususlardan biri olmuştur. Söz gelimi Ebû Dâvûd'un sükût ettiği yerlerin istisna olduğu yönünde bir değerlendirmeye gitmesi, bu kabildendir. Zira Mâriğnî'nin de ifade ettiği üzere Harrâz bir âlime istisna bir hükmü nispet ederken kimi zaman onun bu yöndeki açık beyanına dayanmış, kimi zaman da sükûtunu esas almıştır.⁶¹ İşte Harrâz, Ebû Dâvûd'un, benzerlerinin imla özelliği hakkında bilgi vermesine bağlı olarak kasten işaret etmediği yerleri istisna yerler olarak değerlendirmiş, dolayısıyla da benzerlerinin hilafına bir imlaya sahip oldukları değerlendirmesinde bulunmuştur. Yine “لِحْسَانٌ” ve “شَعَائِرٌ” kelimelerinin ilk geçtikleri yerler (Bakara 2/83 ve 158) hakkında Ebû Dâvûd sükût etmiş ve herhangi bir açıklamada bulunmamış, Harrâz ise bu sükûtu anılan yerlerin istisna oluşuna hamletmiştir.⁶² Harrâz kimi yerde ise Ebû Dâvûd'un sükûtunun o yerin istisna olduğu anlamına geldiğini tayin edememiştir. Söz gelimi Ebû Dâvûd “كَفَّارَةٌ” kelimelerinin tamamını zikretmiş olmakla birlikte Mâide 5/89'daki “كَفَّارَةٌ” kelimesinde sükût etmiştir. Harrâz bu sükûtun istisna anlamına geldiğini gözden kaçırmıştır.

⁵⁷ İbnu'l-Kâdî, *Beyânü'l-Ĥilâf*, 81.

⁵⁸ İbnu'l-Kâdî, *Beyânü'l-Ĥilâf*, 61.

⁵⁹ Mâriğnî, *Delîlu'l-ĥayrân*, 262.

⁶⁰ Mâriğnî, *Delîlu'l-ĥayrân*, 287. Harrâz'ın zikretmediği bazı kelimeler için bk. Beşir Sami Özdoğan, *Endülüs'lü Kıraat Âlimi Harrâz ve Mushaf İmlası Bağlamında Mevridü'z-zam'ân Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023), 40-41.

⁶¹ Mâriğnî, *Delîlu'l-ĥayrân*, 130.

⁶² Mâriğnî, *Delîlu'l-ĥayrân*, 155-156.

Nitekim Mâriğni'ye göre Harrâz'ın bu kelimeyi Ebû Dâvûd'un istisnası olarak kaydetmemesi, Harrâz adına bir eksikliklerdir.⁶³

Ebû Dâvûd'un sükûtunun oluşturduğu boşluğu gidermede İbnu'l-Kâdî'nin başvurduğu en temel kaynak Belensî'nin *el-Munsif*'i olmuştur. *el-Munsif*'in, Ebû Dâvûd'un eserinin münderecatının küçük ilavelerle nazma dökülmüş halinden ibaret oluşu, dahası Ebû Dâvûd'un sükût ettiği yerlerde Meğaribe nezdinde Belensî'nin tercihlerinin esas alınıyor olması bunu kaçınılmaz kılmıştır. Belensî'nin bu ayrıcalığının, Ebû Dâvûd'un üvey evladı olmasından, dolayısıyla da ona en yakın kişi oluşundan geldiği söylenebilir. Zira tam adı Ali b. Muhammed b. Ali b. Hüzeyl olan Belensî üvey babası olan Ebû Dâvûd'a yaklaşık yirmi yıl talebelik etmiştir. Ebû Dâvûd'dan hemen her tür bilgiyi doğrudan aldığı için onunla ilgili en yetkin kişi addedilmiştir. Ebû Dâvûd'un Dâni'nin talebesi oluşu sebebiyle Belensî, Dâni'nin birikimine ulaşmak isteyenlerin de üst düzey ilgisine mazhar olmuş, böyle olduğu için de doksan küsur yıllık ömrü boyunca kıraat tedrisatında başı çekmiştir.⁶⁴ Bu durum özellikle Ebû Dâvûd'un sükût ettiği yerlerin imlasını belirlemede Belensî'yi referans alma şeklinde bir yaklaşıma yol vermiştir. Nitekim Harrâz böyle bir yaklaşım sergilediği gibi şarihleri de aynı tavrı sürdürmüşlerdir, böylece de bir taraftan Ebû Dâvûd'un sükût ettiği yerlere ilişkin bir belirlemede bulunmuşlar diğer taraftan da referanslarıyla *el-Munsif*'deki imla tercihlerinin sonraki dönemlere intikaline aracılık etmişlerdir.⁶⁵

İbnu'l-Kâdî de aynı geleneğe uymuş ve Ebû Dâvûd'un sükûtunun oluşturduğu boşluğu istidrakte bulunurken Belensî'nin *el-Munsif*'ine müracaat etmiştir. Nitekim İbnu'l-Kâdî'nin belirttiğine göre "إِحْسَانًا" kelimesinde Ebû Dâvûd sükût etmiş, *el-Munsif* ise *elif*'in hazfinden açıkça bahsetmiştir. Böyle olduğu için de hazif tercihe şayan görülmelidir. Zira bu, benzer kelimelerin imlasında da birlik sağlayacaktır.⁶⁶ Keza "تَلْوَتُهُ" kelimesinin imlası hakkında Ebû Dâvûd -aynıyla da Dâni- sükût etmiştir. Ne var ki *el-Munsif* haziften bahsettiği için İbnu'l-Kâdî de tercihinin haziften yana kullanmıştır.⁶⁷

Genel tavrı bu olmakla birlikte İbnu'l-Kâdî, Ebû Dâvûd'un sükût ettiği kimi yerde *el-Munsif*'e atıfta bulunmamıştır. Nitekim "الأَصْوَات" (Tâhâ 20/108) kelimesine ilişkin serdettiği açıklamalar buna örnektir.⁶⁸ Öte yandan İbnu'l-Kâdî Ebû Dâvûd'un sükûtunun bıraktığı boşluğu *el-Munsif* üzerinden doldururken, *el-Munsif*'in bilgiyi kaynağa dayandırıyor olmasını da önemli görmüştür. Nitekim Ebû Dâvûd'un sükût ettiği "كَفَّارَةٌ" (Mâide 5/47) kelimesi hakkında *el-Munsif*'in hazifli olacağı yönündeki değerlendirmesini, bu bilgiyi bir kaynağa dayandırmaması sebebiyle, itibara almamıştır.⁶⁹ Ebû Dâvûd'un sustuğu yerde *el-Munsif*'in vereceği bilginin taşıdığı öneme rağmen İbnu'l-Kâdî'nin böyle bir tavır takınması, eserinin isminde zikrettiği "zû burhân olma" yani delile dayanma hassasiyetinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Belensî'nin münferit kaldığı yerleri Harrâz'ın da dikkate almadığı yönünde Mâriğni'de geçen ifadeler de bu tespiti teyit etmektedir. Zira Mâriğni'nin ifadesine göre Harrâz, Belensî'yi sadece onun Ebû Dâvûd'a ilaveten

⁶³ Mâriğni, *Delîlu'l-hayrân*, 233. Mâriğni'ye göre Harrâz, "الْمَغْفَار" (Mümin 40/42) kelimesini Ebû Dâvûd'un istisnası olarak zikretmesi gerekirken bunu yapmamıştır. Oysa Ebû Dâvûd doğrudan veya dolaylı olarak bu kelimedenden hiç söz etmemiştir; bk. Mâriğni, *Delîlu'l-hayrân*, 319.

⁶⁴ İbnu'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Kudâi, *et-Tekmile li-kitâbi's-şile*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2011), 3/353-356. Belensî'nin biyografisinden İbnu'l-Cezerî de *Ğâyetü'n-nihâye*'de kısaca bahsetse de onun aktardıkları bütünüyle *et-Tekmile*'den iktibasır; bk. İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 2/795-796.

⁶⁵ Abdülkerim Bûgazâle, "el-İmâm Ebû'l-Hasen el-Belensî ve kitâbuhu el-Munşif ihtiyârâtuhû fî'r-resmi ve eşeruhâ 'alâ meşâhîfî'l-meğâribe", *Mecelletü Câmîati'l-Emîr Abdilkâdir li'l-Ulmi'l-İslâmiyye* 28/1 (2014), 18-21.

⁶⁶ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 46.

⁶⁷ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 47.

⁶⁸ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 68.

⁶⁹ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 53.

zikrettiği on iki yer itibariyle dikkate almıştır. Çünkü bu on iki yer Harrâz döneminde de yaygın olarak bilinmektedir. Belensî'nin bu yerlerin dışında kalan infirâdâtı için böyle bir bilinirlik söz konusu olmadığından Harrâz onlar üzerine bir değerlendirme serdetmemiştir.⁷⁰

Ebû Dâvûd'un sükût ettiği daha başka yerler bulunmakla birlikte İbnu'l-Kâdî'nin yalnızca bu yerlerle ilgili olarak *el-Munsif*'e referansta bulunmasından, onun gayesinin başta Harrâz ve şarihleri olmak üzere önceki edebiyatın temas etmediği kelimelerle ilgili bir inceleme yürütmek olduğu anlaşılmaktadır. Zira Bûgazale'nin de belirttiğine göre söz gelimi Harrâz, Ebû Dâvûd'un sükût ettiği kelimeler içinde yalnızca “شَعْرٌ”, “الْأَسْبَبُ”, “الْعَمَمُ”,⁷¹ “عَدْوَةٌ”, “يُضِلُّهُنَّ”, “يَسْتَنْجِرُونَ”. “كَدَبٌ”, “كُذِّبَةٌ” kelimelerine değinmiş ve bu kelimelerin *elif*'in hazfiyle resmedileceği yönündeki bilgileri Harrâz, Belensî'ye dayandırmıştır. Harrâz şarihlerinden Recrâcî (öl. 899/1494) iki yerdeki “أَيْتَانَا” kelimesinin *elif*'in hazfiyle yazıldığı bilgisini, İbn Âşir “ضِعْفًا” kelimesinin *elif*'in hazfiyle yazıldığı bilgisini, İbn Âcettâ da “عَلْمٌ” örneğindeki gibi *lâm* harfinden sonra *elif*'in geldiği kelimelerin *elif*'in hazfiyle yazıldığı bilgisini *el-Munsif*'ten nakletmişlerdir.⁷² Anlaşılan o ki İbnu'l-Kâdî, Harrâz ve şarihlerinin temas etmedikleri kelimelere yönelmiş, böyle olduğu için de yalnızca Ebû Dâvûd'un sükût ettiği belli sayıda kelime itibariyle Belensî'ye başvurmuştur.

İbnu'l-Kâdî Ebû Dâvûd'un sükût ettiği yerlerdeki boşluğu istidrake tabi tutarken daha başka kaynaklara da müracaat etmiştir. Hatta eserinde belli kaynaklara yönelik az sayıdaki atfının bu gaye ile irtibatlı olduğu görülmektedir. Nitekim Şâtıbî'nin ‘*Akile*’sine yaptığı birkaç atıftan birinin Ebû Dâvûd'un yaklaşımını belirlemeye yönelik oluşu bu tespiti teyit etmektedir. Zira İbnu'l-Kâdî Enbiyâ 21/87 ayetinde “أَنَّ لَا” ifadesinde uygulamanın *nûn* ile yani maktu/ayrık olduğunu belirtmiş, Ebû Dâvûd'un da maktu/ayrık yazımı güzel addettiği bilgisine yer vermiştir. İbnu'l-Kâdî'nin, bu bilgiyi ‘*Akile*’den nakille teyide gitmesi Ebû Dâvûd'un yaklaşımının tespitine verdiği önemin bir göstergesidir.⁷³

2.3. Cari Amele Yönelik İstidrak

İbnu'l-Kâdî'nin *Beyânu'l-Ĥilâf*'ı kaleme alma gayeleri içinde mushaf kitabesinde özelde Fas genelde ise Mağrib'te uygulamaya konu olan imlayı sıhhat soruşturmasına tabi tutmak ve kaynaklarda geçen bilgilerle uygulama arasında vuku bulan uyumsuzlukları çözüme kavuşturmak da bulunmaktadır. İbnu'l-Kâdî, çoğunlukla “amel” kimi zaman ise “mâ cerâ aleyhi'l-amel” şeklinde ifade ettiği Fas veya Mağrib merkezli uygulamanın mahiyetinden ve oluşum keyfiyetinden bahsetmemekte, sadece mevcudiyetine işaret etmektedir. Böyle olduğu içindir ki bu hususu izaha kavuşturmak bu yazının öncelikleri arasında yer almaktadır. İbnu'l-Kâdî'nin cari amel bağlamında bahis konusu ettiği Fas ve Mağrib'te Maliki mezhebinin esas alınıyor olması ve bu mezhebin yaklaşımında da cari amel meselesinin öne çıkması, konunun Maliki temeline incelenmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Bilindiği üzere amel konusu, İmam-ı Malik'in ‘amelu ehli'l-medine’yi bir usul ilkesi olarak benimsemesinin uzantısı olarak Malikiilikte özel bir konum elde etmiştir.⁷⁴ Meğaribe nezdinde

⁷⁰ Mâriğnî, *Delîlu'l-ĥayrân*, 68. Böyle olduğu içindir ki Belensî'nin münferit kaldığı yerlerin dışında Harrâz'ın Ebû Dâvûd'a yaptığı atfın içinde Belensî de yer almış olmaktadır; bk. Mâriğnî, *Delîlu'l-ĥayrân*, 130.

⁷¹ Bu iki kelime için bk. Mâriğnî, *Delîlu'l-ĥayrân*, 191-192.

⁷² Bûgazale, “el-İmâm Ebû'l-Hasen el-Belensî ve kitâbuhü el-Munsif ilĥiyârâtuhü fı'r-resmi ve eşeruhâ ‘alâ meşâhifi'l-meğaribe”, 18-21.

⁷³ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-ĥilâf*, 69. ‘*Akile*’ye yaptığı diğer atıf ise “يُخْسِي الْمَوْتَى” (Ahkâf 46/33) kelimesiyle ilgilidir. Onun ifadesine göre ‘*Akile*’ye dayalı olarak uygulama *yâ*'nın hazfi (yani tek *yâ* ile yazma) yönünde gerçekleşmiştir; bk. İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-ĥilâf*, 77.

⁷⁴ “Amelu ehli Medine” ile “cari amel” arasında tam bir paralellik kurulamayacağı, dahası ikisi arasında belirgin bir fark bulunduğu yönünde değerlendirmeler de vardır. Zira Kutb Raysüni'ye göre bunlardan ilki “herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın umumun üzerinde uzlaştığı bir ameli” ifade ederken ikincisi “kişisel görüşe dayalı olarak hükmeden kadınların

takarrur ettiği şekliyle “cari amel” kavramı “kimi meselede baskın veya meşhur olan görüşten zayıf olan görüşe dönmek” olarak değerlendirilmiştir.⁷⁵ Görünen o ki bazı fıkhi meselelerde Maliki fakihleri arasında fikir ayrılığı vuku bulmuş, bu durum karşısında kimi kadılar da birtakım gerekçelerle meşhur olan görüşe muhalif hüküm vermiş, gerekçesi varlığını sürdürdükçe de bu hüküm sürdürülmüştür.⁷⁶ Cari amelin râcih olandan mercûh olana meyletmesi belli gerekçelere binaen olmuştur. Bu gerekçeler içinde zayıf veya şâz olanı güçlendirecek bir delilin varlığı ile örf ve sedd-i zerâi gibi tali gerekçeler öne çıksa da⁷⁷ bütün bunları kuşatan ana gerekçe “makasıdı dikkate alma” olarak ifade edilmiştir.⁷⁸ Kamu yararı şeklindeki şer’î maksadı gerçekleştirmeyi daha iyi sağlayacak olduğu düşüncesinden hareketle cüziyata müteallik hususlarda açık ve meşhur olana muhalefet edip cari olanı esas almayı ifade eden bu kural sayesinde içtihat alanında üst düzey bir açılım yakalanmış, Maliki mezhebinde tatbika verilen değere bağlı olarak da birtakım şartlarla ana tercih ilkelerinden biri addedilmiştir.⁷⁹

Hicri dördüncü asırla birlikte varlık kazanmış, beşinci asırla birlikte belirgin hâle gelmiş olan cari amel vurgusu, başlarda daha az meselede bahis konusu olurken zamanla alanı genişlemiş, dahası cari amele müteallik yüzlerce meseleyi ihtiva eden eserler kaleme alınmıştır.⁸⁰ Keza cari amel vurgusu zamanla “şehir ve bölge farkına konu olmayan” ve “sadece belli şehre münhasır olan” şeklinde ikili bir görünüm de kazanmıştır. Buna göre ortada bir “mutlak amel” olarak isimlendirilen ve muayyen bir bölgeye ya da özel bir mekâna mahsus olmayan cari amel bulunmakta iken bir de Fas, Sûs ve Kayrevan gibi muayyen bir şehirde cari olup da diğerlerinde esas alınmayan, dolayısıyla özel örf hükmünde olan cari amel de bulunmaktadır.⁸¹

Maliki fıkhındaki yeri ve tarihi gelişimi itibariyle ele aldığımız cari amel vurgusunun bu mezhebin hâkimiyet alanına dâhil olan coğrafyada fıkhın dışındaki alanlarda da kendini gösterdiği görülmektedir. Nitekim cari amel meselesini müstakil bir çalışmada inceleyen Ceyyidî söz konusu diğer alanlar içinde kıraat ilimlerini ve özellikle de mushaf imlası konusunu zikretmiş, dahası kıraat ve mushaf imlasına ilişkin bu değerlendirmelerini de İbnu’l-Kâdî’nin açıklamaları üzerine oturtmuştur.⁸² Cari amel meselesinin literatürde belirgin bir karşılık bulmasının ve müstakil eserlere konu olmasının İbnu’l-Kâdî’nin yaşadığı hicri on birinci asırda gerçekleşmiş olması da bu açıdan anlamlıdır.⁸³ Mushaf imlası edebiyatında cari amel meselesinin Harrâz ile birlikte kendini gösterdiğini ve İbnu’l-Kâdî ile birlikte de yerleşik bir hal aldığını belirten Vasfiye Abdülkadir’e göre⁸⁴ konunun mushaf imlası alanındaki karşılığı ve uygulanış şekli şöyledir: “Mushaf müstensihlerinin Kur’an kelimeleri itibariyle hakkında ihtilaf edilen imla şekillerinden biriyle

uzlaşısına konu olan hususu” ifade etmektedir; bk. Raysûnî, Kutb, “Mâ Cerâ bihi’l-‘amelu fî’l-fıkhî’l-mâlikî: nazariyye fî’l-mizân”, *Mecelletü’l-‘Adl*, 43 (1430), 23.

⁷⁵ Ömer b. Abdülkerim el-Ceyyidî, *el-‘Urf ve’l-‘amel fî’l-mezhebi’l-mâlikî ve mefhûmuhâ ledâ ‘ulemâi’l-mağrib* (Mağrib: Matbaatü Fudâle, 596/1982), 342.

⁷⁶ Ceyyidî, *el-‘Urf ve’l-‘amel fî’l-mezhebi’l-mâlikî*, 342.

⁷⁷ Ferec Ali Abdullah Cevân, “Davâbi’u’l-fetvâ bi-mâ cerâ bihi’l-‘amel fî’l-mezhebi’l-mâlikî”, *Mu’temeru el-Fetvâ ve İstisrâku’l-Müstakbel* (Suudi Arabistan: Câmîatü Kassim, 1435/2013), 67-129.

⁷⁸ Pek tabii ki burada aktarılanlar katî nasların önüne alacak nitelikte cari ameli yücelten yaklaşım ile cari ameli aslı esası bulunmayan, zayıf görüş ve fasit örf kaynaklı gören yaklaşım arasında orta yolu izleyen ve onu belli ölçütler çerçevesinde işleten uzlaşmacı yaklaşıma göredir. Cari amelde esas alınacak ölçütler ve ilgili yaklaşımlar için bk. Nebil Muvaffak, “Mâ Cerâ bihi’l-‘amel ve bu’dühû’l-makâşidî fî’l-fıkhî’l-mâlikî”, *Mecelletü’d-Dirâsâti’l-Fıkhîyye ve’l-Kadâiyye*, 61-65; Raysûnî, “Mâ Cerâ bihi’l-‘amelu fî’l-fıkhî’l-mâlikî: nazariyye fî’l-mizân”, 19.

⁷⁹ Ali, Muhammed İbrahim, *İşlâhâtü’l-mezheb ‘inde’l-mâlikîyye* (Dubai: Dâru’l-Buhûs li’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İhyâit-Türâs, 1423/2002), 396-399.

⁸⁰ Ceyyidî, *el-‘Urf ve’l-‘amel fî’l-mezhebi’l-mâlikî*, 344-348.

⁸¹ Ceyyidî, *el-‘Urf ve’l-‘amel fî’l-mezhebi’l-mâlikî*, 351-352.

⁸² Ceyyidî, *el-‘Urf ve’l-‘amel fî’l-mezhebi’l-mâlikî*, 349.

⁸³ Muvaffak, “Mâ Cerâ bihi’l-‘amel ve bu’dühû’l-makâşidî fî’l-fıkhî’l-mâlikî”, 66-67.

⁸⁴ Vasfiye Abdülkadir, “Mâ Cerâ bihi’l-‘amel fî resmî’l-meşâhif bi’l-mağrib: min İhlâlî kitâbi Delîlu’l-ğayrân Dirâse Nemâzic Tatbikiyye” (Cezair: Câmîatü Ahmed Dirâyeti Edrâr, 1440/2019), 16.

yetinip onu tercih etmeleri ve bunu da söz konusu tercihi icap ettiren birtakım tercih ölçütlerine göre yapmalarıdır.”⁸⁵

İbnu'l-Kâdî'nin *Beyânu'l-hilâf*'taki açıklamalarına baktığımızda cari amel meselesinin fikhî düşüncedeki durumu ile büyük paralellik arz ettiğini görürüz; dolayısıyla da İbnu'l-Kâdî'nin cari amel bağlamında serdettiği açıklamaların neye tekabül ettiğini böylece anlama imkânı elde ederiz. Zira İbnu'l-Kâdî açıklamalarında kimi zaman Fas'a has cari amelden bahsetmekte kimi zaman ise Mağrib'e ait umumi cari amele değinmektedir. Fikhî düşüncede cari amelin genel ve özel olmak üzere iki şekil altında görünmüş olması, İbnu'l-Kâdî'nin mushaf imlası bağlamındaki Fas-Mağrib cari amelleri arasında ayırma gitmesini anlamayı kolaylaştırmaktadır.

İbnu'l-Kâdî'nin cari amele atıfları, sadece cari amelin varlığına işaret etme amacına mebni değildir, cari ameli istidrake tabi tutmayı da hedeflemektedir. Bu istidrak ameliyesinde İbnu'l-Kâdî ilgili edebiyata atıfta bulunmuş ve bu kapsamda Ebû Dâvûd'a özel bir yer vermiştir. Örneğin “أَرَأَيْتَ” kelimesinin yazımında uygulamanın mutlak surette *elif*'in hazfi yönünde olduğunu belirtirken “*et-Tenzil el-kebîr*”de bunu tercih etmiştir” şeklindeki kayıtle Ebû Dâvûd'un kabulünün uygulamayla örtüştüğünü belirtmiştir. Yine “فَلِقُ الْحَبِّ” kelimesinde uygulamanın hazif yönünde olduğunu belirtirken “*et-Tenzil*”de kuvvetli olan budur” kaydıyla Ebû Dâvûd'un güçlü addettiği veçhin uygulama ile paralellik arz ettiğinden bahsetmiştir.⁸⁶ Bu iki örnekte olduğu gibi cari ameli, Ebû Dâvûd üzerinden teyide çalıştığı gibi, Ebû Dâvûd üzerinden istidrake de tabi tutmuştur. Söz gelimi “مُتَوَايَ” (Yûsuf 12/23) kelimesinde uygulamanın *elif*'in isbatı yönünde olmasına karşın *et-Tenzil*'de sadece hazfin bahis konusu edildiğine, keza “فَتَيِّنَ” (Yûsuf 12/36) kelimesinde diğer tesniyelerde olduğu gibi uygulamanın hazif yönünde olmasına karşın *et-Tenzil*'de “الْأَوْلَيْنَ” (Mâide 5/107) hariç- tesniye *elif*'lerinin isbatı yönünde bir tercihe gidildiğine işaret etmesi⁸⁷ cari amele yönelik bir istidraktan ibarettir. İbnu'l-Kâdî'nin Ebû Dâvûd'un yaklaşımını tayin ederken *et-Tenzil*'in nüsha farklarını dahi dikkate alması, yürüttüğü istidrakte ona atfettiği önemin bir göstergesidir. Nitekim “الْفَهَّارَ” (Yûsuf 12/39) kelimesinde uygulamanın *elif*'in isbatı yönünde olduğunu belirttikten sonra “*et-Tenzil*”in bazı nüshalarında hazifli yazım da vakidir” şeklinde bir tasrihte bulunmuştur.⁸⁸ Keza “مُدَّهَمَّتَنَ” (Rahmân 55/64) kelimesinin, ilk *elif*'in isbatı ikincinin ise hazfi ile resmedileceğini belirtmiş, uygulamanın da bu yönde olduğunu aktararak bazı *et-Tenzil* nüshalarında geçen muhalif bilgiye itibar edilmeyeceğini belirtmiştir.⁸⁹

İbnu'l-Kâdî'nin cari amel bağlamında yürüttüğü incelemede Ebû Dâvûd'a sıklıkla başvurması, ona atfettiği önemi gösterdiği gibi bu incelemeye yön veren ana saikin Ebû Dâvûd'un imla tercihini tespit etme olduğu yönünde bir telmihi de hatıra getirmektedir. Zira *Beyânu'l-hilâf* cari amelin bahis konusu edildiği yerlerde Ebû Dâvûd'un tercihinin bir biçimde zikrini içeren sayısız örnekle doludur. Öyle ki Fâtiha 1/6'daki “صِرَاطَ” kelimesinden⁹⁰ Şems 91/13'teki “سُقْيِيهَا” kelimesine⁹¹ varana kadarki çok sayıda kelimeye ilişkin uygulamaya yönelik açıklamaların pek çoğunda Ebû Dâvûd'un tercihinin işaret edildiği görülmektedir.

İbnu'l-Kâdî'nin cari ameli istidrake tabi tutarken başvurduğu kaynaklardan biri de pek tabii ki Dâni'dir. İbnu'l-Kâdî, mushaf imlası alanının iki otoritesinden biri olarak -diğeri Ebû Dâvûd'dur-

⁸⁵ Abdülkadir, “Mâ Cerâ bihi'l-'amel fi resmi'l-meşâhif bi'l-mağrib”, 16.

⁸⁶ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 54.

⁸⁷ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 62.

⁸⁸ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 62.

⁸⁹ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 79.

⁹⁰ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 30.

⁹¹ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-hilâf*, 82.

değerlendirdiği⁹² Dâni'ye daha ziyade cari uygulamayı teyit bağlamında atıfta bulunmuşken,⁹³ tespitlerimize göre bir yerde yani “غَلْمَ” (Âl-i İmrân 3/40) kelimesinin imlasında Dâni'nin verdiği bilgi üzerinden cari uygulamayı tashihe gitmiştir. İbnu'l-Kâdi'nin belirttiğine göre Mağrib'teki cari uygulama *elif*'in isbatı yönünde olsa da doğrusu hazif olmalıdır; çünkü Dâni hazfe açıkça işaret etmiştir.⁹⁴

İbnu'l-Kâdi'nin cari amel bağlamında ele aldığı hususlardan biri de meşhur/yaygın olan imlaya işaret etmiş olmasıdır. Söz gelimi “سَأُورِيكُمْ” (A'râf 7/145) kelimesinde uygulamanın *vâv*'lı yazım yönünde olduğunu ve meşhur olanın da bu olduğunu belirtmiş, konu hakkında kayda değer bir farklılığın bulunmadığını söylemiştir.⁹⁵ İbnu'l-Kâdi'nin bu tespitini Meymûn et-Tûnisî'nin (öl. 816/1413) *ed-Dürre el-celiyye* isimli eseri üzerinden temellendirmeye çalışması, onun “zû burhân yani delile dayalı açıklamada bulunacağı” taahhüdünün bir sonucudur ve bu taahhüdü yerine getirme adına ne denli geniş bir inceleme yürüttüğünü göstermektedir. İbnu'l-Kâdi'nin beyanlarına göre “طَيْفَ” (A'râf 7/201) kelimesinin yazımında da uygulama *elif*'siz yazım yönündedir ve meşhur olan budur.⁹⁶

İbnu'l-Kâdi'nin aynı kelime çerçevesinde farklı imlaların bahis konusu edildiği bir zeminde belli imlaların öne çıkışının arka planına dair yaptığı açıklamaların da katkı anlamında bir istidrak olduğu söylenebilir. Söz gelimi İbnu'l-Kâdi'ye göre “تُكَدِّبَانِ” kelimesinin imlasındaki uygulamanın *elif*'in isbatı yönünde takarrur etmesini sağlayan şey, çok sayıda kaynağın bu yönde bir bilgiye yer vermesidir.⁹⁷ İbnu'l-Kâdi'ye göre, *Mevrid* çerçevesinde gelişen muahhar metinler de bazı uygulamaların şöhret bulmasına katkıda bulunmuştur. Söz gelimi “اسْتَيْسُوا” (Yûsuf 12/80) ve “اسْتَيْسِنَ” (Yûsuf 2/110) kelimelerinde uygulamanın (*tê* harfi sonrasında) *elif*'siz şekilde olmasının yaygınlaşmasını sağlayan kişi *Mevrid* şarihlerinden Mucâsîdir.⁹⁸ “أَدَّأَفَهَا” (Nahl 16/112) kelimesinde *elif*'in isbatı yönündeki uygulamanın şöhret bulmasını sağlayan kişi de yine Mucâsî'dir.⁹⁹

İbnu'l-Kâdi yürüttüğü istidrak çerçevesinde temelsiz uygulamaların bulunduğu da işaret etmiştir. Nitekim “بِضْعَةَ” (Yûsuf 12/19) kelimesinin kesin bir biçimde *elif*'in hazfiyle yazılacağını belirtmiş, “İnsanların yapıp ettiklerine hiçbir biçimde itibar edilemez.”¹⁰⁰ diyerek bu kapsamda varlık kazanan başka uygulamalara itibar edilmeyeceğini vurgulamıştır. Yine “رُءَيْبِي” kelimesinin (Yûsuf 12/43. ve 100. ayetlerde) *elif*'in hazfiyle yazılacağını belirtmesinin ardından “İnsanların ilkinin hazif ikincisini ise isbatla yapması batıldır, hiçbir aslı yoktur.”¹⁰¹ demektedir. İbnu'l-Kâdi'nin, nass ile carî amelin çeliştiği yerlerde başka delillere dayalı olarak amele itibar edilmeyeceği yönünde değerlendirmelere gittiği de görülmektedir. Söz gelimi “مَهْدًا” (Tâhâ 20/53) kelimesinde evla olanın hazf olduğunu dolayısıyla da hazfin tercihe şayan bulunduğunu belirtmiş, Dâni'nin de buna açıkça işaret ettiğini söylemiştir. Ne var ki uygulama isbat yönünde işlemiştir. İbnu'l-Kâdi, Kûfe kıraatinde bu kelimenin *elif*'siz okunuyor oluşunu delil göstererek *elif*'i isbat eden carî

⁹² İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 47.

⁹³ Dâni'ye atıfları için bk. İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 67, 72.

⁹⁴ İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 50.

⁹⁵ İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 57.

⁹⁶ İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 58.

⁹⁷ İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 79.

⁹⁸ İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 64. Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Şuayb b. Abdülvâhid b. el-Haccâc olan bu zatın şerhi, Harrâz üzerine yazılan şerhler içinde bitiş tarihi dikkate alındığında en kıdemli şerh olma özelliğine sahiptir. Zira genellikle ilk şerh kabul edilen İbn Âcettâ, şerhini hicri 744'de tamamlamışken Musâcî 743'de tamamlamıştır; bk. Hamitû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 2/444. Bu zatın, İbn Berrî'nin *ed-Dürru'l-levâmi' fi 'aşli makra' il-İmâm Nâfi'* isimli manzum eseri üzerine de bir şerhi bulunmaktadır.

⁹⁹ İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 65.

¹⁰⁰ İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 62.

¹⁰¹ İbnu'l-Kâdi, *Beyânu'l-hilâf*, 63.

uygulamaya itibar edilmeyeceğini belirtmiştir.¹⁰² Yine Fâtır 35/38'de “عِلْمٌ” kelimesinin cari uygulamada *elif*'in isbatıyla yazıldığını belirtmiş, doğru olanın hazf olduğunu, dolayısıyla da cari uygulamaya hiçbir biçimde itibar edilmeyeceğini kaydetmiştir.¹⁰³

İbnu'l-Kâdî'nin amele yönelik istidraklerinde dayanak aldığı kaynaklardan biri de Belensî'nin *el-Munsif*'idir. Nitekim “وَالصَّحْبِ بِالْجَنِّبِ” (Nisâ 4/36) ifadesinde *elif*'in hazfi yönünde açıklama *el-Munsif*'e aittir. İbnu'l-Kâdî, bu açıklamaya dayalı olarak hazfin evla olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴ Benzeri bir durum “الْعُدْوَةَ” (Mâide 5/14) kelimesi için de geçerlidir. Zira uygulama isbat yönünde olsa da İbnu'l-Kâdî evla olanın hazf olduğu kanaatindedir. Dayanağı benzeri yerler hakkında *el-Munsif*'in nassının bulunmasıdır.¹⁰⁵

Sonuç

Osman Mushafları'nın imlasını tayin etme ve sonraki mushaf kitabete uygulamalarında bu imlaya bağlı kalmayı temin etme gayesi etrafında şekillenen bilgi birikimi nesir ve nazım türü çok sayıda esere vücut vermiştir. Bu bilgi birikiminin gelişiminde mağrib ulemasının ilmî gayret ve çabasının etkisi büyüktür. Zira gerek alanın kurucu metinleri olan *el-Mukni'* ile *et-Tenzîl* gerek bu iki metnin içeriğini kısmi ilavelerle nazma döken toparlayıcı nitelikteki *el-Munsif* ve *'Akile* gerekse de bu dört metindeki bilgileri belli ölçütler çerçevesinde tercih işlemine tabi tutan tamamlayıcı nitelikteki *Mevrid* mağrib ulemasının kaleminden çıkmıştır. Mihverlerini *el-Mukni'* oluşturduğu için tamamını Dâni Medresesi kapsamında değerlendirmek mümkün olan bu metinler üzerine sonraki süreçlerde muhtelif türde çalışmalar yapılmıştır. Bu kapsamda anılan metinlerdeki bilgi eksikliğini telafiye dönük olan ve bu yönüyle bir istidrak incelemesi yürüten çalışmalar da kaleme alınmıştır. Özellikle Ebû Dâvûd'un *et-Tenzîl*'de bazı kelimeler hakkında sükût etmiş oluşu ile Harrâz'ın *Mevridü'z-zam'ân*'da belli kelimeleri ele almayı gözden kaçırmış oluşu, istidrak çalışmalarında önemli bir yer ihraz etmiştir. Harrâz kendinden sonraki edebiyat üzerinde belirgin bir etkiye sahip olduğundan, üzerine yürütülen çok sayıdaki şerh çalışmasında, gözden kaçırdığı yerlere yönelik istidrak niteliğinde izah ve açıklamalar serdedilmiş olsa da geniş kapsamlı bir istidraki içeren müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar içinde İbnu'l-Kâdî'nin *Beyânu'l-Ĥilâf ve't-teşhîr ve'l-istihsân* kısaltma isimli eseri müstesna bir yere sahiptir. Bu eserinde İbnu'l-Kâdî muahhar imla edebiyatını meşgul eden “Ebû Dâvûd'un sükûtu” ve “Harrâz'ın ihmali”nin oluşturduğu boşluğu telafiye çalışmış, yanı sıra da cari ameli metinlere arz ederek sağlamaya tabi tutmuştur. İbnu'l-Kâdî'nin mushaf imlasına ilişkin kitabı ve ameli birikimde vuku bulan boşluğu doldurma gayesiyle yürüttüğü bu üç yönlü istidrak göstermektedir ki imlayı tayin noktasında temel metinlere müracaat yeterli değildir ve istidrak çalışmaları dışarda tutulduğunda hem temel metinlerden istifade eksik kalmaktadır hem de oluşan tearuzun üstesinden gelmek zorlaşmaktadır. Böyle olduğu içindir ki Ebû Dâvûd ve Harrâz üzerine bir izah ve değerlendirme serdederken İbnu'l-Kâdî'nin beyanlarını da dikkate almamak eksikliğe kapı aralayacaktır. Bütün bunlardan İbnu'l-Kâdî'nin, Meğâribenin mushaf imlası tasavvuru açısından son derece müstesna bir yere sahip olduğu ve hatta bu tasavvura nihai şeklini veren bir âlim addedilmesinin indirgemeci bir tavır olmayacağı sonucuna gidilebilir. Zira Meğâribe tasavvurunun şekillenmesinde Ebû Dâvûd ve Harrâz çok büyük bir etkiye sahip olsa da İbnu'l-Kâdî'nin, bu iki âlime ait metinlerin barındırdığı bilgi boşluğunu giderme noktasında sunduğu destek, onu, tasavvurun kemale ermesi noktasında müstesna bir konuma taşımaktadır.

¹⁰² İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-Ĥilâf*, 67.

¹⁰³ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-Ĥilâf*, 74.

¹⁰⁴ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-Ĥilâf*, 52.

¹⁰⁵ İbnu'l-Kâdî, *Beyânu'l-Ĥilâf*, 53.

Kaynakça

- Abdülkadir, Vasfiye. *Mâ Cerâ bihi'l-'amel fî resmi'l-meşâhif bi'l-mağrib: min hilâli kitâbi Delilu'l-hayrân. Dirâse Nemâzic Tatbikiyye*. Cezair: Câmiatü Ahmed Edrâr, Yüksek Lisans Tezi. 1440/2019.
- 'Ali, Muhammed İbrahim. *İşlâhâtü'l-mezheb 'inde'l-mâlikiyye*. Dubai: Dâru'l-Buḥûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Bûtarbûş, Muhammed. "Mukaddime". *Beyânü'l-hilâf ve't-teşhîr ve-mâ veḍa'a fî'l-Ḥîrîz mine'z-ziyâdât 'alâ't-Teysîr*. mlf. Abdurrahman b. el-Kâdî. 34. y.y.: Matbaatu Bacaphale, 1437/2016.
- Bûgazâle, Abdülkerim. "el-İmâm Ebû'l-Hasen el-Belensî ve kitâbuhû el-Munşif ihtiyârâtuhû fî'r-resmî ve eşeruhâ 'alâ meşâhifi'l-meğâribe". *Mecelletü Câmiati'l-Emîr Abdülkâdir li'l-Ulmi'l-İslâmiyye* 28/1 (2014), 15-38. <https://doi.org/10.37138/emirj.v28i1.1947>.
- Bûrûba, Muhammed Lemîn b. Abdulfazî. "Mukaddime". *et-Tibyân fî şerḥi Mevridi'z-zam'ân*, mlf. İbn Âcettâ, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Ömer es-Sinhâcî. 1/358-385. Dubâi: el-İmârâtü'l-'Arabiyye el-Mütteḥide, Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1440/2019.
- Ceyyidî, Ömer b. Abdülkerim. *el-'Urf ve'l-'amel fî'l-mezhebi'l-mâlikî ve mefhûmuhâ ledâ 'ulemâi'l-mağrib*. Mağrib: Matbaatü Fudâle, 596/1982.
- Civân, Ferîc 'Ali Abdullah. "Ḍavâbiṭü'l-fetvâ bi-mâ cerâ bihi'l-'amel fî'l-mezhebi'l-mâlikî". *Mu'temeru el-Fetvâ ve İstişrâku'l-Müstakbel*. Suudi Arabistan: Câmiatü Kassim, 1435/2013, 67-129.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luġa ve şihâhu'l-'arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulġafûr Ahbâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Hamîtü, Abdülhâdî. *Ḳırâatü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-meğâribe min rivâyeti Ebû Sa'îd Verş*. el-Memleketü'l-Mağribiyye: Menşürâtü Vezâratü'l-Evkâf ve'-Şuûni'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Hudaykî, Muhammed b. Ahmed. *Ṭabaḳâtü'l-ḥudaykî*. nşr. Ahmed Bûmuzkû. y.y.: ed-Dâru'l-Beydâ, 1427/2006.
- İbn Âcettâ, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Ömer es-Sinhâcî. *et-Tibyân fî şerḥi Mevridi'z-zam'ân*. nşr. Muhammed Lemîn b. Abdulfazî Bûrûba. Dubâi: el-İmârâtü'l-'Arabiyye el-Mütteḥide, Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1440/2019.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. nşr. Halil Şehhâde. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1408/1988.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn Zeydân, Abdurrahman b. Muhammed es-Sicilmâsî. *İthâfû a'lâmi'n-nâs bi-cemâli aḥbâri ḥâdîrati Miknâs*. nşr. Ali Ömer. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1429/2008.
- İbnu'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Kudâi. *et-Tekmile li-kitâbi's-şile*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2011.
- İbnu'l-Kâdî, Abdurrahman b. Ebû'l-Kasim el-Fâsî. *Beyânü'l-hilâf ve't-teşhîr ve'l-istihsân ve-mâ aġfelehû Mevridü'z-zam'ân ve-mâ sekete 'anhu et-Tenzîl zû'l-burhân ve-mâ cerâ bihi'l-'amel min hilâfiyyâti'r-resmî fî'l-Kur'ân ve rubbemâ ḥâlefe'l-'amelu en-naşşa fe-ḥuḫ bi-evzâli burhân*. nşr. Abdülkerim Bûgazâle. y.y., 1436/2015.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Ġâyetü'n-nihâye fî esmâ'î ricâlil-ḳırâât ulî'r-rivâye*. nşr. Ebû İbrahim Amr b. Abdullah. y.y.: Dâru'l-Lü'lü', 1438/2017.
- İfrânî, Muhammed b. el-Hâc b. Muhammed Abdullah es-Saġîr. *Şafvetü men intişer min aḥbâri ḥulefâi'l-ḳarni'l-ḥâdî 'aşer*. nşr. Abdülmeccid Hayâlî. Mağrib: ed-Dâru'l-Beydâ, 1425/2004.
- Kâdirî, Muhammed b. et-Tayyib. *Neşru'l-meşânî li-ehli'l-ḳarni'l-ḥâdî 'aşer ve's-şânî*. nşr. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik. Ribât: Mektebetü't-Tâlib, 1402/1982.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer b. İdrîs. *Selvetü'l-enfâs ve muḥâdesetü'l-ekyâs bi-men 'ukbire mine'l-'ulemâ'î ve's-şulahâ'î bi-Fâs*. nşr. Şerîf Muhammed Hamza b. 'Alî el-Kettânî. y.y.: *el-Mevsû'atü'l-kettâniyye li-târîḫi Fâs*, ts.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsim. *Şeceretü'n-nûr ez-zekiyye fî ṭabaḳâti'l-mâlikiyye*. nşr. Abdülmeccid Hayâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Mâriġnî, İbrahim b. Ahmed et-Tûnusî. *Delîlü'l-hayrân 'alâ Mevridi'z-zam'ân*. nşr. Abdülaziz b. Fâdil el-Anezî. Kuveyt: Merkezü'l-Kirâati'l-Kur'âniyye, 1432/2011.

Muvaffak, Nebil. "Mâ Cerâ bihil-'amel ve bu'dühû'l-maĥâşidî fî'l-fıĥhî'l-mâlikî". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Fıĥhiyye ve'l-Kadâiyye* 1/1 (2015), 57-74.

Özdoğan, Beşir Sami. *Endülüslü Kıraat Âlimi Harrâz ve Mushaf İmlası Bağlamında Mevridü'z-Zam'ân Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Raysûnî, Kutb. "Mâ Cerâ bihî'l-'amelu fî'l-fıĥhî'l-mâlikî: nazariyye fî'l-mîzân". *Mecelletü'l-'Adl* 43 (1430), 18-60.

Sîrîn Dâde-Kemal Gidde. "İstidrâkâtü'l-İmâm Abdîrrahmân b. el-Hâdî 'alâ'n-Nâzım 'Alî b. Muhammed b. Berrî: min Ĥilâli kitâbi'l-fecrî's-sâtî' ve'z-żiyâi'l-lâmi' fî şerhi ed-düreri'l-levâmi". *el-Menhel* 5/1 (1440/2019), 71-96.

Şerîf el-Curcânî, 'Alî b. Muhammed b. 'Alî. *Kitâbu't-ta'rifât*. nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1405 h.

Tehânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed. *Keşşâfu İştihâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. nşr. 'Alî Darûc. Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.

oluyorum. Mesela İncil’de ‘yalan söylemeyin’ dememiş ama kendisi hiç yalan söylememiş. Yalan söylemememiz gerektiğini oradan anlıyoruz. Olumlu özelliklerine gelince, fakirlerle yaşadığı hep. İnsanlarla oturup kalktı. İnsanların statüsü önemli değildi onun için. Başkaları hastalara dokunmuyorken o, hastalarla hasta gibi oldu. Onlara dokundu, onlarla yürüdü. Bence çok iyi bir örnek.” derken K7 ise: “Hz. İsa’ya gelince %100 emin olarak ve iman ederek onun Tanrı olduğuna inanıyorum. Onun hem %100 insan hem de %100 Tanrı olduğuna; bu iki ayrı özelliğin tek kişide bir araya geldiğine inanıyorum. Tanrı’nın olumsuz bir özelliği olamaz tabi ki ama ‘İsa’nın hangi olumlu ve olumsuz özelliklere sahip olduğunu düşünüyorsunuz?’ sorunuza bir cevap yaratmak için ‘keşke Tanrı olduğunu İncil’de biraz daha net bir şekilde ifade etseydi’ diyebilirim. Aslında o dönemin kültür ve durumuna göre bu zaten netti, ama acaba daha açık bir şekilde ifade edebilir miydi? Tabi bununla birlikte kendisini ne kadar net ifade ederse etsin bir kişi inanmak istemiyorsa inanmaz, bunu da biliyorum. Olumlu özelliklerinde ise onu büyük bir örnek olarak görüyorum. Onda itaatkârlık örneği var. Çünkü Baba, Oğul ve Kutsal Ruh konuşarak İsa’nın çarmıha gerilmesine karar veriyor. İsa da bu karara boyun eğiyor. Oradaki ihtişamlı, görkemli yeri bırakıp dünyaya gelmesi büyük bir alçak gönüllülük örneği.” demektedir. Ancak bu iki katılımcının da daha çok “Hz. İsa’nın hangi olumsuz özelliklere sahip olduğunu düşünüyorsunuz?” sorusuna yanıt mahiyetinde bunları söylediği ve aslında bu konularda pek olumsuz algıya sahip olmadıkları söylenebilir.

Özetle ifade etmek gerekirse katılımcıların azımsanmayacak bir kısmı din değiştirmeden önce inandıkları dinin peygamberi olan Hz. Muhammed hakkında pek de olumlu düşüncelere sahip değildiken din değiştirdikten sonra onların deyimiyle yeni dinlerinin Tanrı’sı veya hem Tanrı’sı hem Peygamber’i ya da Tanrı’nın oğlu olan Hz. İsa hakkında oldukça olumlu şeyler düşünmeye başlamışlardır.

Katılımcılarının Hz. İsa hakkındaki düşüncelerini merak eden Çayır da onlara “Size göre İsa kimdir?” sorusunu yöneltmiş ve %2,2’sinin “peygamberdir”, %83,3’ünün “Tanrı’nın oğlu ve bizim kurtarıcımızdır”, %1,1’inin “insanları iyileştiren birisidir”, %13,3’ünün de “Tanrı ile insanlar arasında şefaatçidir” cevabını verdiklerini tespit etmiştir.⁶⁹ Buna göre Çayır’ın katılımcıları da Hz. İsa’yı peygamber, Tanrı oğlu, şifacı yahut şefaatçi görmekte ve yüceltmekte, bu nokta da bizim araştırma bulgularımızla benzerlik göstermektedir.

3.8. Eski ve Yeni Dinlerindeki Ölüm/Ahret Algıları

Katılımcıların ölüm ve ahiret hakkında ne düşündükleri de onların dine olan bakışını analiz etmeyi kolaylaştırmaktadır. Nitekim bu çalışma sonuçları olumsuz bir Tanrı tasavvuruna sahip olan bireylerin ölüm ve ahiret konularında da mutsuz ve umutsuz olduklarını ortaya koymuştur. Bu bağlamda katılımcıların eski dinlerinde nasıl bir ölüm/ahiret algısına sahip olduklarına dair elde edilen veriler Tablo 16’da özetlenmiştir.

⁶⁹ Çayır, *Türkiye’de Din Değiştirip Hıristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Etkenleri*, 223.

Tablo 16. Din Değiştirmeden Önce Ölüm/Ahret Algısı

| Kodlar | F | Katılımcı |
|---|---|--------------------------------------|
| Korku/ürperti | 8 | K1, K2, K11, K12, K13, K14, K17, K18 |
| Düşünmeme | 6 | K4, K6, K8, K9, K16, K19 |
| Bilinmezlik | 4 | K1, K7, K9, K18 |
| Önce cehenneme sonra cennet | 3 | K3, K12, K15 |
| Yok olma | 3 | K5, K10, K14 |
| Hem cezalandırılma hem de kurtuluş | 1 | K7 |
| Cezalandırılma | 1 | K13 |
| Cennet fikrinden hoşlanma, cennet tasavvurundan rahatsızlık | 1 | K9 |
| Önemli olan Allah'ı görme | 1 | K4 |

Tablo 16'da görüleceği üzere katılımcılardan önemli kısmı (8 katılımcı) din değiştirmeden önce ölüm ve ahiret hakkında "korku/ürperti duyduğunu"; yaklaşık 3'te birisi (6 katılımcı) "ölüm sonrasını düşünmediğini" ve 4 katılımcı "ölüm sonrasının bilinmezlik içerdiğini" belirtmişlerdir. Diğer taraftan 3'er katılımcı "önce cehenneme sonra cennete gidileceğini"; "ölüm sonrası yok olacağını"; 1'er katılımcı "cezalandırılacağını ama bir yandan da Allah'ın kurtaracağına inandığını"; "cezalandırılacağı için çok kötü şeyler hissettiğini"; "cennete gitme fikri güzel olsa da cennet tasavvurundan rahatsızlık duyduğunu"; "önemli olanın Allah'ın görecek olması olduğunu" ifade etmişlerdir.

Dolayısıyla din değiştirmeden önce katılımcılardan yalnızca 4'ü cennete girebileceğiyle ilgili umudundan net olarak bahsetmiştir. Fakat 3 katılımcı cennete girmeden önce cehenneme gireceğine yani aslında "mutlaka cezalandıran" bir Tanrı'ya inandığını; 1 katılımcı ise cennet fikri iyi olsa da cennet tasavvurundan rahatsız olduğunu yani orada bulunsa bile oradan hoşnut olmayacağını belirtmektedir. Bu da katılımcıların zihninde tatmin edici bir cennet tasavvuru bulunmadığını gözler önüne sermektedir. Örneğin K12: "Ölünce cehenneme gideceksin, eriyeceksin sonra sana çeşit çeşit ödüller vereceğim deniyordu bana. Ödüllere odaklanmıştım. Orada iyi olacaktım, her şeye sahip olacaktım. Ama yanacaktım da. Nasıl korkutmaz? Ödülü düşünmek zorundaydım." derken K11 ise: "Sanırım Müslümanken öğrendiğim en kötü şeylerden biri ölümden sonra yılanların, zehirli akreplerin ve kapalı alanların olduğu bir kabir azabıydı. Aşırı yıpratıcıydı bu." şeklinde görüş bildirmiştir.

Araştırmada "Din değiştirdikten sonra ahiret ve ölümü düşünmenin ne hissettirdiğine" dair elde edilen verilere ise Tablo 17'de yer verilmiştir.

Tablo 17. Din Değiştirdikten Sonra Ölüm ve Ahiret Algısı

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|---|----|--|
| Tanrı'yla birlikte olma/kurtulma, korkmama/üzülmeme | 15 | K1, K2, K3, K4, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16, K18 |
| Bilinmezlik | 1 | K5 |
| Hem korku hem güven | 1 | K17 |
| Hem cennet hem de cehennem ihtimali | 1 | K6 |
| Cevap yok | 1 | K19 |

Tablo 17'de görüldüğü üzere katılımcılardan çok büyük bir kısmı (15 katılımcı) din değiştirdikten sonra ölüm ve ahiretle ilgili olarak "Tanrı'yla birlikte olacağı/kurtulacağı için korkmadığı/üzülmediği" yönünde görüş belirtmişlerdir. Diğer taraftan 1'er katılımcı "ölüm sonrasının bir bilinmezlik içerdiğini"; "bilinmezlikten dolayı hem korku hem de güven hissettiğini"; "yargılanacağını ve buna göre cennete ya da cehenneme gideceğini" ifade etmişlerdir. Buna göre hiçbir katılımcının "kesinlikle cezalandırılacağı" ya da "kesinlikle cehenneme gideceği" gibi bir inanca sahip olmadığını aksine önemli bir bölümünün kesin bir

kurtuluşa inandığı için korkup üzülmeyi dile getirdiği tespit edilmiştir. Katılımcıların bu cevaplarında elbette ki “Mesih” inancının, “çarmıh” hadisesinin ve bunlarla ilgili diğer inançların önemli bir etkisi bulunmaktadır.

Bu noktada hem kendi düşüncelerini hem de Hristiyan dünyasının ahiret tasavvurunu özetleyen K7'nin söyledikleri önem arz etmektedir: “Ölümden sonrasını düşünmek bana kurtuluşu hissettiriyor. Dünyanın bütün derdinden, acısından, sıkıntısından, kaosundan, kötülüğünden kurtuluş... Pavlus, ‘Benim için yaşamak Mesih, ölmek kazançtır’ diyor. Yaşamayı Mesih olarak görüyor çünkü iman ettikten sonra Mesih’i duyuyordu. Pavlus’un sözünden yola çıkarak söyleyeyim, ölüm kazançtır. Hristiyan cenazelerinde de ‘Allah rahmet eylesin’ türevinden cümleleri duyamazsınız. Çünkü onun eğer yürekten iman etmişse zaten cennette olduğuna inanılır. Batılı filmlerde de (cenaze törenleri) genelde kutlama havasında geçer. Tabi bu da biraz abartı, çünkü geride kalan yakınları onu özleyecekler. Ama kutlamanın sebebi onun çok daha iyi bir yerde olacağı düşüncesidir. Gideceği yerden emin oldukları için böyle. Kutsal Kitapta konuyla ilgili pek çok ayet var. Mesela bir tanesinde İsa, ‘Sizi ölüm mü, açlık mı, elem mi, keder mi, sıkıntı mı? Sizi kim elimden alabilir? Hiç kimse.’ diyor. O yüzden İsa bizi bir kez tuttuysa bir daha asla bırakmayacaktır. Biz ondan kaçmak istesek de o bizi bırakmayacaktır. Ayrıca Pavlus, Efes kilisesine yazdığı mektuplara Kutsal ruhla mühürlendiniz diyor. Eğer Tanrı bizi mühürlediyse bu mührü hiçbir şeyin kıramayacağını düşünüyoruz. Daha sert bir üslupla ifade etmek gerekirse Tanrı’nın lütfunun ve (İsa’nın) çarmıhta döktüğü kanın boşa gitmesi mümkün değildir. O yüzden kurtuluş şu anda sahip olduğumuz bir şey. Ölünce de aktifleşecek.”

Bununla birlikte 3 katılımcının ise “kurtuluş teorisine” rağmen kesin bir kurtuluştan bahsetmediği tespit edilmiştir. Bu katılımcılardan birisi olan K6: “İsa’ya iman ettikten sonra bir yıl kadar hiç inanmadım cennet-cehenneme. Daha sonra kilisedeki abla cennet ve cehennemin de olduğunu söyledi. Sonra ben de bu konuyu düşünmeyeyim ve kapatayım diye ‘tamam’ dedim. İsa var dediği için tamam, inanıyorum. Ama ben inandığım için değil, İsa var dediği için. Bir yıl sonra tekrar üzerinde düşündüm. Bir kitap var onu okudukça daha çok düşünmeye başladım. Bu kitapta çok imanlı birisi var. Kutsal Kitap’a inanıyor ve Tanrı hakkında hep iyi şeyler söylüyor. Ama ihalede insanlardan para alıyor ve insanlara da bu konuda yardım ediyor. Yargı kürsüsüne geldiğinde İsa adama, ‘Çekil önümden seni tanımıyorum.’ ayetini söylüyor. Bunu okuyunca şaşırdım ve ‘İsa için bir kriter mi var acaba?’ ve ‘Galiba ben de cehenneme gidebilirim’ diye düşünmeye başladım. Çünkü İsa’ya inandığımda kesinlikle cennete gideceğim diye düşünüyordum. Hayatım kurtuldu, gerisini düşünmeme gerek yok diyerek konuyu rafa kaldırmıştım. Ama şimdi galiba yaptıklarımın sonuçları var demeye başladım.” demektedir. Bu katılımcının zorlu bir sürecin ardından da olsa diğer katılımcılara nazaran daha mutedil bir ölüm/ahiret anlayışı edinmeyi başardığı söylenebilir. K5 ve K17'nin cevapları incelendiğinde ise daha önce tecrübe etmedikleri ölüm hadisesini algılamakta zorlandıkları gözlemlenmiştir. Netice olarak bu hususta görüş belirtmeyen K19 haricinde din değiştirdikten sonra hiçbir katılımcının olumsuz bir ölüm/ahiret algısına sahip olmadığı tespit edilmiştir.

3.9. Eski ve Yeni Dinlerindeki Dinî Hissiyatları

Katılımcıların dine olan bağlılıklarını ve dini hissiyatlarını analiz edebilmek amacıyla din değiştirmeden önce Kur’an ve ezan, din değiştirdikten sonra ise Kutsal Kitap ve ilahi okuduklarında ve dinlediklerinde ne hissettikleri araştırılmıştır.

Bu bağlamda “Din değiştirmeden önce Kur’an ve ezan sesinin katılımcılara ne hissettirdiğine dair elde edilen verilere Tablo 18’de yer verilmiştir.

Tablo 18. Din Değiştirmeden Önce Ezan ve Kur'an Sesinin Hissettirdikleri

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|---|---|--|
| Bir şey hissetmeme | 6 | K1, K10, K11, K16, K17, K19 |
| Ürperti/korku | 4 | K2, K11, K12, K13 |
| Sıkılma/Gereksiz görme | 2 | K3, K8 |
| Sevme/beğenme, iyi /huzurlu hissetme | 7 | K4, K5, K6, K7, K9, K13, K17, K18, K19 |
| Gösteriş olduğunu düşünme, samimi bulmama | 1 | K7 |
| Saygı duyma/saygı kurallarına uyma | 3 | K6, K11, K14 |
| Ezan sesi duymama | 1 | K15 |

Tablo 18'de görüleceği üzere katılımcılardan yaklaşık üçte birisi (6 katılımcı) din değiştirmeden önce ezan ve Kur'an hakkında "bir şey hissetmediğine"; 4'ü "ürperti/korku duyduğuna"; 2'si "sıkıldığına/gereksiz gördüğüne" dair görüş bildirmişlerdir. Diğer taraftan 9 katılımcı "dinlemeyi sevdiğini, beğendiğini, kendini huzurlu ve iyi hissettiğini"; 3 katılımcı "saygı duyduğunu/saygı kurallarına uyduğunu"; 1 katılımcı "Kur'an okunan ortamlarda gösteriş olduğunu, samimi bulmadığını"; 1 katılımcı ise "din değiştirmeden önce ezan sesi duymadığını" ifade etmiştir.

Katılımcılardan önemli bir kısmı (9 katılımcı) din değiştirmeden önce Kur'an ve ezan sesi dinlemeyi sevdiğini, okuyup dinlediklerinde kendilerini iyi ve huzurlu hissettiklerini belirtirken bazılarının ezan ve Kur'an sesinden korkmak, ürpermek, sıkılmak, samimi bulmamak gibi bazı olumsuz hislere sahip oldukları görülmektedir. Buna göre K2'nin: "Özellikle sabah ezanı... Bir ürperti böyle... Bilmiyorum nedenini, hala sabah ezanı duyduğumda tüylerim diken diken oluyor. Olumlu bir ürperti insana esenlik verir. Ama o esenliği ve manevî duyguyu almıyordum."; K3'ün: "Sıkılıyordum."; K8'in "Çok gereksiz bir ses, gürültü olarak görüyordum."; K12'nin: "Cenazelerde falan okuduklarında genelde korkuyordum. Ezan okunduğunda ne hissettiğimi hatırlamıyorum." şeklindeki sözler sarfettikleri tespit edilmiştir.

Bu hususta olumlu duygulara sahip olduğunu söyleyen katılımcılara ise "Hiç rahatsız olmuyordum. Şu anda da olmuyorum. Seviyorum hatta. Çünkü burada doğup büyüdüm ve o da bu ülkenin bir parçası. O yüzden ezan beni hiçbir şekilde rahatsız etmez. Hatta kilisede bazen ezan saatine denk geliyoruz ve saygı için müziği kapatıyoruz. Kesinlikle bir rahatsızlık hissetmem. Kur'an okunmasından da öyle. Yeter ki okunsun. Sabah ezanı ile ilgili de olumlu ya da olumsuz herhangi bir şey hissetmiyordum." diyen K18'in sözleri örnek gösterilebilir.

Görüldüğü üzere bu konuda katılımcılardan tamamı olumlu ya da tamamı olumsuz düşüncelere sahip değildir. Yine de aralarında önemli bir bölümünün severek dinlediği, önemli bir bölümünün bir şey hissetmediği, bir bölümünün ise korktuğu görülmektedir. Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse katılımcıların yaklaşık 3'te 2'sinin din değiştirmeden önce İslam'a karşı duygusal bir yakınlık hissetmediği söylenebilir.

"Din değiştirdikten sonra Kutsal Kitap ve ilahi okuyup dinlemenin katılımcılara ne hissettirdiğine" dair toplanan verilerin analizinden elde edilen bulgular Tablo 19'da özetlenmiştir.

Tablo 19. Din Değiştirdikten Sonra. Kutsal Kitap ve İlahi Dinlemenin/Okumanın Hissettirdikleri

| Kodlar | F | Katılımcılar |
|--|---|---------------------------------|
| Zevk (K.K.) | 3 | K1, K14, K19 |
| İyilik/mutluluk/huzur (K.K.) | 5 | K2, K10, K12, K13, K17 |
| Beslenme/bereketlenme/tazelenme/yeni şeyler öğrenme (K.K.) | 7 | K7, K8, K10, K11, K14, K18, K19 |
| Tanrı'yla konuşma (K.K.) | 3 | K9, K15, K17 |
| Tanrı'ya tapınma, O'nu yüceltme (K.K.) | 1 | K18 |
| Güven (K.K.) | 2 | K14, K17 |
| Tanrı'nın görkemi ve muhteşemliği (K.K.) | 1 | K11 |
| Gerçeklerle yüzleşme (K.K.) | 1 | K6 |
| Okumayınca özlem (K.K.) | 1 | K14 |
| İyilik/huzur/rahatlık (İlahi) | 4 | K2, K13, K15, K16 |
| Sevme, hoşlanma (İlahi) | 3 | K13, K14, K19 |
| Tanrı'yu yüceltme/övme/sevincini gösterme (İlahi) | 6 | K1, K7, K9, K12, K15, K17 |
| Tanrı'yla zaman geçirme, O'nu düşünme, tapınma (İlahi) | 6 | K4, K9, K13, K15, K16, K18 |
| Beslenme/bereketlenme/tazelenme (İlahi) | 3 | K8, K12, K18 |
| Tanrı'yla konuşma (İlahi) | 1 | K6 |
| Sözleri bilinmese bile etkilenme (İlahi) | 1 | K4 |
| Konusuna göre ruh halinde değişim (İlahi) | 2 | K3, K5 |
| Topluca söylendiğinde iyilik/mutluluk (İlahi) | 2 | K17, K18 |
| Başkası okuduğunda çok etkilenmeme (K.K.) | 1 | K3 |

Tablo 19'da görüldüğü üzere bu soruya katılımcılardan yaklaşık 3'te birisi (7 katılımcı) "Kutsal Kitap okurken kendisine yükleme yaptığını, beslendiğini, bereketlendiğini, tazelenildiğini, yeni şeyler öğrendiğini"; 6 katılımcı "ilahi okurken Tanrı'yu yüceltmiş/övmüş/O'na sevincini göstermiş hissettiğini"; 6 katılımcı "ilahi söylemenin Tanrı'yla zaman geçirmeyi, O'nu düşünmeyi ve O'na tapınmayı sağladığını"; 5 katılımcı "Kutsal Kitap okuduğunda iyi/mutlu/huzurlu olduğunu"; 4 katılımcı "ilahi okuduğunda-dinlediğinde kendisini eğlenmiş, iyi, huzurlu, rahatlamış hissettiğini" belirtmişlerdir. 3 katılımcı "Kutsal kitap okumaktan/dinlemekten zevk aldığını"; "Kutsal Kitap aracılığıyla Tanrı'nın kendisiyle konuştuğunu"; 3 katılımcı "ilahi okumayı/dinlemeyi sevdiğini"; 3 katılımcı "ilahi okurken/dinlerken kendine yükleme yaptığını, beslendiğini, bereketlendiğini, tazelenmiş hissettiğini"; 2 katılımcı "Kutsal Kitap okumanın güvende hissettirdiğini"; 2 katılımcı "ilahinin konusuna göre ruh halinin değiştiğini/ruh haline göre ilahi/Mezmun dinlediğini"; 2 katılımcı "toplucu ilahi söylemenin iyi hissettirdiğini" ifade etmişlerdir. 1'er katılımcı ise "Kutsal Kitap vasıtasıyla Tanrı'ya tapındığını, O'nu yücelttiğini"; "Kutsal Kitap okumanın Tanrı'nın görkemini ve muhteşemliğini görmeyi sağladığını"; "İncil okumanın gerçeklerle yüzleşmeyi sağladığını"; "Kutsal kitap okumayınca özlediğini, orada İsa'ya işaret edildiğini"; "Kutsal Kitap'ı başkası okursa çok etkilenmediğini"; "ilahi aracılığıyla Tanrı'yla konuştuğunu"; "ilahilerden sözleri bilmeseyse bile etkilendiğini" dile getirmişlerdir.

Yalnızca K3'ün "Kutsal Kitabı başkası okuduğunda etkilenmiyorum" ve "Ben İbranice bildiğim için İbranice ilahiler dinliyorum. Dinlediğim konuya göre o ruhu alıyorum. Örneğin umuda ihtiyacım varsa umutla ilgili alıyorum. Ruh halimi değiştiriyor. İncil ise zaten bir tercüme. Onu okuduğumuz zaman sadece bilgi sahibi olabiliriz. Başkası okuduğu zaman çok etkilemiyor." şeklindeki sözleri belki olumsuz olarak değerlendirilebilir. Fakat K3'ün sarfettiği sözler dikkatle incelendiğinde onun Kutsal Kitabı uygulanacak değil, bilgi edinilecek bir kitap olarak gördüğü ve başkası seslendirdiği için de etkilenmediği anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla din değiştirdikten sonra katılımcılardan tamamının Kutsal Kitap ve ilahi okuma/dinleme ile ilgili duygu ve düşüncelerinin, tutumlarının olumlu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Müslümanlıktan

Hristiyanlığa geçmek suretiyle din değiştiren kişilerin duygu ve düşüncelerinde olumlu yönde bir değişim ve gelişim meydana geldiği böylece Tanrı tasavvurlarında, dinlerindeki önemli temsilciler, ahiret ve ölüm hakkındaki algılarında ve dini hissiyatlarında bilişsel yeniden yapılandırmaların olduğu görülmüştür.

Sonuç ve Öneriler

İslamiyet'ten Hristiyanlığa geçen 19 katılımcı üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmada, din değiştirme ile zihinlerde yer alan Tanrı tasavvuru arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı araştırılmıştır. Bu bağlamda katılımcılara eski ve yeni dinlerindeki Tanrı tasavvurlarına yönelik bazı açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Alınan cevaplarda katılımcıların büyük bir kısmının din değiştirmeden önceki süreçte inandıkları Allah'ı cezalandıran, korku veren, ilişki ve iletişim kurulamayan, sevgisi hissedilemeyen ama saygı duyulması gereken, kendisinden utanılan, bağışlamayan, bağışlayacak olsa bile öncesinde cehennemle cezalandıran şeklinde tasavvur ettikleri görülmüştür. Ayrıca gündelik hayatta karşılaşılan zorlukları kullarına bir ceza ya da imtihan olarak gönderen, dualara yanıt vermeyen, kullarını izleyerek denetleyen ve günü geldiğinde onlara hesap soran, ölüm sonrası için korkuya sebep olan bir Allah tasavvuruna sahip oldukları tespit edilmiştir.

Buna karşın din değiştirdikten sonra ise Tanrıyı sevinç, coşku, huzur, mutluluk, esenlik ve heyecan veren; seven; umut ve güven hissettiren; kendisiyle olumlu bir ilişki ve iletişim kurulabilen; insanı değiştiren, dönüştüren ve ona müdahale eden; affeden; insan için bir planı olan ve bunun için gerekirse iblis aracılığıyla bile insanı terbiye edebilen şeklinde tasavvur ettikleri görülmüştür. Bunun yanında Tanrıyı kötülüğün kaynağı olmayan; kendisine sohbet, şükür ya da övgü için bile dua edilebilen; duaları işiten ve olumlu ya da olumsuz bir şekilde yanıt veren; isteğine uygun olan duaları kabul eden; izlemesiyle insana güven, koruma, sevinç ve esenlik veren; daima ilişkide ve iletişimde hissettiren; izlemesiyle insanın kendisini dizginlemesine yardım eden; öldükten sonra kendisine ve kurtuluşa kavuşulacağı için ölümle ilgili endişeye ve üzüntüye sebebiyet vermeyen niteliklerle tasavvur ettikleri gözlemlenmiştir. Bu cevaplar katılımcıların zihinlerinde din değiştirmeden önce oldukça "olumsuz", din değiştirdikten sonra ise oldukça "olumlu" bir tanrı tasavvurunun yer aldığını göstermektedir.

Hz. Muhammed ve Hz. İsa ile ilgili algılarında da katılımcıların din değiştirmeden önce Hz. Muhammed ile ilgili olarak zihinlerinde soru işaretleri ve olumsuz düşünceleri olduğunu (5 katılımcı), O'nu araştırmaya başladıktan sonra O'ndan uzaklaştıklarını (3 katılımcı) ifade etmeleri; diğer taraftan din değiştirdikten sonra ise Hz. İsa hakkında "O'nda olumsuz bir yön yoktur (16 katılımcı)", "O dünyadaki tek günahsızdır (9 katılımcı)", "O insanlar arasındaki statü farkını önemsemez, mütevâzî yaşar, alçak gönüllü ve yumuşak huyludur (7 katılımcı)" şeklinde söylemlerde bulunmaları Hz. Muhammed ve Hz. İsa ile ilgili algılarındaki ciddi değişimi gözler önüne sermektedir.

Katılımcıların din değiştirmeden önceki ölüm/ahiret algılarının, korku/ürperti (8 katılımcı), ölüm sonrasını düşünmeme (6 katılımcı), bilinmezlik (4 katılımcı), önce cehenneme sonra cennete gideceğini düşünme (3 katılımcı), ölümle birlikte yok olacağını (3 katılımcı), cezalandırılacağını (1 katılımcı) düşünme vs. daha ziyade olumsuz olduğu görülmüştür. Din Değiştirmeden önce katılımcılardan sadece 4'ü cennete girebileceğine dair umudundan net bir şekilde bahsetmiştir. Dolayısıyla elde edilen bulgular din değiştirmeden önce katılımcıların olumsuz bir ahiret algısına ve zihinlerinde tatmin edici olmayan bir cennet tasavvuruna sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Oysa din değiştirdikten sonra ölüm ve ahiret algılarına ilişkin verdikleri cevaplarda

olumlu yönde bir değişim olduğu, aynı soruya verdikleri cevaplarda katılımcıların büyük çoğunluğunun (15 katılımcı) ölümle birlikte Tanrı'yla birlikte olacaklarını/kurtulacaklarını, korkup üzülmediklerini belirttikleri görölmüştür. Katılımcıların ölüm/ahiret algılarındaki bu değişimde “Mesih” inancının, “çarmıh” hadisesinin ve bunlarla ilgili diğer inançların önemli etkisi olduğu söylenebilir.

Son olarak katılımcıların din değiştirmeden önce “ezan, ilahi, Kur'an gibi dinî öğelerle ilgili olarak bir şey hissetmiyordum” (6 katılımcı), “ürperiyordum/korkuyordum” (4 katılımcı), “sıkılıyordum/gereksiz görüyordum” (2 katılımcı) şeklinde söylemlerde buldukları; din değiştirdikten sonra ise “Kutsal Kitap okurken kendime yükleme yaptığımı/beslendiğimi/bereketlendiğimi/tazelendiğimi/yeni şeyler öğrendiğimi hissediyorum” (7 katılımcı), “ilahi okurken Tanrı'yı yüceltmiş/övmüş/O'na sevincimi göstermiş hissediyorum” (6 katılımcı), “ilahi söylemek Tanrı'yla zaman geçirmemi, O'nu düşünmemi ve O'na tapınmamı sağlıyor” (6 katılımcı) şeklinde anlatımları olduğu görölmüştür.

Bu veriler katılımcıların peygamber, ölüm/ahiret algılarının ve dinî öğelerle ilgili hislerinin dine olan bakışlarını, Tanrı tasavvurlarını; dine olan bakışlarının ve Tanrı tasavvurlarının da peygamber, ölüm/ahiret algısı ve dinî öğelere karşı olan hisleri üzerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Tüm bu cevaplar bizi daha mühim olan bir soruya yani “Katılımcıların olumsuz bir Tanrı tasavvuru geliştirmelerinin sebebi nedir?” sorusuna yöneltmektedir. Katılımcıların verdikleri cevaplar daha da derinlemesine incelendiğinde; bu konuda katılımcıların eski dinlerinde Allah'la hiç bilmedikleri ve anlamadıkları (Arapça) bir dil üzerinden iletişime geçmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Oysa misyonerlik faaliyetlerinin bireylerin ana dillerine göre yürütölmesinin, tanrı figürünün şekillenmesi üzerinde etkin bir role sahip olan baba figürü ile yaşanan ilişki ve iletişim sorunlarının Allah ile kurulan ilişkiye de yansımalarının etkili olduğu görölmektedir. Bunlara ilaveten bazı anne-babaların ve din eğitimcilerinin ağırlıklı olarak Allah'ın merhametinden ziyade cezalandırıcı yönüne atıfta bulunması ve tanrıyla insan arasında resmî bir ilişki tasvir etmesi, din eğitiminde Allah ile kurulan ilişkiden ziyade şekilsel davranışlara ve ezberciliğe daha fazla önem verilmesi gibi faktörlerin etkisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda araştırmadan elde edilen bulgulardan hareketle şu şekilde önerilerde bulunabilir:

- Ailelerin ve din eğitimcilerinin, din eğitimini kitaplarla sınırlı tutmamaları gerekir. Zira bu eğitimin hem aileyle ve çevreyle kurulan ilişkilerden hem de ailenin ve çevrenin Tanrıyla kurduğu ilişkilerden çokça etkilendiği söylenebilir. Öyleyse sağlıklı bir din eğitimi için çocuğun aileyle ve sosyal çevreyle olan ilişkilerinin desteklenmesi önem arz etmektedir.
- Çocukların ve gençlerin yanında din ile, Tanrı'yla, peygamberle, ölüm/ahiretle, ezan ve Kur'an gibi dinî öğelerle ilgili olumsuz düşünceye sebebiyet verebilecek cümleler kurmaktan kaçınılması faydalı olabilir.
- Din eğitimi verilirken dinin temel kaynaklarını sadece Arapçasından okumak yerine Türkçe olarak, anlamını anlayarak, günlük yaşamla bağını kurarak okumaya ve ezberlemeye özen gösterilmesi, özellikle de dua ederken çocukların ve gençlerin Tanrı'yla anladıkları bir dil üzerinden iletişime geçme çabalarının desteklenmesi önemlidir.
- Ayrıca dinî öğelerle kurulan ilişkiler, dine ve Tanrı'ya duyulan hisleri etkileyebileceğinden bunlara saygı gösterilmesi, dinî mekânların aile ve arkadaşlarla ziyaret edilmesi;
- Dinen henüz cezai ehliyete sahip olmayan çocuklara din eğitimi verilirken Allah'ın cezalandırıcı yönüne atıf yaparak korkutulmaması, aksine O'nun sevgi, merhamet ve en

önemlisi de adalet sahibi bir varlık olduğunun ve yalnızca cezayı hak eden kimseleri adilce yargılayacağı vurgusunun yapılması;

- Yetimlere, yaşlılara ve hayvanlara sevgi gösterilerek çocuk ve gençlere örnek olunması, bunun din ve Tanrı tarafından da övgüyle karşılandığının belirtilmesi gibi hususların da bu konuda olumlu bir etki ve katkı yapabileceği söylenebilir.

Kaynakça

- Açelik, Zeynep. *Yaşlılık Döneminde Tanrı Tasavvuru ve Benlik Saygısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Atik, Aslıhan. "Dini Gelişim Kuramlarına Din Eğitimi Bağlamında Genel Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 728-743. <https://doi.org/10.15869/itobiad.94744>
- Atik, M. Kemal. "Kur'an'a Göre Tanrı Tasavvuru". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2006), 1-27.
- Balaban Salı, Jale. "Verilerin Toplanması". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek. 134-161. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Benson, Peter-Spilka, Bernard. "God Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control". *Journal for the Scientific Study of Religion* 12/3 (1973), 297-310.
- Canbolat, Süreyya. *Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslam'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hıristiyan Olanlar Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Çayır, Celal. *Türkiye'de Din Değiştirip Hıristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Etkenleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Çetin, Özer. "Erich Fromm'da Tanrı Tasavvuru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (2018), 75-98.
- Çınar, Bayram. "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru". *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.
- Dalfidan, Büşra. *Tanrı Tasavvuru ve Mutluluk İlişkisi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eldemir, Funda. "Kanser Hastalarında Tanrı Algısının Psikolojik Sağlığa ve Baş Etme Tarzına Etkisine İlişkin Bir Araştırma". *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/2 (2022), 198-212. <https://doi.org/10.46971/ausbid.1198698>
- Eppig, Eileen C. *God-Image and Self-Image in Conversion Testimonies of Ex-Slave Women*. Washington, D. C.: The Catholic University of America, Doktora Tezi, 2000.
- Erdal, Hamiyet Ece-Efiltili, Erkan. "Özel Gereksinimli Çocuğa Sahip Annelerin Umutsuzluk Düzeyi Tanrı Algısı ve Çocuğunu Kabul-Ret Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2021), 199-223. <https://doi.org/10.46971/ausbid.1198698>
- Erdoğan, Emine. "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örneklemini". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 223-246.
- Evkuran, Mehmet. "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-". *İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 45-62.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2019.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 8. Baskı, 2021.
- Galanter, By Marc vd. "The 'Moonies': A Psychological Study of Conversion and Membership in a Contemporary Religious Sect". *American Psychiatric Association* 136/2 (1979), 165-170.
- Gönç Şavran, Temmuz. "Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri". *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Temmuz Gönç Şavran. 64-105. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 123-133. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000932
- Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gülfil, Derya. "Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-sosyal Açından Değerlendirilmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 1289-1312. <https://doi.org/10.15869/itobiad.489478>
- Hökekleli, Hayati-Çayır, Celal. "Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 23-46.
- Inaba, Keishin. "Conversion to New Religious Movements: Reassessment of Lofland/Skonovd Conversion Motifs and Lofland/Stark Conversion Process". *Research Center for Human Sciences* 11/2 (2004), 33-47.

- Jang, Song Joon vd. "Images of God, Religious Involvement, and Prison Misconduct among Inmates". *Policy, Practice and Research* 3/4 (2018), 1-21. <https://doi.org/10.1080/23774657.2017.1384707>
- Karaca, Faruk-Hacikeleşoğlu, Hızır. "Allah Tahayyülleri Ölçeği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/54 (2020), 67-83. <https://doi.org/10.29288/ilted.771686>
- Karaca, İlkin. "Alkışlarla Değil Tekbirlerle". *Yeni Mesaj* (09 Şubat 2004), <https://www.yenimesaj.com.tr/alkislarla-degil-tekbirlerle-H1094097.htm>
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2005), 5-23.
- Kayıklık, Hasan. "Dini İnkâr Bağlamında Turan Dursun". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 1-14.
- Kirkpatrick, Lee A. *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*. New York: The Guildford Press, 2005.
- Korkmaz Erdoğan, Nuran. "Tanrı'ya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 95-112.
- Kotoriç, Emrah. *Bosna Hersek'te Din Değiştirme ve Dini Dönüşümde Psiko-Sosyal Etkenler (Tuzla Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 7. Baskı, 2019.
- Köse, Ali. *Neden İslam'ı Seçiyorlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2019.
- Krailsheimer, A. J. *Conversion*. London: SCM Press, 1980.
- Lindner, Jannik. "Religious Conversions Statistics: Market Report & Data". Gitnux (20 Aralık 2023), <https://gitnux.org/religious-conversions-statistics/#:-:text=converted%20to%20a%20religion,decades%20than%20any%20other%20religion>.
- McDonald, Angie vd. "Attachment to God and Parents: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypotheses". *Journal of Psychology and Christianity* 24/1 (2005), 21-28.
- Meadow, Mary Jo-Kahoe, Richard. *Psychology of Religion: Religion in Individual Lives*. New York: Harper & Row, 1984.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Miller, Duane Alexander. "The Secret World of God: Aesthetics, Relationships, and the Conversion of 'Frances' from Shi'a Islam to Christianity". *Global Missiology* 9/3 (2012), 1-14.
- Milliyet. "Yusuf 'İslam' Reformu" (16 Ocak 2004), 1.
- Ocak, Hasan. "Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 125-141.
- Oktay, Melike. *Üniversite Gençliğinde Tanrı Tasavvurları İle Kişilik Özellikleri İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Oshun, Zainab Ajoke. *Hıristiyanlıktan İslam'a İslam'dan Hıristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Sebepleri Nijerya Örneği Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Öcal, Mustafa. "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 59-80.
- Özbey, Ali Ulvi. *Güney Koreli Misyonerlerin Türkiye'deki Faaliyetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Peker, Hasan. "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 13-42.
- Rahimi, İllir. *Kosova'da Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Etkenleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Rizzuto, Ana-Maria. *Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Sevinç, Kenan. *İnançsızlık Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Baskı, 2017.

- Seyhan, Beyazıt Yaşar. “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 65-97. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254637>
- Şimşek, Eyüp. “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 207-220.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah (I. Giriş)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/471-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini Başağıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Yapıcı, Asım. “Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2007), 221-238.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 8. Baskı, 2011.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2007.
- Zavalsız, Y. Sinan. “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyal Kodları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 185-200.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Kuantum Fiziğinin Bulanık Mantık Perspektifinden Tasviri

Description of Quantum Physics from the Perspective of Fuzzy Logic

Metin KOÇHAN

Dr.

Bağımsız Araştırmacı

Independent Researcher

Mardin, Türkiye

metinkochan@artuklu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1258-5352>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 04.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 30.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Koçhan, Metin. "Kuantum Fiziğinin Bulanık Mantık Perspektifinden Tasviri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 300-335.
<https://doi.org/10.14395/hid.1431547>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Description of Quantum Physics from the Perspective of Fuzzy Logic*

Abstract

The end of the 19th century corresponds to a period in which different problem areas emerged in the field of physics, characterised as classical or modern physics, which contain different structural features that cannot be explained with the assumptions of Newtonian physics. As a result of the studies carried out to solve these problems, a new type of physics, called “-quantum physics-“, emerged at the beginning of the 20th century, based on principles different from those of classical physics. The study of the behaviour of objects in the subatomic universe was the interest of quantum physics. The atom, once regarded as indivisible by Newton, became the object of quantum physics studies, which enabled it to be broken down into smaller parts and thus penetrated. Quantum physics changed the approach of modern physics to the universe, which was based on the assumption that it consisted of fixed and completely isolated fundamental particles, and led to the emergence of the idea that relational processes, not isolation, were dominant among the particles that made up the universe. This physics discovered the existence of new phenomena in the subatomic universe that did not fit the mechanistic-deterministic approach considered characteristic of the macro-universe. The emergence of these discoveries required a radical change in the fundamental concepts of “space”, “time”, “object”, “observer”, “measurement”, “effect”, “locality” and “interaction”, which classical physics was based on. This is because the nature of the phenomena that quantum physics draws attention to in the micro-universe does not coincide with the assumptions of classical physics regarding these concepts. This non-overlapping situation is essentially because the phenomena occurring in both fields arise according to different logical schemes. Classical mechanics is based on the fundamental principles of classical logic. However, the phenomena to which quantum physics refers do not conform to the basic principles of classical logic. In this respect, the findings of quantum physics cannot be understood using the structure of thought based on classical logical principles. Today, however, it seems possible to make this interpretation from the perspective of the fuzzy logic paradigm, which puts vagueness, the main focus of quantum physics, on its agenda. Today, the concept of vagueness has been incorporated into the scientific process. Parallel to quantum theory’s positioning of vagueness as a principle, fuzzy logic has also integrated vagueness in all knowledge processes and included it in its structure not as a situation to be avoided, but as a situation to be evaluated. In this sense, this study aims to demonstrate that the basic principles of quantum physics, which cannot be adequately described by the classical mode of thought shaped by the principles of classical logic, can instead be depicted from the perspective of fuzzy logic, which has created a significant area of application in the field of engineering, especially in artificial intelligence studies. In this direction, this study first discusses the process that led to the emergence of quantum physics in general and proceeds to present its basic principles based on the views of the Copenhagen School, which has become the standard view of quantum physics. After mentioning that the phenomena outlined by quantum physics cannot be described within the limits of the three basic principles of classical logic, this study presents the fuzzy logic system as it makes such a description possible. Finally, this study attempts to illustrate in which contexts the basic principles of quantum physics can be associated with fuzzy logic theory. As a result of this investigation, this study reiterates that quantum physics can sufficiently be described from the perspective of fuzzy logic. One of the main goals of revealing this relationship is to create an important basis for philosophical activity. Just as Newtonian physics, one of the major developments that determined the paradigm of modern science, was based on classical logic, and in turn, classical logic provided a framework for philosophical ways of thinking influenced by classical physics, revealing the relationship between quantum physics and fuzzy logic will indicate that fuzzy logic can provide a framework for philosophical ways of thinking that will complement quantum physics. In this respect, this study aims to demonstrate that quantum physics and fuzzy logic accompany each other in the scientific realm.

Keywords: Logic, Physics, Quantum Physics, Fuzzy Logic, Vagueness, Uncertainty.

Kuantum Fiziğinin Bulanık Mantık Perspektifinden Tasviri**

Öz

19. yüzyılın sonu, fizik alanında klasik veya modern fizik olarak nitelenen Newton fiziği kabulleri ile anlamlandırılmayan farklı yapısal özellikleri bünyesinde barındıran çeşitli problem alanlarının ortaya çıktığı bir döneme karşılık gelmektedir. Bu problemleri çözme adına yapılan çalışmalar neticesinde 20. yüzyılın başlarında klasik fizik prensiplerinden farklı prensiplere sahip olan yeni bir fizik ortaya çıkmıştır. Bu yeni fizik kuantum

* This study, which was presented as an oral presentation at “the Ankara International Congress on Scientific Research-VII”, was prepared based on the author’s doctoral thesis titled “The Role of Fuzzy Logic in Description of New Physics and Its Relationship with Philosophy”.

** “Ankara International Congress On Scientific Research-VII” kongresinde sözlü bildiri olarak sunulan bu çalışma, yazarın “Bulanık Mantığın Yeni Fiziği Betimlemedeki Rolü ve Felsefeyle İlişkisi” adlı doktora tezine dayanılarak üretilmiştir.

fiziğidir. Atom-altı evrendeki nesnelere davranış biçimlerinin oluşturulması, kuantum fiziğinin ilgisini teşkil etmektedir. Newton'un, hiçbir parçaya bölünemez olarak kabul ettiği atom, kuantum fiziği çalışmalarıyla daha küçük parçalara ayrıştırılabilen ve bu bakımdan da içine nüfuz edilebilen bir soruşturmanın konusu kılınmıştır. Kuantum fiziği, modern fiziğin sabit, birbirinden tamamen yalıtılmış temel parçacıklardan oluştuğu varsayımına dayanan evren tasavvurunu değiştirmiş; evreni oluşturan parçacıklar arasında yalıtılmışlığın değil, ilişkisel süreçlerin hâkim olduğu yönünde bir görüşün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu fizik ile birlikte atom-altı evrende, makro evrenin karakteristiği olarak kabul edilen mekanikçi-determinist yaklaşım biçimine uymayan yeni olguların varlığı keşfedilmiştir. Bu keşiflerin varlığı, klasik fiziğin dayandığı "uzay", "zaman", "nesne", "gözlemci", "ölçüm", "etki", "yerellik" ve "etkileşim" gibi temel kavramlarda köklü bir değişimi zorunlu kılmıştır. Zira kuantum fiziğinin mikro evrende dikkat çektiği olguların mahiyeti, klasik fiziğin bu kavramlar bağlamında oluşturduğu kabuller ile örtüşmemektedir. Bu örtüşmeme durumu ise temelde her iki alanda meydana gelen olguların farklı bir mantıksal şemaya göre ortaya çıkıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Zira klasik mekanik, klasik mantığın temel ilkelerine dayanarak etkinlikte bulunmuştur. Fakat kuantum fiziğinin gönderimde bulunduğu olgu durumları, klasik mantığın bu temel ilkelerine uymamaktadır. Bu açıdan, kuantum fiziği bulguları, klasik mantıksal ilkelere dayalı düşünce yapısı ile anlamlandırılmamaktadır. Fakat günümüzde kuantum fiziğinin temel vurgusu olan belirsizliği gündemine alan bulanık mantık perspektifinden bu anlamlandırmayı yapmak olanak dâhilinde görünmektedir. Günümüzde belirsizlik kavramı artık bilimsel sürece dâhil olmuştur. Kuantum kuramının, kesinsizliği bir ilke olarak içeren belirsizliğe gönderim yapmasına paralel olarak, bulanık mantık da belirsizliği tüm bilgi süreçlerine dâhil etmiş, belirsizliği, kaçınılması gereken bir durum olarak değil aksine değerlendirilmesi gereken bir durum olarak bünyesine almıştır. Bu bakımdan bu çalışmanın amacı klasik mantık ilkeleri bağlamında şekillenen klasik düşünce tarzı ile tasviri yetersiz kalan kuantum fiziğinin ortaya koyduğu temel ilkeleri, günümüzde başta yapay zekâ çalışmaları olmak üzere mühendislik alanında önemli uygulama alanı yaratan bulanık mantık perspektifinden tasvir edilebileceğini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda çalışmamızda ilk olarak kuantum fiziğinin ortaya çıkmasına sebep olan süreç genel hatları ile ele alınmış, devamında kuantum fiziğinin standart görüşü haline gelmiş Kopenhag Okulu'nun görüşleri baz alınarak temel ilkeleri ortaya konulmuştur. Genel çerçevesi çizilen kuantum fiziğinin gönderimde bulunduğu olguların, klasik mantığın üç temel ilkesi ile sınırlı kalındığında tasvir edilemeyeceğine değinildikten sonra bu tasviri yapmayı mümkün kıldığını düşündüğümüz bulanık mantık sistemi ortaya konulmuştur. Nihayetinde kuantum fiziğinin temel ilkelerinin hangi bağlamlarda bulanık mantık teorisi ile ilişkilendirilebilir olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde yapılan soruşturma neticesinde kuantum fiziğinin bulanık mantık perspektifinden tasvir edilebileceği sonucuna varılmıştır. Bu ilişkiyi ortaya koymanın temel hedeflerinden biri felsefi etkinlik açısından önemli bir zemin oluşturmak olmuştur. Zira nasıl ki modern bilim paradigmasını belirleyen önemli gelişmelerden olan Newton fiziği, klasik mantığa temel oluşturmuş ve bu bakımdan da klasik mantık, klasik fizikten etkilenen felsefi düşünüş biçimlerine bir çerçeve çizmiş ise, benzer biçimde kuantum fiziğinin bulanık mantık ile ilişkisini ortaya koymak, bulanık mantığın da kuantum fiziğine eşlik edecek felsefi düşünüş biçimlerine bir çerçeve çizebileceğini gösterecektir. Bu bakımdan bu çalışma, kuantum fiziği ile bulanık mantığın bilim zemininde birbirine eşlik ettiğini göstermeyi amaç edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Fizik, Kuantum Fiziği, Bulanık Mantık, Belirsizlik, Kesinsizlik.

Giriş

Kuantum fiziğinin kurucularından Heisenberg (1901-1976), "... kuantum teorisinin yapısı, klasik fiziğin kavramsal yapısından çok farklıdır... klasik fiziğin kavramlarıyla düşünüldüğünde, tamamıyla yanlış sonuçlara varılabilir."1 diyerek kuantum fiziği ile birlikte klasik fiziğin ortaya koyduğu kavramlarda bir değişimin yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Kuantum fiziği ile birlikte klasik fiziğin kavramları bir dönüşüme uğrarken diğer taraftan bu kavramlar bağlamında gerçekleştirdiğimiz düşünce yapısında da bir değişimin yapılması gerekliliği gündeme gelmiştir.2 Zira gelinen nokta itibarıyla atom fiziğinin ortaya koyduğu bulgular, "ussallığın (veya mantığın) ilkeleri" ile anlaşılammaktadır.3

Klasik fizik, klasik mantığın temel ilkelerine göre şekil almıştır. Klasik mantığın temel ilkelerine dayalı bir bilim anlayışı ile şekil almış klasik fiziğin kabulleri de yeni fiziğin mikro evrende ilgilendiği olguların sahip olduğu gerçekliği temellendirmedi yetersiz kalmaktadır. Fakat klasik

¹ Werner Heisenberg, *Parça ve Bütün*, çev. Ayşe Atalay (İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990), 227.

² Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 80.

³ Şevki Işık, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 7.

mantık bakış açısından farklı bir yaklaşımla sistemleşen günümüzde önemli bir mantık sistemi olan bulanık mantık bu yetersizliği giderebilir bir mahiyete sahip gözükmemektedir. Bu açıdan çalışmamızda kuantum fiziğinin bulgularının, bulanık mantık perspektifinden tasvir edilebileceğini göstermeye çalışacağız. Bunun için öncelikle kuantum fiziğinin temel kabulleri ortaya konulacak, devamında ise bulanık mantık anlayışına değinilecektir. Nihayetinde bulanık mantık ile kuantum fiziğinin temel dayanaklarının hangi bağlamlar üzerinde ilişkilendirilebilir olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu ilişkinin gösterilmesi çabası temelde bilim, mantık ve felsefe ilişkisinin günümüzdeki bilimsel ve mantıksal gelişmeler dikkate alınarak tekrardan bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekliliğini göstermeye yöneliktir. Zira kesinlik ideali ile etkinlikte bulunmuş modern bilim anlayışı, belirsizliği önermelerden ayıklayabilecek mantıksal bir zemin üzerinden iş görmüş, bu ilişkiye bağlı olarak da modern felsefe etkinliğini şekillendirmiştir. Fakat bilimdeki kesinlik ideali kuantum fiziği ile birlikte yerini kesinsizliğe bırakmış, belirsizliği ayıklamaya çalışan mantıksal yaklaşım biçimi de bulanık mantık yaklaşımıyla gereksiz bir yaklaşıma dönüşmüştür. Belirsizlik veya kesin olmayış günümüzde artık bilim ve mantık alanını şekillendiren temel unsura dönüşmüştür. Bu açıdan, kuantum fiziği ile bulanık mantığın hangi bağlamlarda ilişkilendirilebileceğinin gösterimi, modern felsefeyi şekillendiren klasik fizik ile klasik mantığın birbirine hangi bağlamlarda eşlik ettiği kadar önemli bir çabaya karşılık gelecektir. Zira bu ilişkinin gösterilebilmesine bağlı olarak felsefi etkinlik de bu ilişkiye, yeni bir bilimsel-mantıksal arka planla meşru bir biçimde eşlik edebilecektir.

Kuantum fiziğinin dikkat çektiği olgu durumlarının tasviri açısından klasik mantık ilkelerinin yetersiz olduğuna dikkat çeken çalışmalardan biri, Alan Woods ve Ted Grant'ın ortaya koyduğu *Akılın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim* adlı çalışmadır.⁴ Bu çalışma kuantum evrendeki olguların klasik mantık bağlamında anlaşılamayacağına vurgu yapması çalışmamız açısından önemlidir. Fakat bu çalışma kuantum olguların tasviri için bulanık mantık ile ilgili herhangi bir ilişkiye atıf yapmamış, daha ziyade diyalektik mantığı bu tasvir için gündeme taşımıştır. Fakat diyalektik mantık, sözgelimi kuantum fiziğinde bir parçacığın hız ve konumuna dair ortaya çıkan belirsizlik durumunun olasılık yorumunu tam manasıyla tarif edemez. Zira kuantum evrendeki olasılık durumu söz konusu olduğunda, olasılığın da bulanık versiyonuna ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

Çalışmamızı motive eden önemli bir diğer çalışmanın da ülkemizde Şevki Işıklı'nın ortaya koyduğu *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri* adlı eser olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira Işıklı, bu çalışmasında kuantum fiziğinin ortaya koyduğu ilkelerin, klasik mantığın temel ilkeleri ile sınırlı kalındığında anlaşılamayacağını "Kuantal olgular ve yeni mantık gereksinimi" başlığı altında irdeler.⁵ Ona göre "Kuantal olguların bulanık mantıkla tasvirinin imkânı" alt başlığı altında da "Kuantal olguların tasvirinde biçimsel mantığın yetersizliği ve yeni mantığa duyulan gereksinim ortadadır. Bulanık mantığın temel kavramları ile kuantum mantığının temel ilkelerinin karşılaştırılabilir olup olmadığı, aralarında bir eş-değerlilik ilişkisinin bulunup bulunmadığı gereğince sorgulanmış değildir. Karşılaştırılabilir olan temel özellik ve işlevler neler olabilir?"⁶ ifadelerine yer vererek kendisi doğrudan bu ilişkiyi ele almamış olsa da

⁴ Alan Woods-Ted Grant, *Akılın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim*, çev. Ufuk Demirsoy-Ömer Gemicci (İstanbul: Yordam Kitap, 2018).

⁵ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 256-270.

⁶ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 270.

bu ilişkinin irdelenmesi gerektiğini bir soruşturma konusu olarak ortaya koymuştur. Biz de bu çalışmada söz konusu irdelenmeyi yapmaya çalıştık. Benzer biçimde Metin Arslan, kuantum fiziği ile bulanık mantık teorisi arasında hangi bağlamlarda bir ilişkinin kurulabileceğini irdelenmemiş olsa da “Karmaşıklığın Bilimi, Postmodern Söylem ve Yükselen Paradigmaların Metafizik Arkapları: Kaos, Gödel Sonrası Matematik, Fuzzy Mantık, Sanal Gerçeklik ve Gaia Hipotezi-Ortak Lisan ve Kategorik Değişimi Araştırmak” adlı çalışması da⁷, “kuantum mekanik dünyanın “fuzzy bir dünya” olduğu” ve “eşyanın bu düzlemdeki tezahürlerinin fuzzy mantıkla kavranabileceği”nin yaygın olarak iddia edildiğini ifade ederek⁸ bu ilişkinin kurulabileceğine işaret eden bir diğer çalışma olmuştur.

Zadeh'nin bulanık mantık ile olasılık teorisinin birbirine yapacağı katkı bağlamında ortaya koyduğu bulanık olasılık teorisi ile ilintili olarak Stanley Gudder, “Fuzzy Probability Theory” adlı çalışmasında, kuantum fiziğinde bazı kavramlara gönderme yaparak bulanık olasılık teorisinin matematiksel gösterimini ortaya koymaya çalışmıştır.⁹ Benzer biçimde Sławomir Bugajski'nin Enrico G. Beltrametti ile birlikte ortaya koyduğu “The Bell Phenomenon in A Probabilistic Approach” adlı çalışması da olasılığın bulanık teorisinin, fizik alanına kuantum üzerinden uyarılmanın meşru olabileceğine işaret etmiştir.¹⁰ Bu bağlamla ilintili olarak Roman Frič ve Martin Papčo da, “Probability: From Classical To Fuzzy” adlı araştırmasında¹¹ Zadeh'nin olasılığı bulanıklaştırma çabasının haklı gerekçesini, kuantum fiziğinin fenomenlerinin sahip olduğu yapıya gönderimde bulunarak ortaya koymaya çalışmış, kuantum evrendeki nesnelere sahip olduğu davranış biçiminin, olasılığın bulanıklaştırılması çabasını motive eden bir içerime sahip olduğunu ifade etmiştir.¹² Tüm bu çalışmaların odak noktası temelde olasılığın bulanıklaştırılması çabasını matematiksel olarak temellendirmeye yönelik olmuştur. Biz de bu temellendirme üzerinden kuantum fiziğindeki olasılık yoğunluğu durumunu bulanıklaştırılmış bir olasılık yorumuna bağlı olarak tasvir edilebileceğini ortaya koymaya çalışacağız. Diğer taraftan Rudolf Seising'in “Can Fuzzy Sets Be Useful In The (Re)Interpretation Of Uncertainty In Quantum Mechanics” adlı çalışmasında¹³, kuantum belirsizliklerin bulanık kümeler bağlamında yorumlanabileceğine yönelik ortaya koyduğu değerlendirme, çalışmamızın da göstermeye çalıştığı bağlamlar arasında yer alan bağlamlardan bir tanesi olması açısından önemli bir çalışma olarak değerlendirilmiştir. Biz de kuantum fiziğinin ortaya koyduğu kavramların belirsizlik özelliği dolayısıyla bulanık kümelerin oluşturulma gerekçesini oluşturabileceğini göstermeye çalıştık. Fakat bu ilişki kurabilmek için öncelikle kuantum fiziğinin gönderimde bulunduğu belirsizlik durumunun bulanık mantığın ilgisine giren müphem durumları örnekleyip örneklememesinin de ortaya konulması gerekmektedir. Bu çalışmada bu ilişki gösterilmeye çalışılmış, bu ilişkiye bağlı olarak kuantum önerme biçimleri, bulanık önermeler yaklaşımıyla değerlendirilmeye alınmıştır.

⁷ Metin Arslan, “Karmaşıklığın Bilimi, Postmodern Söylem ve Yükselen Paradigmaların Metafizik Arkapları: Kaos, Gödel Sonrası Matematik, Fuzzy Mantık, Sanal Gerçeklik ve Gaia Hipotezi-Ortak Lisan ve Kategorik Değişimi Araştırmak”, *Journal of Istanbul Kültür University* 4/2 (2006), 201-208.

⁸ Arslan, “Karmaşıklığın Bilimi”, 206.

⁹ Stanley Gudder, “Fuzzy Probability Theory”, *Demonstratio Mathematica* 31/1 (1998), 235-254.

¹⁰ Enrico G. Beltrametti-Sławomir Bugajski, “The Bell Phenomenon in a Probabilistic Approach”, *Non-locality and Modality*, ed. Tomasz Placek-Jeremy Butterfield (Dordrecht: NATO Science Series, 2002), 205-220.

¹¹ Roman Frič-Martin Papčo, “Probability: From Classical to Fuzzy”, *Fuzzy Sets and Systems* 326 (2017), 106-114.

¹² Frič-Papčo, “Probability: From Classical to Fuzzy”, 107.

¹³ Rudolf Seising, “Can Fuzzy Sets Be Useful in the (Re)Interpretation of Uncertainty in Quantum Mechanics?”, *NAFIPS 2006 - 2006 Annual Meeting of the North American Fuzzy Information Processing Society* (Montreal: IEEE, 2006), 414-419.

1. Kuantum Fiziği

Determinist bir yapıya sahip Newton fiziği, makro âlemden uygulamaya düzeyinde başarılı neticeler ortaya koymuştur. Pratikte sağladığı başarı, bu fiziğin prensiplerinin diğer bilim alanlarına da uygulanabilmesine meşru bir zemin sağlamıştır. Sebep-sonuç ilişkisine bağlı bu mekanistik anlayış, 18. yüzyılda insan ve toplum bilimlerine de uyarlanmaya çalışılarak kapsamını daha da genişletmiştir.¹⁴ Fakat 19. yüzyılın sonlarına doğru bu mekanik anlayış çerçevesinde bütün bilimleri açıklamaya çalışma girişimi ile “bilimin evrenin ‘gerçeğini’ eninde sonunda su yüzüne çıkartacağı inancı” sarsıntı geçirmiştir.¹⁵ Zira bu dönemde özellikle elektrik ve manyetizma, mutlak uzay ve zaman anlayışı ve ışığın yapısı gibi konular, Newton mekaniği anlayışı çerçevesinde izah edilememiş ve bu mekanik yasalarla sınırlı kalındıkça ortaya çıkan yapısal sorunların giderilemeyeceği fark edilmiştir. Diğer tüm bilimleri mekanikçi yapıya indirgemeye çalışmada yaşanan başarısızlık yanında fizik alanında da gün yüzüne çıkan bu sorunlar, modern fizik anlayışı açısından bir bunalımın yaşanmasına sebep olmuştur. Ortaya çıkan problemleri Newton mekaniği kabulleri ile bir çözüme kavuşturma adına ortaya konulan soruşturma süreci, fizik alanında iki önemli gelişmeyi doğurmuştur. İlki mutlak uzay ve zaman tasavvurumuzu dönüştüren izafiyet teorisi iken ikincisi ise kuantum fiziği olmuştur.¹⁶ Kuantum fiziğinin doğuşunu mümkün kılan önemli bir sorun alanı ise ışığın sahip olduğu yapının ne olduğuna yönelik soruşturma süreci olmuştur.

1.1. Işık Olgusunun Mahiyeti

Kuantum fiziğine giden yolda ışık olgusunun sahip olduğu yapının neliği tartışması önemli bir yer tutar. Işık, dalga karakterine mi yoksa parçacık özelliğine mi sahiptir? Işığın dalga karakterine mi yoksa parçacık özelliğine mi sahip olduğu yönündeki tartışma, klasik fizik ile kuantum fiziği arasındaki farklılaşmayı da görünür kılan bir mahiyete sahip olmuştur. Zira daha 17. yüzyıldayken ışığın doğası hakkında kapsamlı bir tartışma yaşanmıştır. Bu dönemde Newton (1643-1727), ışığın da madde gibi parçacıklardan oluştuğu savunurken Huygens (1629-1695) gibi fizikçiler ise ışığın dalga özelliğine sahip olduğunu savunmuştur.¹⁷ Huygens’in iddiasını ise Thomas Young (1773-1829), güçlendirmiştir. 19. yüzyılın başlarında Young, güneş ışınları kullanarak “çift yarık deneyi” (*double-slit experiment*) olarak literatüre giren deneyi gerçekleştirir ve ışığın girişim yapma karakterine sahip olduğunu gösterir. Girişim olgusunun ortaya çıkması da ışığın dalga karakterinin sonucu olarak yorumlanır ve böylece ışığın dalga modeli de yeniden canlandırılır.¹⁸

Young’ın çift yarık deneyini şu şekilde açıklamak mümkündür: Öncelikle deneyi daha iyi anlamak için deneyde parçacık özelliği sergileyen bir nesne kullanılarak deney gerçekleştirilsin ve deney düzeneği için art arda aynı hizaya yerleştirilmiş iki duvar hazırlanmış olsun. Bu duvarların ilkinde iki yarık açılsın. İki yarığı bulunan bu duvara da rastgele tenis topları fırlatılsın. Fırlatılan bu tenis toplarından yarıklara denk gelmeyenler geri sekecek, yarıklara denk gelenler de arka duvarda yarıkların tam karşısındaki alana çarpacaktır. Buradaki çarpım izlerini birer nokta ile işaretlersek arka duvarda kabaca yarık şeklini almış iki işaret şeridi çizilmiş bir parçacık deseni görülmüş olacaktır.¹⁹

¹⁴ Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 70.

¹⁵ Philipp Frank, *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Metis Yayınları, 1985), 62.

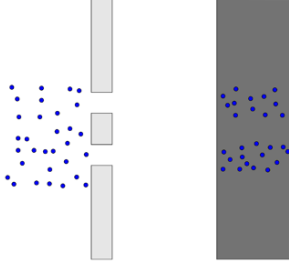
¹⁶ İshak Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 40, 42.

¹⁷ Tekin Dereli, *Kuantum Dünyası*, ed. İlhami Buğdaycı (Ankara: ABRA Dergisi Eki, 1994), 14-15.

¹⁸ Işık, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 36.

¹⁹ Plus, "Physics in a Minute: The Double Slit Experiment" (Erişim 10 Aralık 2021).

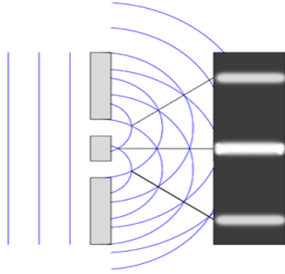
Şekil 1. Parçacık Deseni



Kaynak: <https://plus.maths.org/content/physics-minute-double-slit-experiment-0> (Erişim 10 Aralık 2021).

Şimdi de deney, tenis topları yerine tek bir dalga boyuna sahip bir ışık kaynağı kullanılarak tekrar edilsin. Yarıklar arasındaki mesafe de kabaca ışığın dalga boyu ile aynı olsun. Bu sefer de ışık kaynağından çıkan ışık, yarıkların arkasına yerleştirilmiş ikinci duvarda girişim desenine karşılık gelen çizgili bir desen oluşturur.²⁰

Şekil 2. Girişim Deseni



Kaynak: <https://plus.maths.org/content/physics-minute-double-slit-experiment-0> (Erişim 10 Aralık 2021).

Çizgili desene karşılık gelen girişim olgusu da ışığın dalga karakterine gönderme yapar.²¹ Young'un yapmış olduğu çift yarık deneyinde ortaya çıkan sonuç, "Işık ya dalga olmalıdır ya da parçacık olmalıdır" biçimindeki "ya..., ya da..." kalıbı ile oluşturulmuş soruşturma biçimini dalga lehine çevirmiştir.

Işığın mahiyeti ile ilgili bu tartışmalar devam ederken kuantum teorisinin ortaya çıkış sürecinin ilk aşaması bu tartışmaya yeni bir boyut getirmiştir. Kuantum teorisinin doğuşunda, Max Planck'ın (1858-1947) 1900 yılında fizikte siyah cisim ışıması olarak bilinen soruna dair soruşturmada ulaştığı sonuçlar önemli bir yere sahiptir. Zira Planck "kırmızı-sıcak parlayan bir cisimden gelen radyasyonun, ışığın yalnızca "kuanta" adı verilen ayrı paketler halinde geldiğinde yayılabileceği veya emilebileceği takdirde açıklanabileceği" fikrini ortaya koymak suretiyle kuantum fiziğine giden yolda ilk adımı atmış oldu.²²

Newton fiziği madde ve enerjinin sürekliliği kabulüne göre temellendirilmiş, maddenin çevresine yaydığı enerjinin herhangi bir kesintiye uğramadan sürekli olarak salınım gerçekleştirdiği kabul edilmiştir.²³ Süreklilik, enerji olgusunu tanımlamanın koşulunu meydana getirmiştir. Fakat enerjinin süreklilik özelliği Planck'ın siyah cisim ışıması olayı üzerine gerçekleştirdiği çalışmalar neticesinde sorguya açılmıştır. Planck'ın yaptığı çalışmalar neticesinde derinleşmesiyle fizikte yaşanan gelişmeler, klasik fiziğin geçerli olabileceği alanların sınırlı kalabileceğini göstermiş, doğanın yorumlanması açısından başvurduğumuz klasik fiziğin temel kavramlarını da derinden

²⁰ Plus, "Physics in a Minute: The Double Slit Experiment".

²¹ Victor Gijssbers, "Philosophy of Quantum Mechanics for Everyone" (Erişim 20 Eylül 2020).

²² Stephen Hawking, *The Universe in A Nutshell* (New York: Bantam Books, 2001), 24.

²³ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 12.

etkilemiştir. Bizim doğa tanımlamalarımızın temellerine dokunan bu gelişmeler, yeni temellere ihtiyaç duyulduğunu göstermiştir.²⁴ Zira Planck'ın incelemeleri neticesinde ulaştığı matematiksel formülasyon, enerjinin süreksiz bir niteliğe sahip olduğunu ortaya koymuş ve bu süreksizlik de enerjiyi tanımlamanın koşulunu “kuantum”²⁵ betimlemesi üzerinden ortaya koymayı mümkün kılmıştır. Kısacası Planck'ın ortaya koymuş olduğu formülasyon, radyasyonu sağlayan atomun yaydığı ışımaya olayında, ışık enerjisinin kuantum adını verdiğimiz enerji paketçikleri şeklinde değiştiğine gönderme yapmıştır.²⁶

Enerjinin sonsuz küçük ölçüde bölünemez olmasına gönderme yapan “enerjinin süreksizliği”ni içeren formülasyon, klasik fizik paradigmasından bir kopuşa işaret etmesi bakımından önemlidir. Artık enerjinin en küçük biriminden bahsedilmekte ve bu birimlere “kuanta” adı verilmektedir. Elektromanyetik enerji, enerji birimleri olarak adlandırılan enerji kuantumları ile aktarılır. Tek tek her bir ışık kuantumunun sahip olduğu enerji, ışığın frekansı ile doğru orantılıdır ve bu orantı, Planck Sabiti'ne karşılık gelmektedir. Planck Sabiti, fiziksel bir sistemin kuantum bir sistem olduğuna gönderimde bulunması açısından önemli bir yere sahiptir. Planck formülasyonu, dalga frekansı ile parçacığın enerjisini tek bir denklemde birleştirir. Bu bağlantı, dalga ile parçacık arasındaki geçiş sınırını ifade edecek niceliksel bir sabite ile kuantum alana girdiğimizi ilan eder. Parçacığın enerjisi E, dalganın frekansı ν , Planck Sabiti h olmak üzere Planck bağlantısı $E=h \cdot \nu$ ile gösterilir.²⁷

Planck'ın yaptığı çalışmalarla açtığı yolda Einstein (1879-1955) yürüdü. Einstein, Planck'ın eriştiği sonuçları kullanarak fotoelektrik etkiyi çözmeyi başardı. Klasik fizik yasaları çerçevesinde anlaşılabilen fotoelektrik etki, metal yüzeyine düşen bir ışığın metalden elektronlar koparılması olayına karışık gelmektedir.²⁸ Einstein'ın erişmiş olduğu bu veriler bize ışığın yapısı ile ilgili yürütülen tartışmaya da bir açıklama imkânı vermiştir. Zira bu veriler kullanılarak ışığın enerjisinin enerji paketçiklerinden meydana geldiği gösterilmiş olmaktadır. Işığın sahip olduğu her bir enerji paketçicine de “foton” adı verilir.²⁹ Fotoelektrik olayı ışığın enerji dalgalarından değil, enerji paketçikleri olarak kabul edilen fotonlardan oluştuğunu da ortaya koymuştur: “Işık bir foton sağanağıdır ve fotonlar ışık enerjisinin temel kuantumlarıdır.”³⁰ Böylece Einstein'ın ortaya koymuş olduğu bu sonuç, Planck'ın ulaştığı sonuçları da teyit etmiştir.

Einstein, Planck'ın ulaştığı sonuçları teyit etse de ışığın dalga özelliğine de gönderme yapan girişim ve kırınım olayını da sağlayabildiğinin farkındaydı. Bir taraftan fotoelektrik etki sonucu ışığın foton adı verilen enerji paketçikleri ile betimlenirken diğer taraftan aynı ışık olgusu dalga özelliğine gönderme yapan girişim olayını da gerçekleştirebilmekteydi. Peki, ışığın yapısı iki ayrı karakter sergileyebilir mi? Işık olgusu özünde hangi karaktere tekabül etmektedir? Klasik fizik bilimi açısından çelişkili bir duruma işaret eden bu iki yapının birlikte değerlendirilmesi gerekliliği gün yüzüne çıkmıştır. Bu tuhaf iki çelişik durumla karşılaşılmasını bilim açısından yeni bir zorluk

²⁴ Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, ed. Rurth Nanda Anshen (New York: Happer & Brothers Publishers, 1958), 31.

²⁵ Enerjiyi, “miktar” üzerinden değerlendirmemize imkân veren “quantum” ifadesi Latince “miktar” anlamına gelir. Enerji olgusu üzerinden ifadesini bulan kuantum, süreklilik algısını dönüştüren bir tanımlamanın karşılığıdır. Enerjinin süreksizliğine gönderme yapan en küçük enerji parçası anlamına gelir. Mikro evrendeki nesnelere arasındaki enerji, ancak belli miktarlarda alınıp verilebilir; bk. Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 63, 153 nolu dipnot.

²⁶ Heisenberg, *Physics and Philosophy*, 31.

²⁷ Dereli, *Kuantum Dünyası*, 17-18.

²⁸ Albert Einstein-Leopold Infeld, *Fiziğin Evrimi: İlk Kavramlardan İlişkinliğe ve Kuantumlara*, çev. Öner Ünalın (İstanbul: Onur Yayınları, 1994), 218.

²⁹ Einstein-Infeld, *Fiziğin Evrimi*, 220.

³⁰ Einstein-Infeld, *Fiziğin Evrimi*, 221.

olarak ifade eden Einstein, *Fiziğin Evrimi* adlı çalışmasında bu zorluğun üstesinden gelinebilmesi için iki durumun birlikte ele alınması yönünde bir çözüm önerir:

Yeni bir güçlkle karşı karşıyayız. Elimizde gerçeğin birbiri ile çelişen iki tanımı var; tek başına hiçbiri ışık görüngülerini tümüyle açıklamıyor, ama ikisi birlikte bu işi başarıyor! Bu iki tanım nasıl birleştirilebilir? Işığın birbirinden kesinlikle farklı olan bu iki görünüşünü nasıl anlayabiliriz? Bu yeni güçlüğü gidermek kolay değildir. Gene köklü bir problemle karşı karşıyayız.³¹

Kuantum teorisi atom-altı âlemde ışığın bu iki yapısının birlikte değerlendirilebilme zeminini yaratmıştır. Işığın dalga özelliği, parçacık niteliği olarak değerlendirilebilirken, parçacık özelliğinin de aynı biçimde dalga özelliğine bürünebileceği ortaya konulmuştur. Kuantum fiziğinde bu sonucu ortaya çıkaran deney Young'ın yapmış olduğu çift yarık deneyinin daha ayrıntılı bir biçimde tekrarı neticesinde olmuştur. Young'ın güneş ışınları kullanarak yaptığı deney kuantum fiziğinde atom-altı evrende bir kaynaktan foton veya elektron fırlatılacak bir mekanizmanın kurulmasıyla tekrar edilmiştir. Böylece ışığın yapısı gibi atom-altı evrendeki parçacıkların karakteri de çift yarık deneyiyle teste tabi tutulmuştur. Acaba parçacık olarak ele alınan elektron da dalga özelliğini gösteren girişim olayını gerçekleştirebilir mi? Bu sorunun yanıtını Gijbers, yapılan deneylerin ortaya çıkan sonuçlarını ayrıntılandırarak şu şekilde aktarır ve kuantum fiziği ile özdeşleşen dalga-parçacık ikiliğini de açıklamış olur:

19. yüzyılın son on yıllarında ve 20. yüzyılın ilk yıllarında, ışığın 'fotonlar' olarak adlandırılan parçacıklardan oluştuğunu kanıtlayan bir dizi deney yapıldı. Örneğin çok düşük yoğunluklu bir ışık demeti, bir fotoğraf yaprağını her seferinde bir nokta olarak renklendirir. Işık dalgalarından oluşuyorsa, tabaka tüm alanı yavaşça renklendirmelidir; fakat bunun yerine renklendirmenin, siyahlaşan ayrık fotografik taneciklerin birbirini takip ettiği görülüyor. Bu keşifler paradoksal bir duruma yol açtı: Bazı deneyler ışığın parçacıklardan oluştuğunu, diğerleri ise dalgalarından oluştuğunu kanıtladı! Elektronlar gibi küçük parçacıkların çift yarık deneyinde kullanıldıklarında girişim desenleri oluşturduğu gösterildiğinde işler daha da kötüleşti. Fotonlar, elektronlar, vb. bir durumda dalgalar, diğerinde parçacıklar gibi davranırlar. Gerçeğin bu garip yönüne "dalga-parçacık ikiliği" denir.³²

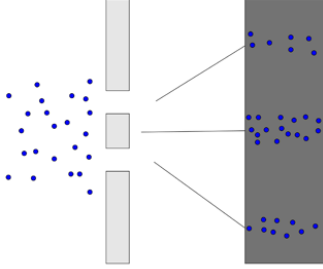
Atom-altı evrende elektron parçacıkları kullanılarak gerçekleştirilen çift yarık deneyinin sonucunu bir şekil üzerinden göstermek mümkündür. İki yarığı bulunan fakat bu yarıklardan herhangi birisi kapalıyken kaynaktan elektron parçacıkları gönderildiğinde elektronların bazıları açık yarıktan geçerek yarıkların arkasındaki duvarda tıpkı tenis topları fırlatılırken duvarda bırakılan şeklin aynısını oluştururlar. Her iki yarık da açılıp deney tekrarlandığında ise beklentimiz, -elektron parçacık olduğu için- arka duvarda her iki yarık açıkken fırlatılan tenis topları sonucu duvarda çıkan desen olması yönünde olur. Zira klasik mantıksal düşünce tarzımız parçacıkların arka duvarda yarıkların tam karşılarında birer çarpma deseni oluşması gerektiğini bize ön kabul olarak dayatır. Fakat deney sonucunda gerçekte deneyimlenen şey bu düşünce tarzımızın beklentisinin aksine çok farklı bir biçimdedir: Elektronların arka duvarda bıraktığı şekil,

³¹ Einstein-Infield, *Fiziğin Evrimi*, 222.

³² Gijbers, "Philosophy of Quantum Mechanics for Everyone" (Erişim 20 Eylül 2020).

girişim yapmış bir ışık dalgasının duvarda sergilemiş olduğu girişim deseni ile benzer bir biçime sahiptir.³³

Şekil 3. Elektronlar Kullanılarak Yapılan Deney



Kaynak: <https://plus.maths.org/content/physics-minute-double-slit-experiment-0> (Erişim 10 Aralık 2021).

Kaynaktan fırlatılan elektron parçacıkları, sadece bir yarık açıkken arka duvarda parçacık karakterinin çiziceği deseni oluştururken, her iki yarık açıkken ise dalga özelliği sergileyerek bizi paradoksal bir durumla karşı karşıya bırakır. Tek yarık açıkken sağduyumuzla uyumlu bir görüntü ile karşılaşırken, iki yarık açıkken sağduyumuza aykırı bir sonuç ile karşı karşıya kalmış oluruz: Elektronlar arka duvarda her iki yarığın tam orta noktasına denk gelecek şekilde bir noktada şekil çizmiş olur. İki yarık ortasında oluşan şekil, parçacık olarak yola çıkan elektronun girişim yaptığına işaret eder. Girişim de elektronun dalga özelliğine büründüğünü gösterir. John Gribbin bu tuhaf duruma Ralph Baierlein'in şu sözlerini aktararak dikkat çeker: “*Işık dalga olarak yol alır fakat yola bir parçacık olarak çıkar ve hedefe parçacık olarak varır.*”³⁴ Fizik literatürüne giren çift yarık deneyi eşsiz bir tuhaflıkla atom altı evrende maddeyi oluşturan küçük parçacıkların kendilerinde dalga gibi bir şey olduğunu ve ölçme etkinliğini gerçekleştirmek üzere başvuru gözetleme eyleminin bu parçacıkların davranışları üzerinde bir etkiye sahip olduğunu gösteren bir deney olarak yerini almıştır.³⁵ Çift yarık deneyinin bize tuhaf gelmesinin sebebi ise klasik mantık ilkeleri ile örtüşmeyen bir sonucu göstermesi olmuştur. Bu bağlamda ünlü fizikçi Richard Feynman bu deneyin bizi karşılaştırdığı olgular için; “klasik bir şekilde açıklamak imkânsız, kesinlikle imkânsız” der ve bu deneyi de “kuantum mekaniğinin kalbi” olarak niteleyerek onu kuantum fiziğiyle özdeşleştirir.³⁶ Deney sonucunu önümüze koyan ise gözlemci ve dolayısıyla gözlemcinin ölçme etkinliğidir.

1.2. Kuantum Fiziğinde Ölçme Etkinliği

Klasik fizik açısından ölçüm işlemi en önemli bilimsellik ölçütü parametresidir. Fiziksel bir büyüklüğün değerine dair bilgi elde edebilmek için bu fiziksel büyüklüğün ölçülmesi gerekir. Belli bir düzeneğe gerek duyulan bu süreçte uygun önlemler alınarak ölçüm öncesi durumu önemli düzeyde bozmayacak şekilde, daima ölçüm işleminin gerçekleştirilebileceği a priori olarak kabul edilir. Bununla birlikte bir diğer kabul ise ayarlanan koşullar altında yapılan ölçüm etkinliğinin sadece mevcut durumu saptadığıdır.³⁷

Newton mekaniği, elektromanyetik kuram, istatistiksel fizik gibi klasik teoriler, ölçüm yapan cihazların davranışını belirlemiştir. Bu teoriler, ölçüm süresince çevrenin ölçüm etkinliğine yaptığı etkinin belirlenebilir olduğunu ve bu belirlenebilirlik dolayısıyla ölçüm etkinliğinin ortaya

³³ Bk. Plus, “Physics in a Minute: The Double Slit Experiment”.

³⁴ John Gribbin, *Schrödinger's Kittens and The Search for Reality* (Boston, New York, London: Back Bay Books, 1995), 6.

³⁵ Plus, “Physics in a Minute: The Double Slit Experiment”.

³⁶ Natalie Wolchover, “Famous Experiment Dooms Alternative to Quantum Weirdness” (Erişim 02 Ağustos 2021).

³⁷ Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 85.

koyduğu sonucunun kesin olduğu kabulüne göre uygulama alanı bulmuştur. Fakat kuantum fiziği, durumun bu şekilde olmadığını bize gösterir. Atom altı evrende yapılan ölçüm, kesin bir sonucu değil, ancak olası sonuçlara ve bu olası durumlara karşılık gelen olasılık değerlerine atıfta bulunur.³⁸ Zira kuantum teorisinde ölçme işlemin temel bir soruna dönüştüğü görülmüş ölçme işleminin sanıldığı gibi olgulara dair kesin sonuçlar ortaya koymadığı vurgulanmıştır.³⁹ Klasik mekanikte hem ölçülen dinamik bir değişkenin değeri ölçüm öncesinde kesin bir şekilde bilindiği hem de ölçüm faaliyeti sonrasında dair sistemin durumunun da kesin öngörüler ortaya koyabileceği kabul edilmiştir. Kuantum fiziği, klasik fiziğin bu sayılığını değiştirmiştir. Kuantum teorisinin tanımladığı fiziksel dünya, temelde bulanık bir yapıya sahiptir ve bu bakımdan da klasik fiziğin varsaydığı başlangıç koşullarının net veya kesin bilgisi elde edilemez.⁴⁰ Zira Kuantum fiziği, ölçme etkinliğinin yapılabilmesi için gerçekleştirilen gözlem eyleminin klasik fizik varsayımında olduğu gibi gözlemlenen nesne üzerinde herhangi bir etki yaratmadığı yönündeki varsayımı dönüştürmüştür. Bu hususla ilgili olarak Schiller şu ifadeleri kullanır:

Kuantum sistemi her ölçümde dedektörle etkileşime girer. Eylemin büyüklüğü için minimum bir değer olduğundan, her gözlem gözlemleneni etkiler. Bu nedenle her ölçüm kuantum sistemini bozar. Gözlemlerin herhangi bir kesin tanımı, bu tedirgin etmenin tanımını da içermelidir... Bir hal değişimi veya bir bozulma olmaksızın, kuantum sisteminde bir ölçüm yapmak mümkün değildir.⁴¹

Her gözlem eyleminin gözlemleneni etkilemesi bakımından gözlem sonuçları da artık kesin bir değere işaret etmeyecektir. Bu konuyla ilgili olarak kuantum fiziğinde Kesinsizlik İlkesini⁴² ortaya koyan Heisenberg ise şu ifadeleri kullanır:

Bir gözlemden çıkarsanan şey, bir olasılık fonksiyonudur, olasılıklar ya da eğilimler hakkındaki ifadeleri gerçeklere dair bilgimiz hakkındaki ifadelerle birleştiren matematiksel bir ifadedir. Dolayısıyla bir gözlemin sonucunu tamamen nesnelleştiremeyiz, bu gözlem ile bir sonraki arasında “ne olduğunu” tanımlayamayız. Bu, teoriye bir öznelcilik unsuru katmış gibi görünüyor, sanki şunu söylemek istiyorduk: ne olduğu, onu gözlemleme tarzımıza veya onu gözlemlememize bağlıdır.⁴³

Kuantum mekaniğinde serbest bir taneciğin dinamiği, matematiksel olarak dalga fonksiyonu bağlamında formülasyona kavuşmuştur. Atom altı evrende bulunan bir parçacığın sözelimi bir elektronun dinamiğini tasvir eden dalga fonksiyonu ise $\psi(x, t)$ şeklinde gösterilir. Bu fonksiyon, ilgili parçacığın herhangi bir anını betimler ve ψ fonksiyonu, dinamik sistemin tanımını

³⁸ M. E. Burgos, “The Measurement Problem in Quantum Mechanics Revisited”, *Selected Topics in Applications of Quantum Mechanics*, ed. Mohammad Reza Pahlavani (Croatia: InTech, 2015), 137.

³⁹ Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 85.

⁴⁰ John C. Polkinghorne, *Exploring Reality: The Intertwining of Science and Religion* (New Haven: Yale University Press, 2005), 12.

⁴¹ Christoph Schiller. “Motion Mountain: The Adventure of Physics -Vol. IV- The Quantum of Change”, 166, www.motionmountain.net (Erişim 03 Eylül 2021).

⁴² Belirsizlik İlkesi olarak da ifade edilmiş bu ilke (bk. Yalçın Koç, *Doğanın Kuvantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları, 1983), 81, 85, 87, 132; Dereli, *Kuantum Dünyası*, 35, 45, 46, 47; Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 89), bu metinde doğrudan yapılan alıntılar dışında *Uncertainty Principle* kavramının karşılığı olarak Kesinsizlik İlkesi biçiminde ifade edilecektir. Kavramı, Kesinsizlik İlkesi olarak ifade eden bir çalışma için bk. Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 32, 59, 61, 70, 85. Ayrıca kuantum mekaniği ile ilgili Türkçeye yapılan çeviri kitaplarında bu ilkeyi Kesinsizlik İlkesi/Yasası olarak da çeviren kaynaklar için bk. Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996), 105; Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları), 20-25.

⁴³ Heisenberg, *Physics and Philosophy*, 50.

yapabilmek için seçilen cebirsel x ve t değişkenlerine bağlıdır.⁴⁴ Ψ , reel ve sanal değeri olan karmaşık bir sayı hükmündedir.⁴⁵ Ψ 'nin mutlak değer karesi, olasılık dağılım fonksiyonunu verir. Böylelikle olasılık yoğunluğuna karşılık gelen $|\Psi|^2$, mikro evrendeki bir nesnenin, t anında x noktasında bulunabilme olasılığını verir. 0 ile 1 arasında bir reel sayıya tekabül eden olasılık dağılım fonksiyonunun niceliksel değeri, ψ dalga fonksiyonunun gösterimini anlamlandırır. Zira ψ fonksiyonu, Kopenhag Okulu temsilcileri⁴⁶ açısından tek başına bir anlam üretecek fiziksel olarak ölçülebilir niceliksel bir değere sahip değildir. Dolayısıyla dalga fonksiyonun anlamlı olabilmesini sağlayan şey, üzerinde olasılık tanımını yapabilme olanağıdır.⁴⁷ Olasılık yoğunluğu $|\Psi|^2$, klasik mantığın çelişmezlik ilkesinin zorunlu gördüğü durumların varlığına muhalefet edecek bir kombinasyona sahiptir.⁴⁸ Kuantum mekaniği dili ile ifade edilecek olursa, gerçekleşmesi mümkün tüm olası durumlar üst üste binmiştir (*süperpozisyon durum*). Süperpoze durumda bulunan bu olası durumların birini indirgeyecek etkinlik ise Kopenhag Yorumuna⁴⁹ göre ölçüm etkinliğidir.⁵⁰ Ölçüm etkinliğini gerçekleştiren ise gözlemcidir. Gözlemci, kendinde gerçeklik durumunu fenomene döndüren kişi olması açısından sistemin bütünlüğünü oluşturan unsurların arasına eklenmiştir. Bir kuantum sisteminde gözlem ile birlikte başlayan ölçüm etkinliği, belirsizlik taşıyan sistemi, üretilecek sonuç açısından klasik mantıksal bir zemine indirgemeyi sağlar.

Gözlemci artık kuantum fiziğinde olgu durumunu görünür kılan bir konuma yerleşmiştir. Gözlem eylemi, olası durumları “oldu” durumuna çevirir.⁵¹ Bu bağlamda Rauscher, Wheeler’in “hiçbir temel fenomen, kuantum teorisi dünyasında kaydedilip analiz edilinceye kadar bir fenomen değildir.” dediğini aktarır.⁵² Bu açıdan kuantum bir sistemde gözlemden önce hem dalga hem de parçacık olarak içerilen elektronlar gözlem eylemi veya ölçüm anı ile birlikte dalga veya parçacık karakterine dönüşür.⁵³ Bohr’a göre dalga fonksiyonunda içerilen olasılık durumları gözlemle birlikte indirgenir.⁵⁴ Böylelikle “hem... hem de ...” kalıbı gözlem ile birlikte “ya... ya da ...” kalıbının işe koyulduğu bilimsel bir önermenin ifade edilmesini sağlar.

Ölçüm etkinliğini etkileyen temel hususlardan biri de Planck’ın enerjinin sonsuz küçük ölçüde bölünemeyeceği, enerjinin yayılımı kesintili değerler ile sınırlandırılmasına bağlı olarak ortaya çıkar. Enerjinin yayılımı süreksiz olduğu için iki fiziksel olay arasında gerçekleşecek enerji değişimi de süreksiz veya başka bir deyişle kesikli olacaktır. Dolayısıyla enerji paketçiklerinin bir aralıktan diğer bir aralığa geçerken arada oluşan kesikli noktada hangi olayların gerçekleştiği bilinemediği için ortaya çıkan belirsizlik mikro evrene ait bir nesneye dair yapılacak ölçümü de

⁴⁴ Yalçın Koç, *Doğanın Kuantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları, 1983), 14.

⁴⁵ Cihan Saçlıoğlu, “Kuantum Mekaniğinin Felsefi Sorunları”, *Bilim ve Teknik* 405 (1994), 15.

⁴⁶ Kopenhag Okulu’nun başlıca temsilcileri Bohr (1885-1962), Heisenberg (1901-1976), Pauli (1900- 1958) ve Born (1882-1970)’dur; bk. Barry Loewer, “Copenhagen versus Bohmian Interpretations of Quantum Theory”, *The British Journal for the Philosophy of Science* 49/2 (1998), 317.

⁴⁷ Dereli, *Kuantum Dünyası*, 33-35.

⁴⁸ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 39.

⁴⁹ Niels Bohr’un öncüsü olduğu Kopenhag ekolünün ortaya koyduğu kuantum fiziğinin ilkeleri dünya genelinde standart bir kuantum mekaniği dersinin temellerini oluşturmuştur; bk. Cihan Saçlıoğlu, “Kuantum Mekaniğinin Felsefi Sorunları”, 17; Dereli, *Kuantum Dünyası*, 33, 36; Arthur W. Burks, *Chance, Cause, Reason: An Inquiry Into the Nature of Scientific Evidence* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 590.

⁵⁰ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 39.

⁵¹ Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 86.

⁵² Elizabeth A. Rauscher, “Non-Locality as a Fundamental Principle of Reality: Bell’s Theorem and Space-Like Interconnectedness”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 13/2 (2017), 208.

⁵³ Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 85.

⁵⁴ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 55.

etkilemektedir.⁵⁵ Bu konuyu Einstein ile Heisenberg de ele alır ve Einstein, Heisenberg'e, "Acaba ışığın ışın yayması sırasında ne oluyor? ... Duraklı bir durumdan diğerine geçiş sürecini tam olarak tanımlayabilir misiniz?"⁵⁶ diye sorular yöneltir. Heisenberg'in Einstein'a verdiği cevap ise klasik fiziğin başvurduğu kavramlar bağlamında bir açıklama girişimini yapılamayacağı yönünde olmuştur: "... bu tür bir geçiş hakkında şimdiye kadar sahip olduğumuz kavramlardan yola çıkarak konuşamayız. Bu geçişi - (sürecini) mekânda ve zamanda olan bir olay olarak tanımlayamayız... belki de atomun yukarı durumda mı yoksa aşağı durumda mı olduğunun bilinmediği bir ara durum (*Zwischenzustand*) vardır."⁵⁷

1.3. Kuantum Fiziğinde Kesinsizlik İlkesi

Kesinsizlik İlkesi, 1927'de Werner Heisenberg tarafından formülasyona kavuşturulmuştur. Heisenberg, bu ilkenin kaynaklandığı durumu klasik fiziğin kabulü ile karşılaştırarak temel içeriğini şöyle aktarır:

Çağdaş fizik ile eski fizik arasındaki ayrılığı, "belirsizlik bağlantısı" denen şey ile dile getirebiliriz. Bir atom parçacığının konumunun (position) ve hızının bir arada, istenildiği zaman ve kesinlikle gösterilemeyeceği ispatlanmıştır. Konum tam olarak ölçülebilir; ama o zaman da gözlem araçlarının araya karışması, hız'ın ölçülmesini, bir dereceye kadar, önler. Böyle yapmayıp da önce hız ölçülürse, o zaman da konum kesinlikle öğrenilemez olur. Öyle ki, Planck'ın konstant'ı bu iki belirsizlikten çıkan sonuç için bir alt yaklaşıklık sınırı meydana getirmiştir. Bu formül Newton mekaniğine bağlı kavramların artık bizi niçin daha uzağa götürmediğini göstermektedir. Çünkü bir mekanik süreci hesaplamak için, bir cisimciğin, belli bir andaki konumunu ve hızını aynı zamanda bilmek gerekir ki, Quanta kuramı böyle bir şey olamayacağını ortaya koymuştur.⁵⁸

Heisenberg, konum ile momentum arasındaki ilişkinin formülasyonunu hata payını Planck Sabiti ile sınırlayarak ortaya koyar. x , mikro evrene ait taneciğin uzay koordinatını gösteren konum, Δx , x 'in uzay koordinatındaki konumuna dair belirsizlik ve Δp_x de x uzay koordinatına tekabül eden P_x momentum (*impuls*) koordinatındaki belirsizliğe karşılık gelmek üzere kesinsizlik bağıntısı, $\Delta x \cdot \Delta p_x \geq h/4\pi$ olarak gösterilebilir.⁵⁹ Buradaki Heisenberg'in ortaya koyduğu kesinsizlik ilişkisi, ölçüm kesinliğinin sınırlı olduğuna gönderme yapar. Ölçüme dair kesinliğin sınırlılığı nedeniyle bir miktarı ancak "mümkün olduğu kadar kesin" olarak ölçebiliriz. Bir miktarı "mümkün olduğu kadar kesin" olarak ölçebilmek için ise kuantum teorisi gereklidir. Kuantum alana geçtiğimizi ise yukarıda gösterilen belirsizlik bağıntısında geçen Planck sabiti olan h gösterir. Zira belirsizliği h düzeyinde olan herhangi bir sistem, bir kuantum sistemine işaret eder.⁶⁰

Kesinsizlik İlkesinde alt yaklaşıklık sınırı tayin edebilen sabiteyi ortaya koyan Planck da Kesinsizlik İlkesini yorumlar. Planck bu yorumunda mikro evrene ait bir parçacığın uzay ve zamandaki durumunu da, klasik mekaniğin belirlenimci karakterini mümkün kılan klasik mantığın temel ilkelerinin de ihlal edildiği bir biçimde tasvir eder.

Dalga mekaniğinin ilkelerinden biri olan Heisenberg Kesinsizlik yasasına göre, belli bir hıza sahip bir elektronun konumu (yeri) tamamıyla belirsizdir. Yalnız elektronun yerini saptamanın olanaksızlığı anlamında

⁵⁵ Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 86-87.

⁵⁶ Heisenberg, *Parça ve Bütün*, 82.

⁵⁷ Heisenberg, *Parça ve Bütün*, 82-83.

⁵⁸ Werner Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Doğa*, çev. Vedat Günyol-Orhan Duru (İstanbul: Çan Yayınları, 1968), 45.

⁵⁹ Koç, *Doğanın Kuantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu*, 43.

⁶⁰ Schiller, "Motion Mountain: The Adventure of Physics - Vol. IV - The Quantum of Change", 26.

değil, aynı zamanda belirli hiçbir yeri (konumu) olmadığı anlamındadır bu belirsizlik. Şöyle ki, belirli hızı olan bir elektrona basit periyodik bir madde dalgası tekabül ediyor. Böyle bir dalganın ise ne uzayda ne de zaman içinde sınırları var, yoksa basit periyodik bir dalga olmazdı bu. Kısacası elektron hiçbir yerde bulunmuyor ya da şöyle diyelim, her yerde aynı zamanda bulunuyor.⁶¹

Hız ve konum gibi değişkenlerin değerini tespit edebilmek için gözlem etkinliğine başvurulmalıdır. Gözlem için de görme olayının gerçekleşmesi gerekir. Görme olayı bir şeye bakarak başlar. Fakat bakılan şeyin görülebilmesi için de o şeyin ışık yayması gerekir. Bu bakımdan karanlık bir ortamı gözlemlemek için o ortam aydınlatılmalıdır. Mikro evreni gözlemlemek için de o ortamın karanlığını ışık kullanarak aydınlatmak gerekir. Mikro evrende meydana gelen olguları gözlemlemek için bir ışık kaynağından çıkan ışık ışınına (fotona) ve mikro evreni iyi görmemizi mümkün kılacak güçlü bir mikroskoba gereksinim vardır. Bu gereksinimler karşılandıktan sonra bir elektronun konumu tespit edilmeye çalışılsın. Kaynaktan çıkan foton elektronun konum bilgisini mikroskoba taşıyabilmesi için belli bir süreye ihtiyaç duyulacaktır. Zira bu süre şu olayları kapsar: Foton kaynaktan çıkar, gözleme konu olan elektrona çarpar ve sonra mikroskoba döner. Olay, ışık hızına nispet edilse bile yine de belli bir süre alacaktır. Olayın gerçekleşme süresi ne kadar az olursa elektronun konumu da o kadar kesin bir değer taşıyacaktır. Olayın gerçekleşme süresi ise kaynaktan çıkan ışığın dalga boyuna bağlıdır. Dalga boyu ne kadar kısa ise olayın deneyimlenme süresi de o nispette kısaldır. Tersine uzun dalga boyu da uzun süre demek olacaktır. Fakat eğer elektronun konumunu değil de momentumunu ölçmek istersek bu sefer de kullanılan ışık ışınının sahip olduğu dalga boyunun daha büyük olması hedeflenecektir. Çünkü daha büyük dalga boylu fotonun momentumu daha düşük olacak ve bu düşük momentumlu fotonun çarpacağı elektronun momentumu da daha az etkiye maruz kalacaktır. Daha az etkiye maruz kalan elektronun momentum değeri de daha fazla kesin bir değere sahip olabilecektir. Bu açıdan olabildiğince düşük momentuma sahip fotonun kullanılması tercih edilmelidir. Fakat kullanılan çok düşük momentumlu foton ise bu sefer çarptığı elektrondan tekrar mikroskoba dönmesini sağlayan kırınım açısının daha büyük olmasına sebebiyet verecektir. Bu durumda da elektronun konum değeri daha da kesinsizleşecektir. Çünkü belirtildiği üzere düşük momentumlu dalga uzun dalga demek, uzun dalga ise olayın deneyimlenme süresini daha da artıracaktır.⁶²

Buradan da anlaşıldığı üzere konum değerini “daha” da keskinleştirme çabası, momentumun değerinin “daha da” bulanıklaşmasına yol açar. Momentum değerini “daha da” keskinleştirme çabası ise konum değerinin “daha da” bulanıklaştırılmasına sebep olur.⁶³ Dolayısıyla klasik fizikte iki niceliğe dair bilginin aynı anda tam bir kesinlikle elde edilebileceği kabullü kuantum fiziği ile ortadan kalkmıştır.

2. Kuantum Evrende Klasik Mantık İlkelerinin Yetersizliği

Klasik mantık bağlamında kuantum fiziğinin ortaya koyduğu ilkeleri anlamlandırmak zordur. Klasik fizik, ışık olgusunun karakter analizinde bazı durumlarda parçacık bazı durumlarda da dalga özelliğine sahip olarak değerlendirmiştir. Işığın “ya dalga ya da paracık” olması gerektiği yönündeki bir anlayışı doğuran temel saik de klasik mantığın temel ilkeleridir. Zira özdeşlik ilkesinden türetilen çelişmezlik ilkesi bir şeyin aynı anda hem kendisi hem de kendisinden

⁶¹ Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996), 105.

⁶² Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 92-93.

⁶³ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 93, 252 nolu dipnot.

başka bir şey olmasına engel koyarken, üçüncü durumun olanaksızlığı ilkesi ise bir şeyin ya kendisi ya da kendisinden başka bir şey olacağını, üçüncü bir durumun olamayacağını ilan eder. Kuantum fiziği ise mikro evrendeki bir nesnenin, tasvir edildiği dalga fonksiyonunda aynı anda hem dalga hem de parçacık özelliğine sahip olabildiğini ortaya koymuştur.

Diğer taraftan kuantum fiziği ile birlikte gözlemci veya özne artık, klasik fizik anlayışında olduğu şekliyle sadece olguyu gözlemleyip ölçen ve bu ölçüm sonuçlarını önermeler üzerinden değerlendiren bir konumda değildir. Özne artık, gözlemlerde bulunduğu durum neticesinde ortaya çıkan olguya da “katılan” bir unsur haline gelmiştir. Mikro evrende gözlemci, gözlemini yaptığı durumdan kendini ayıramaz, kendini izole edilmiş sınırlara çekmeyi başaramaz. Olası durumlardan birini olgu durumuna çeviren özne,⁶⁴ gösterdiği bu etki dolayısıyla olguyu tasvir edecek önermelerin biçimselliğe de içkin olmuştur. Bu açıdan kuantum fiziğinde biçimsel bir mantık, yeni bir “biçimsel” tanımlamanın yapılması şartıyla işe yarayabilir. Klasik mantık ilkelerinin öznenin ayrık varlık ilkelerinin izdüşümleri olduğu kabul edilmiş olması dolayısıyla, öznenin varlığı, öznenin olguya denk düşürmeye çalıştığı önerme kalıplarının varlığını ortaya çıkarması bakımından bir anlam taşır. Klasik fizikte olgu, özne veya gözlemciden bağımsız dışsal bir gerçeklik olarak vardır. Bu bakımdan da özne, olgunun içeriğine veya kendisine değil, sadece olgunun tarif edildiği yasaların soyutlanımına eklenildiği kabul edilmiştir. Fakat kuantum evrende ortaya çıkan olgu, özne ve nesnenin bütünselleşmesinin ürünü olarak görüldüğü için özne artık “katılımcı” olarak nitelendirilir ve “önermenin doğruluğunun kaynağı ve kriteri” biçiminde değerlendirilmeye alınır.⁶⁵ Bu açıdan klasik mantık ilkelerinin içkin olduğu biçimsel bir mantık, olgunun tasviri için ortaya konulan önermelerin kriteri haline gelen katılımcı özne vurgusu yapan kuantum mekaniğinde daha baştan başarısızlıkla sonuçlanır.

Klasik fizik, bir nesnenin hız ve konum değerinin aynı anda tam bir kesinlikle ortaya konulabileceği kabulüne göre etkinlikte bulunur. Ölçüme konu edilen nesnelere belli bir uzay ve zaman bağlamında ele alır. Nesnenin konumunu verecek belirlenebilir bir uzay koordinatı vardır. Bu uzay koordinatında aynı anda başka bir nesnenin bulunması da mümkün değildir. Zira bu ön varsayım klasik mantığın özdeşlik ilkesinden türer. Çünkü birbirinden farklı iki nesne aynı anda, aynı konumu işgal edemez. Fakat bu husus kuantal evren için geçerli değildir. Zira Planck’ın ifade ettiği üzere kuantal evrende bir elektron “aynı zamanda her yerde bulunur.”⁶⁶ Aynı zamanda her yerde bulunabilme durumu ise, klasik mantığın temel ilkelerini ihlal eder.

Kuantum fiziğinin ortaya koyduğu bir diğer önemli ilke de Kesinsizlik İlkesidir. Daha önce de ifade edildiği gibi Kesinsizlik İlkesi kuantal evrene ait bir nesnenin aynı anda hız ve konumunun tam bir kesinlikle bilinmeyeceğini bildirir. Hıza dair değerlerin kesin bir biçimde elde edilmesine yönelik teşebbüs, konum değerini daha da belirsizliğe sürüklerken konuma dair değerlerin kesin bir biçimde elde edilmesine yönelik teşebbüs de hıza dair değerlerin daha da belirsizliğe sürükleneneceğini bildirir.⁶⁷ Bu husus, kuantal nesnelere tasvir eden dalga fonksiyonunda içerilmiştir. Dalga fonksiyonu da kuantal parçacıkların konumunun bir olasılık genliği içerisinde tasvir edilebilir olduğunu gösterir. Olasılık genliği, kuantal parçacığın tanımlanmış uzay bölgesinin hangi noktalarında “daha fazla” veya “daha az” bulunabileceğine dair bir bilgiyi ortaya koyar. Böylece olasılık genliği, klasik mantığın özdeşlik ilkesini sekteye uğratacak biçimde

⁶⁴ Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 86.

⁶⁵ Işık, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 270.

⁶⁶ Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, 105.

⁶⁷ Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Doğa*, 45.

bir parçacığın aynı zaman diliminde uzay bölgesinin her yerinde olabileceğine gönderimde bulunur.

Özdeşlik ilkesi, klasik fiziğin ölçülen niceliklerin birbirinden ayrı olduğuna temellenen bir ölçüm mekanizmasını da mümkün kılmıştır. Fakat kuantal evrende bir parçacığın hız ve konum ölçümünde hızın sadece hız, konumun da sadece konum olarak ölçülebilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan da kuantum fiziği, klasik mekaniğin niceliklerin birbirinden “ayrılabilirliği ilkesi”⁶⁸ yerine “niceliklerin eşlenikselliği ilkesi”ni⁶⁹ ortaya koymuştur. “Niceliklerin eşlenikselliği” ilkesi, kuantal-evrene ait bir nesnenin konumuna dair yapılacak bir ölçümün “büyük oranda” bir konum ölçümü olduğuna işaret ederken, aynı zamanda bu nesneye dair “bir miktar” da hız ölçümü olduğuna gönderimde bulunur.⁷⁰

Mikro evren, sözgelimi bir A elektronunun bir B elektronu ile çeşitli oranlarla bir karışım meydana getirecek şekilde karşılıklı iç içe geçtiği bir sürecin cereyan ettiği bir evren tablosuna karşılık gelir.⁷¹ Bu bakımdan “bir atom için kuantum dalga fonksiyonları bir bütün olarak yazılmalıdır; ayrı elektronlar kimliklerini kaybederler, bu nedenle elektron A ve elektron B hakkında ayırt edilebilirlermiş gibi konuşulamaz bile.”⁷² Aynı bağlam üzerine Woods ve Grant da klasik mantık ilkelerinin temellendiği biçimsel mantığın düşünce kalıplarının kuantal evrendeki olguları anlamlandıramayacağını şu şekilde vurgular: “Biçimsel mantık, normal, basit, gündelik olgulara gayet iyi uyar. Ama hareket, ani sıçramalar, nitel değişimler içeren daha karmaşık olgularla uğraşırken bütünüyle yetersizdir ve aslında tamamen çöker.”⁷³ Kısacası; “mikro (veya kuantum) nesnelere, klasik mantığın ayırım ilkesini de ihlal ederler.”⁷⁴ Zira;

Kuantal evren, klasik evrenin uyduğu yasalardan farklı yasalar tarafından yönetilir. Kuantum nesnelere, klasik mantığın temel ilkelerini ihlal ederler. Bu yüzden klasik us (biçimsel uslamama), aralarında ayırım olmayan elektronlara, aynı anda farklı (hatta tüm) yönlere doğru hareket eden veya hem dalga hem de parçacık karakterlerine sahip olan parçacıklara uygulanamaz.⁷⁵

Bir fotonun başka bir fotondan ayırt edilebilir hiçbir fiziksel nicelik, nitelik ve işlevi yoktur. Parçacıklar, birbirlerinden ayırt edilerek etiketlenilemezler, kimliklendirilemezler. Aynı gerekçeyle özdeşlikleri de iddia edilemez. Ayrıca parçacıkların örneğin protondan nötrona, nötrondan tekrar protona dönüşmesi nedeniyle sürekli bir akış halinde olmaları nedeniyle kendi karşıtlarına dönüşen bir süreçte bir parçacık *hem A'dır hem de B'dir. Hem A'dır hem de A-değildir. Hem parçacıktır hem dalgadır.*⁷⁶

Klasik mantığın ilkelerini ihlal eden kuantal evreni tasvir edebildiğini düşündüğümüz mantık ise bulanık mantık sistemidir. Bu açıdan şimdi de burada bulanık mantık sistemini genel hatları ile ortaya koymaya çalışacağız.

⁶⁸ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 268.

⁶⁹ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 269.

⁷⁰ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 268-269.

⁷¹ Alan Woods-Ted Grant, *Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim*, 119-120.

⁷² Ian G. Barbour, “Commentary on Theological Resources From the Physical Sciences”, *Zygon: Journal of Religion & Science* 40/2 (2005), 503.

⁷³ Woods-Grant, *Aklın İsyanı*, 116.

⁷⁴ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 268.

⁷⁵ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 266.

⁷⁶ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 268.

3. Bulanık Mantık

Bulanık mantık teorisi, Bakü asıllı Kaliforniya Üniversitesi'nde Bilgisayar Bilimleri Bölümü'nde uzun yıllar çalışmış bir bilim insanı olan Zadeh⁷⁷ (1921-2017) tarafından ortaya konulmuştur. Zadeh, insan akıl yürütmesini modellemek için klasik mantığın, kesin olmayan durumlarda yetersiz olduğunu ileri sürmüş ve bu yetersizliği giderecek mantığı da, insanın herhangi bir ölçüm ve hesaplama yapmaksızın çok çeşitli fiziksel ve zihinsel görevleri yerine getirebilme gibi olağanüstü yeteneğinden aldığı ilhamla geliştirmiştir.⁷⁸ Zadeh, sistem teorileri üzerine çalışmalar gerçekleştirirken bazı teknik sorunlarla karşılaşmıştır. Karşılaşılan teknik sorunların çoğu Zadeh'e göre modellenmek istenen gerçek dünya olgularının sahip olduğu karmaşıklık ve beraberinde getirdiği belirsizliklerden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan gerçek dünya sorunlarını çözmek adına klasik küme ve bu küme yapısı üzerine oluşturulan klasik mantık bakış açısı ile geliştirilmeye çalışılan sistem analiz tekniklerinin başarısız olduğunu ifade eden Zadeh, bu doğrultuda alternatif bir teknik ortaya koyma çabasına bağlı olarak bulanık küme yapısını ve bu küme yapısına da dayandırdığı bulanık mantık sistemini ortaya koymuştur.⁷⁹

3.1. Bulanık Küme Anlayışı

Klasik mantığın klasik küme anlayışına dayanması gibi bulanık mantık da bulanık küme anlayışı üzerine temellendirilmiştir. Bulanık mantığı anlamak için bulanık küme yapısını bilmek gerekmektedir. Bu mahiyeti bize açık kılacak şey, klasik mantığın üzerinde temellendiği klasik küme kavramının sahip olduğu özelliklerin kapsamıdır.⁸⁰ Modern dönemdeki küme anlayışı genel itibarıyla tanımı yapılabilen elemanlara sahip olma özelliği bağlamında kesin bir sınırın çizildiği kabulüne bağlı olarak değerlendirilmiştir.⁸¹ Kümeler teorisini geliştiren Cantor (1845-1918)⁸² kümeyi "Sezgimizin veya düşüncemizin belirli, farklı nesnelere bir bütünü halinde yapılan her derleme" olarak niteleyerek⁸³ nesnenin sahip olduğu belirli ve ayırt edilebilirlik niteliğine sahip olarak kavranılabilen bütün nesnelere toplamının oluşturduğu bir topluluk olarak tanımlar.⁸⁴ Nesnenin elde edilebileceği kabul edilen "belirli" ve "ayırt edilebilir" özelliği ise onun bir kümenin elemanı olup olmadığını belirlemeyi mümkün kılar. Bu açıdan da küme kavramı, klasik görüş açısından kesin bir kavram hükmünde olmuştur.⁸⁵ Klasik küme için bir elemanın kümeye ait olup olmamasının koşulu, ilgili elemanın kesin bir tanımının yapıldığı kabulüne bağlıdır. Klasik mantığın klasik kümelerle olan ilişkisi de bu tanımlama bağlamında kurulur. Zira herhangi bir elemanın, şartları belirlenmiş herhangi bir kümeye ait olup olmadığının kararı, iki değerli mantığın temelini oluşturur. Özne ile yüklem arasında bir ilişkinin var olup olmaması veya özne ile yüklem oluşturduğu önermelerin doğru ya da yanlış değerini alması, bir elemanın kümeye ait olup olmamasına karşılık gelmesinin bir sonucudur.⁸⁶

⁷⁷ Yücel Yüksel, "Kesinlik ve Puslu Mantık", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 518, 2 nolu dipnot.

⁷⁸ Masoud Nikravesh, "Evolution of Fuzzy Logic: From Intelligent Systems and Computation to Human Mind", *Soft Comput* 12 (2008), 207.

⁷⁹ Yüksel, "Kesinlik ve Puslu Mantık", 525.

⁸⁰ Şafak Ural, "Puslu (Fuzzy) Mantık", *Mantık, Matematik ve Felsefe 1. Ulusal Sempozyumu - 26-28 Eylül 2003 Assos-Çanakkale*, ed. Şafak Ural vd. (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2004), 43.

⁸¹ Ural, "Puslu (Fuzzy) Mantık", 46.

⁸² Yüksel, "Kesinlik ve Puslu Mantık", 525.

⁸³ Didier Dubois vd. "Part I Fuzzy Sets: History and Basic Notions", *Fundamentals of Fuzzy Sets*, ed. Didier Dubois-Henri Prade (New York: Kluwer Academic Publishers, 2000), 37.

⁸⁴ Tansu Küçüköncü, "Evrensel Küme, Boş Küme ve Yararcılık", (Erişim 30 Ocak 2020).

⁸⁵ Zdzislaw Pawlak-Andrzej Skowron, "Rudiments of Rough Sets", *Information Sciences* 177 (2007), 5.

⁸⁶ Yüksel, "Kesinlik ve Puslu Mantık", 524.

Klasik mantığın klasik küme yapısına dayanmasındakine benzer biçimde bulanık mantık da, bulanık küme anlayışına temellenmiştir. Bulanık⁸⁷ bir küme Zadeh açısından, “süremlî üyelik dereceleri olan nesnelere bir sınıftır. Böyle bir küme, her nesneye sıfır ve bir arasında bir üyelik derecesinin atıldığı bir üyelik (karakteristik) fonksiyonuyla nitelendirilir.”⁸⁸ Zadeh’nin bulanık kümeye dair ortaya koyduğu bu tanımı klasik kümelerle de uygulamak mümkündür. Zira klasik bir kümeyi, üyelik derecelerinin 1 ya da 0 olan üyelerden oluşan bulanık bir küme olarak değerlendirmek olanaklıdır. Dolayısıyla klasik kümeler, “bulanık kümelerin özel bir durumu” olarak ele alınabilmektedir.⁸⁹ Bu bakış açısıyla klasik küme üyeleri için üyelik dereceleri 1 ve 0 olurken bulanık küme öğeleri ise $[0, 1]$ arasındaki herhangi bir üyelik derecesiyle kümeye dâhil edilebilir.⁹⁰

İfade edilen önermeye bağlı olarak, bir elemanın klasik kümeye ait olup olmaması, kümenin karakteristik değeri tarafından belirlenir. Klasik kümeler söz konusu olduğunda karakteristik değer, elemanların $\{0, 1\}$ kümesine aidiyetini sorgularken, bulanık kümelerde ise bu sorgu $[0, 1]$ aralığında gerçekleştirilir. $[0, 1]$ aralığı, karakteristik değeri bir fonksiyon aracılığıyla belirleyebilme olanağı yaratır. Bulanık mantıkta yaratılabilen bu fonksiyona da üyelik fonksiyonu adı verilir.⁹¹ X evrensel bir küme, A da X ’ bir alt kümesi olmak üzere; x , A kümesinin bir elemanı olmak kadıyla, x üyesinin A kümesi içerisindeki üyelik derecesini gösteren fonksiyon $f_A(x)$ şeklinde gösterilir. Klasik küme açısından üyelik fonksiyonu $f_A: X \rightarrow \{0, 1\}$ olarak gösterilirken bulanık kümeler için bu gösterim $f_A: X \rightarrow [0, 1]$ şeklindeki bir eşleme ile ifade edilir. Böylece $f_A(x)$ fonksiyonu, bir x elemanının, A kümesine hangi dereceyle ait olduğunu veren fonksiyona karşılık gelmektedir.⁹²

Bulanık mantıktaki bu gösterim öğelerin kümeye aidiyetlerine de yeni bir bakış açısı getirmiştir. Zira bir eleman, klasik kümeler açısından kümeye ya dâhildir ya da değildir. Fakat bulanık kümeler üzerinden tanımlanan üyelik fonksiyonu bir kümeye ait olan bir elemanın farklı üyelik derecesiyle başka bir kümeye de ait olabileceğini ifade eder. Yani bulanık bir kümeye ait olan bir öğe aynı zamanda başka bir kümenin de öğesi olarak değerlendirilebilir.⁹³

Bulanık küme, kümeye dâhil edilecek bir öğenin özelliklerinin kesin olarak belirlenmesi gerekliliğine göre değil aksine öğenin bir özelliği taşıyıp taşımadığına dair bir belirsizliğin daima olabileceği göz önüne alınarak oluşturulur. Kısacası klasik küme oluşumu açısından göz ardı edilen belirsizlik durumu, bulanık kümeyi oluşturan esas unsur haline gelmiştir. Zadeh, bu duruma şu şekilde dikkat çeker:

Genellikle, gerçek fiziksel dünyada karşılaşılan nesne sınıfları kesin şekilde tanımlanmış üyelik ölçütüne sahip değildirler. Örnek olarak hayvanlar sınıfı açık bir şekilde onun üyeleri olarak köpekleri, atları, kuşları vb. içerir ve açık bir şekilde de kaya, akışkan, bitki gibi nesnelere de dışarıda bırakır. Ancak deniz yıldızı, bakteri vb. nesnelere hayvanlar sınıfı açısından muğlak bir

⁸⁷ “Fuzzy” kelimesi, Türkçeye bazen “puslu”, bazen de “bulanık” kavramı ile çevrilmiştir. Alıntı yaptığımız çeviride fuzzy terimi “puslu” olarak geçmektedir; bk. Lotfi A. Zadeh, “Puslu Kümeler”, çev. Yücel Yüksel, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 13 (2008), 137-153. Biz ise alıntılar dışında çalışmamın genelinde “bulanık” kavramını kullanacağız.

⁸⁸ Lotfi A. Zadeh, “Puslu Kümeler”, 138.

⁸⁹ Zadeh, “Puslu Kümeler”, 139; Ronald R. Yager-Dimitar P. Filev, *Essentials of Fuzzy Modeling and Control* (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1994), 4.

⁹⁰ Zadeh, “Puslu Kümeler”, 139.

⁹¹ Zadeh, “Puslu Kümeler”, 139.

⁹² Yücel Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 33.

⁹³ Zekâi Şen, *Bulanık Mantık İlkeleri ve Modelleme* (İstanbul: Su Vakfı, 2009), 73.

duruma sahiptirler. Aynı türden muğlaklık 1'den çok daha büyük tüm gerçek sayıların sınıfı ile 10 gibi bir sayı arasındaki bağıntı durumunda da ortaya çıkar. Açıkça "1'den çok daha büyük tüm gerçek sayıların sınıfı" ya da "güzel kadınlar sınıfı" ya da "uzun erkekler sınıfı" bu terimlerin alışlagelmiş matematiksel anlamıyla sınıf ya da kümeler oluşturmazlar. Fakat bu tür kesin olmayan tanımlı "sınıflar" insan düşüncesinde, özellikle örüntü tanıma, enformasyon iletimi, özetleme gibi alanlarda önemli bir rol oynar.⁹⁴

Zadeh'in bu yaklaşım biçimi bulanık küme kavramının ortaya çıkmasında etkili olan iki temel unsur ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan ilki, gerçek dünyada karşılaşılan durumların sahip oldukları yapıdır. Diğer ise bu yapıları tanımlamak için ortaya konulan kavramların insan faktörüne olan bağılılığıdır:

Bulanık kümeler teorisi, dereceli yapılar teorisi olarak da özetlenebilir. Bu yaklaşımın,

- Dünyada gerçek durumların (*states*) belirgin (*crisp*) olmadığı, yani tam (*exact*) olarak ifade edilemez oldukları,
- Tam (*complete*) tanımlamalar, insanların kıyaslama ve algılama için kullandıklarından öte, verilerin çok detaylı incelenmesine bağlı oldukları, dayandığı iki temel kabuldür.⁹⁵

3.2. Belirsizlik ve Bulanık Mantık

Bulanık mantık sistemi nesnenin sahip olduğu bütün özellikleri ile kavranılamayacağı iddiasıyla oluşturulan bulanık kümeler üzerine sistemleşmiştir. Bu açıdan bulanık mantık teorisinin önemli bir özelliği, belirsizlik ile ilgili ortaya koymuş olduğu yaklaşım tarzıdır. Bu teori, bilgiyi belirsizliğin eşlik ettiği bir yapıda değerlendirir. Bilgimiz bakımından gerçek dünyanın olgularının her zaman az veya çok bir belirsizliği bünyesinde taşıdığı varsayımıyla hareket eder.⁹⁶ Belirsizliği bulanık mantık sistemine dâhil etmenin kriterini de Zadeh ortaya koymuştur. *Minimum belirlilik prensibi* bu kriterlere karşılık gelir:

Sözel değişkenlerin kullanımının nedeni *minimum belirlilik prensibi* olarak adlandırılan şeydir. Bu prensibin altında yatan temel fikir kesinlik ve bu nedenle belirliliğin bir maliyetinin olduğu ve gereksiz yere kullanılmaması gerektiği fikridir. Örnek olarak bana "Mary kaç yaşındadır?" diye sorulmuşsa normal şartlarda bu soruya *yirmi üç yıl, beş ay ve beş gün* şeklinde cevap vermem. Çünkü böyle bir belirlilik derecesi gerekli değildir. Genellikle, eğer bu terimlerin belirliliği amaç için yeterli olacaksa benim cevabım *genç* ya da *çok genç* olacaktır. O halde temel ilke zorunlu olandan daha fazla belirli olmamaktır. Bu minimum belirlilik prensibinin esasıdır.⁹⁷

Bulanık mantık herhangi bir durum ile ilgili ortaya konulan bilginin, gerekli olduğundan daha fazla kesinlik içerecek bir yapıya kavuşturulması çabasının gereksizliğine vurgu yapan bir anlayış bağlamında şekillenmiştir. Bu açıdan da klasik mantık üzerine kurulan bilimlerin ulaşmayı amaç edindiği kesinlik, bulanık mantık açısından erişilecek "bir amaç değil, gerektiği kadar ve sadece

⁹⁴ Zadeh, "Puslu Kümeler", 138.

⁹⁵ Hasan Tatlı-Zekâî Şen, "Günlük En Büyük Sıcaklıkların Bulanık Kümeler ile Kestirimi", *Turkish Journal of Engineering and Environmental Science* 25 (2001), 2.

⁹⁶ Yüksel, "Kesinlik ve Puslu Mantık", 527.

⁹⁷ Lotfi A. Zadeh, "Puslu Mantığın Doğuşu ve Evrimi", çev. Yücel Yüksel, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 12 (2007), 182.

bir araç” olmuştur.⁹⁸ Bu bağlamda Daniel Mcneill ve Paul Freiberger, Zadeh’in bulanık mantığın üç sıra dışı özelliğini ortaya koymaya çalıştığını aktarır:⁹⁹

Bulanık doğruluk değerleri sayılar değil kelimelerdir. *Çok doğru, oldukça doğru ve çok yanlış değil* gibi terimleri içerirler. Bu doğruluk değerlerinin her biri 0’dan 1’e doğru bir bulanık kümedir.

Bulanık doğruluk tabloları kesin değildir.

Bulanık çıkarım kurallarının geçerliliği yaklaşıktır, bire bir aynı değildir.

Kuantum fiziğinin atom-altı evrende ortaya koyduğu belirsizliği, bulanık mantık kavramlar ve bu kavramlarla oluşturulan önermeler bağlamında değerlendirmiştir. Zadeh ölçüm işlemini “kelimelerle yapılan işlemler” (*computing with words*) ile fiziksel nesne bağlamında ortaya çıkan “algıların ölçümü” (*computational theory of perceptions*)¹⁰⁰ çerçevesinde ele almıştır. Kelimelerle yapılan işlemler ise, bulanık mantıkta *minimum belirlilik prensibine* göre “sözel değişken” (*linguistic variable*) denilen yapı üzerinden oluşturulan bulanık kümeler baz alınarak yapılır. “Sözel değişken” kavramı, doğal veya yapay bir dilde geçen sözcük veya cümlelerin değer olarak atanabildiği değişkenlere karşılık gelmektedir.¹⁰¹ “Bulanık kümeler ve dil değişkenleri, akıl yürütme yöntemi olarak sayılarla hesaplama yapmak yerine kelimelerle hesaplama için teorik çerçeve sağlar.”¹⁰² Bu değişkenler de, derecelendirmeyi sağlayan unsurlar olan sözel eşikler bağlamında daha da bulanıklaştırılabilir veya daha da durulaştırılabilir.¹⁰³ Bulanık mantıkta önemli bir yer tutan netleştirme veya durulaştırma (*defuzzification*) işlemi, bulanık mantık denetleyicilerinde, denetleyicinin bulanık çıktısından “uygun bir kesin değer” seçmeyi mümkün kılan bir tekniktir. Durulaştırma tekniğinin bu işlevi sayesinde, bulanık veya belirsiz bir durum içerisinden kesin deterministik bir eyleme dair karar verebilmemiz olanaklı olur. Zira durulaştırılmış değer, belirli bir alternatife dair inancımızı “mümkün olan en iyi şekilde” yansıtmayı mümkün kılar.¹⁰⁴ Bulanık mantıktaki bu işlem klasik mantıksal usamlama biçimimize de gönderimde bulunur. Zira üçüncü bir durumun olabilirliği ile gündeme gelen belirsizlik durumu, karar verebilmemizi mümkün kılan bu teknik sayesinde ortadan kaldırılmaya çalışılır. Bulanıklaştırma (*fuzzification*) tekniği ise durulaştırma işleminin tersine net bir miktarın bulanıklaştırılması işlemine karşılık gelir. Bulanıklaştırma işleminin uygulanma gerekçesi de kesin ve deterministik olduğunu düşündüğümüz niceliklerin çoğunun temelde hiç de deterministik olmadığı ve bundan dolayı da bu niceliklerin önemli ölçüde belirsizlik taşıdıklarının kabul edilmesidir.¹⁰⁵

Bulanık mantığın belirsizlik vurgusu önermelerin doğruluk değerlerinin de derecelendirilmesi gerekliliğini beraberinde getirmiştir. Zira bulanık mantık bakış açısından, gerçek dünya olgularında kesinliği yakalamak mümkün değildir: “Kesinlik diye bir şey yoktur. Mutlak kesin olan

⁹⁸ Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık”, 530.

⁹⁹ Daniel Mcneill-Paul Freiberger, *Fuzzy Logic: The Discovery of A Revolutionary Computer Technology - And How It Is Changing Our World* (New York: Simon & Schuster, 1993), 72.

¹⁰⁰ Lotfi A. Zadeh, “From Computing with Numbers to Computing with Words-From Manipulation of Measurements to Manipulation of Perceptions”, *IEEE Transactions on Circuits and Systems-I: Fundamental Theory and Applications* 45/1 (1999), 105.

¹⁰¹ Zadeh, “Puslu Mantığın Doğuşu ve Evrimi”, 175, 182.

¹⁰² Seising, “Can Fuzzy Sets Be Useful in the (Re)Interpretation of Uncertainty in Quantum Mechanics?”, 417.

¹⁰³ Osman Pala, *Bulanık Mantık ve Çok Kriterli Karar Verme Uygulaması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 21.

¹⁰⁴ Dimitar P. Filev-Ronald R. Yager, “A Generalized Defuzzification Method via Bad Distributions”, *International Journal of Intelligent Systems* 6 (1991), 687.

¹⁰⁵ Timothy J. Ross, *Fuzzy Logic With Engineering Application* (New York: McGraw-Hill, 1995), 90.

hiçbir şey yoktur. Her şeyi, matematiksel olarak ifade edersek, sıfır ile bir arasındaki sınırdaki değişmektedir.”¹⁰⁶ “Doğal fenomenler, kendi duyularımız ve dış olaylara verdiğimiz tepkiler, sürekli bir olası değerler yelpazesi ile ilişkilidir. Kesin evet veya hayır yanıtları, mutlak doğruluk veya yanlışlık, büyük bir gölge ölçeğini kabul eden tahminlerden başka bir şey değildir.”¹⁰⁷

Tıbbi gelişmeler, doğumda veya ölümden yaşam ile yaşam dışı arasındaki çizgiyi çizmeyi kolaylaştırmamıştır. Dünya'nın atmosfer molekülünü tanımlasaydık, yine de atmosferi uzaydan ayıran bir çizgi bulamazdık. Dünya, Mars ve Ay'ın yüzeyinin ayrıntılı haritaları bize tepelerin nerede bittiğini ve dağların nerede başladığını söylemez. Yine de sahip olduğumuz bilim, matematik, mantık ve kültürümüzün çoğunda değişmeyen bir siyahlar ve beyazlar dünyası varsaydık.¹⁰⁸

Zadeh klasik mantığın kesinliği ile gerçek dünyanın kesin olmayışı arasında aşırı geniş bir boşluk olduğunu ifade ederek bu durumun sorunun özünü oluşturduğunu belirtir¹⁰⁹ ve bu çerçevede bulanık mantığı, geleneksel mantık sitemlerinden ayıran veya onlara üstünlük gösterdiğini ifade ettiği çeşitli özellikler ortaya koyar:¹¹⁰

a) Klasik mantıktaki doğru-yanlış değerlendirilişi, bulanık mantıkta çeşitli derecelendirmelere tabi tutulur. Doğruluk; *doğru, tamamen doğru, çok doğru, aşağı yukarı doğru, genellikle doğru* gibi bulanık küme oluşturabilen bir yargının tanımına dönüşür.

b) Klasik mantıkta “bütün” ve “bazı” şeklinde iki niceleyici varken bulanık mantık niceleyicileri de derecelendirir. *Çok, çoğu, birkaç, kimi, genellikle* vb. niceleyiciler bunlara örnek olarak verilebilir.

c) İnsanın sahip olduğu “sağduyu muhakemesi” kesin sonuç verdiği iddia edilen yargılar yerine temelde bulanık mantıksal niceleyiciler dolayımında doğruluk açısından daha muhtemel olan bir yargıya varmamıza imkân tanır. Hatta doğruluk değeri açısından muhtemel olan bir yargıyı da derecelendirmeyi mümkün kılar; yargılarımızın “*muhtemel değil*”, “*çok muhtemel değil*” “*çok muhtemel*” şeklindeki bulanık bir ihtimal mekanizmasını ortaya koyar.

d) Gündelik veya metafizik dilde olduğu iddia edilen muğlaklığın ideal bir dil üzerinden giderilmesi çabası, bulanık mantık açısından tamamen gereksiz hatta yanlıştır. Zira geleneksel yüklem mantığının yaklaşım biçimi, yüklemi derecelendiren zarfların içerildiği yargıları değerlendirme dışı tutmaya sebep olmuştur. Fakat bu yaklaşım bulanık mantık açısından doğru değildir. Bundan kaçınmak için bulanık mantık, “*oldukça*”, “*aşağı yukarı*”, “*son derece*”, “*tamamen*” gibi zarfların nitelediği yüklemeleri de kendi bağlamında gerçeğe daha yakın bir şekilde tasvir edebilmeyi sağlayan bir yapıyı ortaya koymuştur.

e) Klasik mantıksal sistemlerde olasılık, sayısal veya aralık değerli iken bulanık mantık, dilsel veya daha genel olarak *olası, çok olası, yaklaşık* gibi bulanık olasılıkları da kullanabilme seçeneğini ortaya koymuştur.

f) Klasik sistemlerde tek yüklem değiştiricisi *değil* olumsuzlaması iken bulanık mantık, *çok, az ya da çok, oldukça, oldukça aşırı* gibi çeşitli yüklem değiştiricilerine de alan açar.

¹⁰⁶ Möhbeddin Samed, *Dünya Dâhilersiz Yaşayamaz*, çev. Babek Kurbanov-Şevki Işıklı (İstanbul: Emre Yayınları, 2005), 82.

¹⁰⁷ Illuminada Baturone vd. *Microelectronic Design of Fuzzy Logic-Based Systems* (Boca Raton: FL: CRC Press, 2000), 1.

¹⁰⁸ Bart Kosko, *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic* (New York: Hyperion, 1993), 5.

¹⁰⁹ Lotfi A. Zadeh, “Gerçek Dünyanın Kesin Olmayışının Üstesinden Gelmek: Lütüf A. Zade ile Bir Röportaj”, çev. Yücel Yüksel, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 12 (2007), 205.

¹¹⁰ Lotfi A. Zadeh, “Knowledge Representation in Fuzzy Logic”, *EEE Transactions on Knowledge and Data Engineering* 1/1 (1989), 89-90; Zadeh, “Puslu Mantığın Doğuşu ve Evrimi”, 180-181.

Zadeh açısından bulanık mantığın bu özellikleri, geleneksel mantıksal sistemler tarafından göz ardı edilen belirsiz ifadelerin değerlendirilmesini sağlamıştır. Bulanık mantık bakış açısına göre belirsizlik taşıyan ifadeler göz ardı edilmemeli, saf dışı bırakılmamalıdır. Tersine, bu bulanık yapıları sisteme daha etkin dâhil edebilecek mekanizmaları geliştirmeye gayret edilmelidir. Kısacası yüklem bulanıklaşmalı, doğruluk değerleri bulanıklaşmalı, niceleyiciler, zarflar, hatta ihtimaller bile kendi içinde bulanıklaşmalıdır.¹¹¹

4. Kuantum Fiziği-Bulanık Mantık İlişkisi

Kesinlik idealinin peşinden koşan geleneksel bilim anlayışı, belirsizliği saf dışı bırakacağını düşündüğü metotlarla etkinlikte bulunmuştur. Zira “yalnızca kesin formülasyon ve analize uygun olan akıl yürütme tarzlarıyla ilgilenen” bu geleneğin düşünme biçimi temelde mantıkta derinlere kök salmış bir geleneğe karşılık gelmektedir.¹¹² Fakat 19. yüzyılın sonlarına doğru, fizik alanında belirsizliklerin varlığının giderilemediği yeni problemler gün yüzüne çıkmış, 20. yüzyılda kuantum fiziği ile birlikte belirsizlik bilim etkinliğinin temel bir bileşeni olmuştur. Geleneksel yaklaşım açısından kendisinden kaçınılması gereken belirsizlik, artık bilimin odağına girmiştir. Artık sorun, belirsizliğin bulaştığı etkinliğin bilimsel olup olmaması değil, bu potansiyelin nasıl değerlendirilmesi gerektiğini belirlemek olmuştur. Zira belirsizlik, artık bilimsel çabanın devam ettirilmesi için itici bir faktör, değerlendirilmesi gereken bir unsur olmuştur.

Kuantum fiziğinin olgunluğu ulaştığı bir zaman diliminde ortaya çıkan bulanık mantık sistemi de belirsizliği daha fazla bilimsel etkinliğe dâhil etmenin yollarını aramıştır. Kuantum fiziği belirsizliğe işaret etmiş, bulanık mantık ise belirsizliği değerlendirmiştir. İki alan arasındaki ilişkiyi sağlayan temel de bu olmuştur. Bu açıdan öncelikle her iki alanın ele aldığı belirsizlik durumlarının örtüşüp örtüşmeyeceğini ele almaya çalışacağız. Kuantum olguların sahip olduğu müphemlik¹¹³, bulanık mantığın değerlendirmeye aldığı “müphem durumlara”¹¹⁴ örneklik teşkil edebilir mi?

4.1. Kuantum Belirsizlikler ve Bulanık Mantıksal Müphemlikler

Kuantum mekaniğine dair ortaya konulan görüşlerde genel olarak belirsizliğin doğaya dair bir realite olduğu bildirilmiştir. Kuantum mekaniğinde ifade edilen “belirsizliğin” ise iki kaynağı vardır. Birincisi kesinliğin ihlalini bildiren kesinsizlik, diğeri de belirlenimciliğin ihlalini bildiren belirlenimsizliktir. Dolayısıyla belirsizlik, “kesinsizlik” ve “belirlenimsizlik” olarak iki ilkeyi içerir. Bu ilkeler kuantal olgularda bir çeşit “belirsizliğe” gönderimde bulunur.¹¹⁵ Fakat belirsizlik,

¹¹¹ Zadeh, “Puslu Mantığın Doğuşu ve Evrimi”, 181.

¹¹² Zadeh, “Knowledge Representation in Fuzzy Logic”, 89.

¹¹³ Kuantum müphemliğinde, kuantum fiziğinde standart bir yorum haline gelen Kopenhag Yorumunun görüşü baz alınmıştır. Bulanık mantığın müphem durumları ile karşılaştırılmaya konu edilen müphemlik, Kopenhag Ekolünün bahsini ettiği belirsizliktir.

¹¹⁴ Yücel Yüksel, “Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı” adlı çalışmasında bulanık mantığın değerlendirmeye aldığı müphem durumları “Müphemlik Sorunu” başlığı altında detaylı bir biçimde ele almıştır; bk. Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 10-28. Yüksel, müphem durumların çeşitli olduğuna vurgu yaparak *uncertainty* teriminin müphem durumlardan sadece bir tanesi olduğuna dikkat çeker ve müphem durumları karşılayan terimlerin Türkçeye yapılacak çevirisinde terminolojideki farka dikkat etmemiz gerektiğine vurgu yapar; bk. Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 10, 40 nolu dipnot. Bu bağlamda *belirsizlik*, *kesin olmayış*, *tam doğru olmama*, *şüphelilik* gibi kavramların birbirinden farklı müphem durumlara işaret ettiğini ifade ederek hepsini tümüyle aynı müphem durumu ifade edecek şekilde ele almanın yanlış olacağına ve dolayısıyla bulanık mantık açısından hangi müphem durumların söz konusu edileceğinin tespit edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Neticede de “belirsizlik” ile “kesin olmayış”ı bulanık mantığın ilgisine konu olan müphem durumlara örnek olarak tespit eder; bk. Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 11, 14. Bu açıdan metinde geçen müphemlik kavramı, bulanık mantık açısından sadece Türkçe karşılığı “belirsizlik” olarak değerlendirilmemeli, “kesin olmayış” durumuna da gönderme yapabilmeye sahip olarak göz önüne alınmalıdır.

¹¹⁵ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 85. Çalışmamızda kuantum mekaniği ile ilintili olarak ifade edilen “belirsizliğin” bu iki ilkeyi içeren bir anlamla ifade edildiği dikkate alınmalıdır.

müphem durumlardan sadece bir tanesidir.¹¹⁶ Mantık açısından değerlendirildiğinde belirsizlik, genel olarak dile ilişkin bir unsur olarak ele alınır. Dilin anlatımsal işlevi üzerinden değerlendirilen belirsizlik, özellikle Russell (1872-1970) ile işlenmiştir. Russell bu bağlamda şu ifadeleri ortaya koyar: “Belirsizlik ve kesinlik (*precision*) sadece bir ifadeye (*representation*) ait olabilecek özelliklerdir ve bunun bir örneği dildir. Bunlar, bir ifade ile onun belirttiği şey arasındaki bağıntıyla (*relation*) ilgilidir. İfadenin dışında, ister bilişsel ister mekanik olsun belirsiz ya da kesin şeyler olamaz; onlar ne ise odur ve bir sonu vardır.”¹¹⁷ Bu açıklamaları dile getiren Russell açısından yapısında belirsizlik bulunduğu kabul edilen kavramlar, mantık-dışı olarak nitelendirilmiş ve bu kavramlardan oluşturulan önermelerin doğruluk değerlerinin de belirsizlik taşıyacağı kabul edilmiştir.¹¹⁸

Bulanık mantık açısından da belirsizlik, kesin bir tanımlamanın yapılamadığı durumlara ilişkin, dilin sembollerinin içerdiği anlam üzerinden ortaya çıkmaktadır. Fakat bulanık mantık anlayışı açısından sınırı keskinleştirilemeyen belirsiz ifadelerin bir önermede geçmesi ve bu önermenin bir çıkarım mekanizmasına dâhil olması bir problem değildir. Aksine bu tür yapıların olabildiğince değerlendirilmesi sağlanmalıdır. Belirsizliğin karıştığı önermeyi sınamada kullanmak, mantık-dışı değil, mantıksal açıdan tamamlayıcı bir unsur olmalıdır.

Doğada cereyan eden olgulara bulaşan belirsizlik, önermeyi ifade edecek öznenin dilsel kavramları ile mantık sistemine girer. Olguya ilişen bu belirsizliği de bulanık mantık sistemine dâhil etmiştir. Kuantum fiziğinin ortaya koyduğu ölçme etkinliği yaklaşımına göre Kesinsizlik İlkesi gereğince kesin değerler elde edilemez. Kesin değerlerin elde edilemeyeşi ise “kesin olmayışa” işaret eder. Bulanık mantığın esas aldığı bir başka müphem durum ise bu “kesin olmayış” halidir.¹¹⁹ Kesin olmama durumu temelde ölçüm etkinliği sonucunda ortaya konulan değerlerin doğruluğunun sınırlı oluşuna dairdir.¹²⁰ Ölçüm neticesinde elde edilen sonuç, doğruluk değeri bakımından kesin bir karşılığı sağlayamıyorsa kesin olmayış belirir. Kuantum evrendeki kesin olmayış durumunun yanında, bir de ‘ölçümü sağlayan unsurlara karşılık gelen kavramların belirsizliği’¹²¹ de göz önüne alındığında öznenin olguyu tasvir etmek için ortaya koyduğu önermelerin doğruluk değerlerinin derecelendirilmesi gerekliliği de ortaya çıkar. Doğruluk değerlerinin derecelendirmesini ise bulanık mantık sağlamaya çalışır. Böylece kuantum fiziğinde olgulara dair ortaya çıkan “belirsizliğin” ilkelerinden biri olan kesinsizlik,¹²² bulanık mantığın esasını oluşturan “kesin olmayış” biçimindeki bir müphem duruma da kaynaklık etmiş olur.

Müphem durumlardan bir diğeri de “şüphelilik” halidir. Şüphelilik durumu, önermeler mantığı ile olasılık teorisinin temelinde yer alır. Şüphe, bir önermenin doğruluk değeri bakımından doğru olup olmadığı ile ilgili ortaya çıkabilirken, gözlemlenebilen, çelişik bilgi üretebilen tesadüfi durum veya olgulara dair de ortaya çıkabilir. İlk şüphe durumunu, modal mantık modellerken ikinci karakterdeki şüpheleri ise olasılık teorisi modellemeye çalışır.¹²³

Zadeh’e göre olasılık dağılımları üyelik fonksiyonu ile temelde aynı olmasına rağmen, olasılığın kendisi bulanıklıktan ayrı bir teoridir.¹²⁴ Fakat ayrı teoriler olsa da Zadeh açısından birbirlerine

¹¹⁶ Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 14.

¹¹⁷ Bertrand Russell, “Belirsizlik”. çev. Yücel Yüksel, *Felsefe Arkivi* 31 (2007), 155.

¹¹⁸ Russell, “Belirsizlik”, 158.

¹¹⁹ Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 19.

¹²⁰ Dubois vd. “Part I Fuzzy Sets: History and Basic Notions”, 29.

¹²¹ Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 20.

¹²² Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 85.

¹²³ Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 20.

¹²⁴ Mcneill-Freiberger, *Fuzzy Logic*, 70.

yapabilecekleri katkıları da mevcuttur. Zira “Discussion: Probability Theory and Fuzzy Logic Are Complementary Rather Than Competitive” adlı çalışmasında bulanık mantık ve olasılık teorisi arasındaki ilişkileri irdeleyen Zadeh, neticede olasılık teorisi ile bulanık mantık sisteminin rekabet eden teorilerden ziyade birbirini tamamlayan birer teori olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.¹²⁵ Zadeh, bu iki teori arasındaki tamamlayıcılığı gösterme adına, “Probability Measures of Fuzzy Events” adlı çalışmasında da bulanık küme kavramı kullanılarak, bir olay ve bu olayın gerçekleşme olasılığını bulanık olaylara genişletilebileceğini, bulanıklığın yaygın bir fenomen olduğu alanlarda, olasılık teorisinin uygulanabilirlik alanını önemli ölçüde genişletebileceğini ortaya koyar.¹²⁶ Zadeh bu çalışmasıyla klasik kesin rastgele olayları ölçülebilir bulanık rastgele olaylara genişletilebilir olduğunu, “yumuşak hesaplama” uygulamalarını göz önünde bulundurmak suretiyle bulanık rastgele olaylar üzerinde bulanık işlemler önererek, temel bulanıklaştırılmış olasılık kavramlarını ortaya koyar, klasik olasılığın bulanıklaştırılmasını başlatır.¹²⁷

Olasılığın bulanıklaştırılması teorisi ile birlikte klasik olasılık açısından olayın sayısal olasılık değerleri, yerini *az olası*, *olası*, *yaklaşık*, *çok olası*, *pek çok olası* gibi olasılığı bulanıklaştıracak durumlara bırakmıştır.¹²⁸ Olasılık teorisinin bulanık mantıktan aldığı kavramlar yardımıyla geniş uygulama alanı bulan yeni biçimi, kuantum fiziğinin olasılık yorumunu önemli ölçü de anlamlandırmıştır. Zira kuantum evrende bir parçacığın durumuna dair tüm ihtimalleri içeren “olasılık genliği”¹²⁹, temelde olasılığın da derecelendirildiğine gönderme yapar. Kuantum evrende bir parçacık, ancak belirli bir “olasılıkla” belirli bir noktada “olabilir”. Parçacık bazı noktalarda daha çok bazı noktalarda ise daha az bulunabilir. Parçacığın bazı noktalarda bulunma olasılığının “daha yoğun” olduğunu, bazı noktalarda ise “daha az yoğun” olduğunu ifade edebilmeyi mümkün kılan husus da bulanık mantığın ilgisine giren sözel değişkenlerin, olasılık ifadelerine bulaştırılabilmesini sağlayan bulanık olasılık yaklaşımıdır.

Bulanık mantığın katkısından eksik bir olasılık teorisi, kuantum fiziğinin tasvirini yapmada eksik kalacaktır. Zira kuantum fiziği söz konusu olduğunda olasılığın da derecelendirilmesi zorunlu görünmektedir. Çünkü temelde “kuantum mekaniği, klasik olasılıklarla matematiksel olarak modellenemeyen fiziksel bir teoridir.”¹³⁰ Bu çerçevede Frič ve Papčo da Zadeh'nin olasılığı bulanıklaştırma çabasının haklı gerekçesini, kuantum fiziğinin fenomenlerinin sahip olduğu bu yapı üzerinden örnekleyerek ortaya koyamaya çalışır. Kuantum evrendeki nesnelere sahip olduğu davranış biçiminin, olasılığın bulanıklaştırılması çabasını motive eden bir içerime sahip olduğunu ifade eden Frič ve Papčo¹³¹ olasılığın bulanık teorisi ile kuantum nesnelere karakteristiği arasında bir ilgi kurmaya çalışır. Bu bağlamda Frič ve Papčo, Stanley Gudder ile Sławomir Bugajski tarafından olasılığın bulanıklaştırılması işleminin, kuantum fiziği olaylarını yakalamak adına başarılı bir şekilde ortaya konulduğunu ifade eder.¹³² Gerçekten de Gudder, “Fuzzy Probability Theory” adlı çalışmasında bulanık olasılık teorisini matematiksel olarak detaylandırmaya çalışırken kuantum mekaniğinde “gözlemlenebilir” ve “etki” gibi kullanılan bazı

¹²⁵ Lotfi A. Zadeh, “Discussion: Probability Theory and Fuzzy Logic Are Complementary Rather Than Competitive”. *Technometrics* 37/3 (1995), 271.

¹²⁶ Lotfi A. Zadeh, “Probability Measures of Fuzzy Events”, *Journal of Mathematical Analysis and Applications* 23/2 (1968), 421.

¹²⁷ Frič-Papčo, “Probability: From Classical To Fuzzy”, 106-107.

¹²⁸ Zadeh, “Knowledge Representation in Fuzzy Logic”, 90.

¹²⁹ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 39.

¹³⁰ Seising, “Can Fuzzy Sets Be Useful in the (Re)Interpretation of Uncertainty in Quantum Mechanics?”, 418.

¹³¹ Frič-Papčo, “Probability: From Classical To Fuzzy”, 107.

¹³² Frič-Papčo, “Probability: From Classical To Fuzzy”, 107.

terminolojilere başvurur ve bulanık olayı “etki” ve bulanık rastgele değişkeni de “gözlenebilir” biçiminde adlandırma yoluna gider.¹³³ Böylelikle de bulanık olasılık teorisi ile kuantum fiziği fenomenleri arasında kurulabilecek ilgiye dikkat çekmiş olur. Diğer taraftan Bugajski de Enrico G. Beltrametti ile birlikte ortaya koyduğu “The Bell Phenomenon in A Probabilistic Approach” adlı çalışmasında operasyonel olasılık teorisi (*operational probability theory*) olarak isimlendirmeyi tercih ettiği bulanık olasılık teorisinin bir uygulamasını, kuantum mekaniği ile ilişkilendirerek sunmaya çalışmıştır. Bugajski ve Beltrametti kuantum fiziği bağlamında gündeme gelen EPR korelasyonunda, Bell eşitsizliklerinin ihlalinin, Bell fenomeninin bir örneği olduğunu¹³⁴ göstermek suretiyle olasılığın bulanık teorisini, fizik alanına uyarılmanın meşru olabileceğine gönderme yapar.

4.2. Kuantum Önergeler-Bulanık Önergeler

Kuantum fiziğinde gözlem ile birlikte ortaya çıkan olgu, öznenin dâhil olduğu bir olgudur. Kuantum önermeler, öznenin olgu üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu bu statü nedeniyle aslında fenomenal düzeyde varoluşun önermeleridir. Kuantum evrende, olguyu görünüşler âleminde görünür kılan etkiyi yapan özne, aynı zamanda bu olguları tasvir edecek önermelerin de failidir. Klasik mantıksal ilkelerin içkin olmadığı¹³⁵ ve belirsizliğin bir ilke olarak baştan konulduğu biçimsel kuantum formalizmi,¹³⁶ öznenin gözlem ve dolayısıyla ölçme etkinliğini varlığını dikkate alarak biçim kazanmıştır.

Klasik mekanikte makro evrene ait nesnelere fiziksel halini ifade etmek için ortaya konulan önermeler, ampirik ve teorik olmak üzere iki tür bilgi taşırlar. Klasik fizik açısından bu iki bilginin de belirsizlikten arınmış olduğu kabul edilir. Ampirik bilginin kesin olmasını sağladığı düşünülen temel husus da bu bilgiyi elde edebilmeyi mümkün kılan ölçmenin, üzerinde gerçekleştiği nesneye verdiği etki değerinin tespit edilebildiğinin kabulüdür. Kesin olduğu kabul edilen bu ampirik bilgi baz alınarak dinamik evrim yasalarının kullanılması ile birlikte taneciğin fiziksel hali, sonraki bir zaman için kestirilmeye çalışılır. Taneciğin fiziksel halinin kestiriminde yer alan bilgi de teorik bilgiye karşılık gelir. Fakat kuantum fiziğinin standart görüşü haline gelen Kopenhag Yorumu, mikro evrendeki bir taneciğin fiziksel halinin, sıkı determinist bir mekanik kuramında taneciğin halini ifade eden ‘belirsizlikten arınmış, kesin olarak bilinebilir olduğu varsayılan önermeler’ gibi belirsizlikten arınamayacağını, dolayısıyla da kesinlik düzeyinde bilinmeyeceğine işaret eder.¹³⁷

Klasik determinist anlayış, makro evrendeki nesnelere dair ampirik ve teorik bilgiyi dile getiren önermelerin iç yapılarının aynı olduğu kabul eder. Oysa makro evren için geçerli olan bu durum, Kopenhag Yorumuna göre, mikro evrendeki bilgiyi dile getirecek önermeler açısından geçerli değildir. Zira mikro evrenden elde edilen bilgi, içyapıları farklı olan önermelerle anlatılmak zorundadır. Bu önermelerin karakteri, Kopenhag Okulunun ‘ampirik bilginin elde edilmesini sağlayan ölçme süreci’ ile ‘teorik bilginin edinildiği kestirim süreci’ne dair görüşleri bağlamında şekillenmiştir. Burada mikro evrendeki bir nesnenin hali hakkında ampirik bilgi sağlayan önermeler, ölçümden kaynaklı problemler dolayısıyla açık önerme¹³⁸ statüsüne dönüşürken,

¹³³ Gudder, “Fuzzy Probability Theory”, 235.

¹³⁴ Beltrametti-Bugajski, “The Bell Phenomenon in a Probabilistic Approach”, 205-206.

¹³⁵ Işıkli, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 270.

¹³⁶ Dereli, *Kuantum Dünyası*, 47, 48.

¹³⁷ Koç, *Doğanın Kuantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu*, 88.

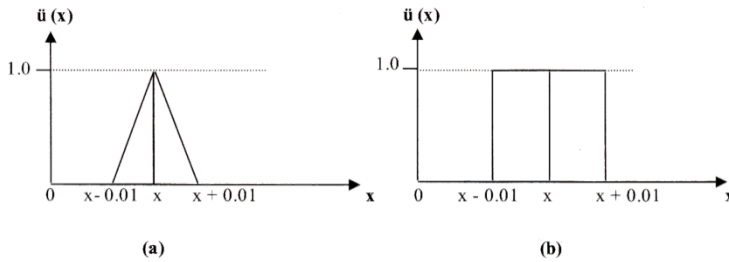
¹³⁸ “Bir ya da daha fazla “ad” yerine, “ad değişkeni” geçen önerme.”; bk. Koç, *Doğanın Kuantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu*, 57, 1 nolu dipnot.

kestirimi sağlayan teorik önermeler de olasılık karakteri taşıyan açık önermelere denk gelir. Ölçmeler ile ilgili açık önermeler, mikro evrensel nesnelere belirsizlikten arınmamış bilgisini dile getirirken, olasılıklar ile ilgili açık önermeler ise belirsizlikten arınmamış bir bilgi olan ampirik bilgiden hareket edilerek gerçekleştirilen kestirim sonucu elde edilen teorik bilgiye karşılık gelir.¹³⁹ Kavramlar bağlamında belirsizliğin iliştiği önermeleri değerlendirmeye alan teknikler ise bulanık mantık sisteminde mevcuttur.

Bu çerçevede mikro evrene dair bir taneciğin gösterimi Σ olmak üzere, Σ 'ye dair yapılacak ölçümlerden edinilecek ampirik bilgiyi veren bir önermeyi şu biçimde ifade etmek mümkündür: “ Σ 'nin herhangi bir ölçümü m, N niceliğini k hassaslığı ve s sonucu ile ölçer.”¹⁴⁰ Bu önermede ifade edilen “k” hassaslığı, sonucun kaderini değiştirebilen bir etkiye sahiptir. “Hassaslık” ölçme sürecinde ölçen ile ölçülen arasında geçen etkileşimin değerine ışık tutar. Klasik bir ölçme işlemi ölçme aygıtının ölçen üzerindeki etkisi göz ardı edilebilecek olması bu etkinin değerinin bilinebileceğinin kabul edilmesinden ileri gelir. Fakat ölçüm aygıtının ölçtüğü nesne üzerindeki etkisini sınırlayabilmek, kuantum fiziği açısından mümkün değildir. Kopenhag Yorumu, mikro evrende gerçekleşecek bir ölçüm etkinliğinde ölçen ile ölçülen arasındaki etkileşim değerinin ne ampirik ne de teorik olarak bilmenin mümkün olduğuna işaret eder.¹⁴¹

Burada kuantum fiziğinin mikro nesneye dair ortaya koyduğu önermelerde geçen kavramların mahiyeti bulanık mantığın temelini oluşturan bulanık kümelerle gönderme yapar. Zira hassaslık, bulanık bir kümeyi oluşturan bir kapsama sahiptir. Duyarlılığı bulanık olarak tanımlamak daha yararlı sonuçlar doğuracaktır.¹⁴² Bu bakımdan kuantum önermede hassaslığı nitelendiren “k”, bulanıklaştırılabilme potansiyeline sahip olarak değerlendirilebilir. Sözelimi aygıt hassasiyetinin ± 1 olarak varsayılması, ölçülen N niceliğinin, $N+0.01$ ve $N-0.01$ değerleri arasında değişebileceğini gösterir. Bu açıdan bulanık mantığın üyelik fonksiyonu anlayışı bu aralıkta hassasiyet derecesinin minimize edilebilmesini mümkün kılabilen bir hassaslık derecelendirmesini ortaya koyabilir. Duyarlılığı ölçülen bir x büyüklüğe bağlı olarak üyelik fonksiyonunun üyelik derecelerini klasik ve bulanık kümelerde gösterimini aşağıdaki grafiklerle göstermek mümkündür.¹⁴³

Şekil 4. Duyarlılık (a) Bulanık (b) Klasik



Kaynak: Şen, Bulanık Mantık İlkeleri ve Modelleme, 46.

Klasik küme yaklaşımı ile bulanık küme yaklaşımı bağlamında değerlendirilen duyarlılık durumunu gösteren bu iki grafik, klasik bir gösterimde duyarlılığın var ya da yokluğunu gösterir ve üyelik derecesine de 0 ya da 1 atar. Fakat bulanık mantık bakımından duyarlılığın varlığı ve

¹³⁹ Koç, *Doğanın Kuantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu*, 89.

¹⁴⁰ Koç, *Doğanın Kuantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu*, 92.

¹⁴¹ Koç, *Doğanın Kuantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu*, 93.

¹⁴² Şen, *Bulanık Mantık İlkeleri ve Modelleme*, 46.

¹⁴³ Şen, *Bulanık Mantık İlkeleri ve Modelleme*, 46.

yokluğu sahip olduğu duyarlılık üyelik derecesine bağlı olarak değerlendirilerek gerçeğe daha fazla yaklaşabilmemizi mümkün kılar.

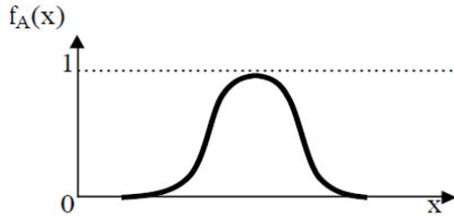
4.3. Bulanık Kümeyi Oluşturan Bir Kuantum Durum: Dalga-Parçacık

Klasik fizik, ışık olgusunu ya dalga ya da tanecik olarak ele almış, ikisini “birlikte” değerlendirmeyi mümkün kılan bir yapıya sahip olmamıştır. Zira klasik düşünce açısından bir şey ya A ya da B olmak zorundadır, aynı anda ikisi birden olamaz. Fakat kuantum fiziği, çift yarık deneyiyle, ışığın “hem dalga hem de tanecik” karakteri ile bir mikro nesneyi tasvir eden dalga fonksiyonunda içerebileceğinin mümkün olduğunu göstermiştir.

Klasik kümelerin oluşturulma mantığı açısından kuantum evrende deneyime konu olan foton veya bir elektron tüm zamanlarda ya tanecik özelliğini taşıyan kümeye ya da dalga özelliği taşıyan nesnelere özelliğini gösteren kümeye dâhil olur. Örneğin parçacık özelliğine karşılık gelen kümeyi T, dalga karakterini sergileyen nesnelere klasik kümesini de D ile gösterdiğimizde foton, parçacık olarak kabul edildiğinde, T kümesinde bulunma derecesi 1 D kümesindeki üyelik derecesi ise 0 olacaktır. Dalga karakteri olarak ele alındığında ise D kümesinde bulunma derecesi 1, T de bulunma derecesi ise 0 olur. Klasik mantık açısından her iki durumu birden karşılayabilecek küme yoktur. Fakat ‘bir özelliğe sahip olup olmadığı’ kesin olarak belirleyemeyen olgu veya durumları tarif edecek kesin bir tanımla sağlayamayan kavramları değerlendirmeye alan bulanık kümeler¹⁴⁴ dikkate alındığında, kuantum teorisinin dikkat çektiği dalga-parçacık durumunu tasvir etmek olanaklı hale gelir.

Elektron kaynaktan ilk çıkma anında T kümesine ait olurken, D dalga kümesine aidiyetini ise, iki yarığın aynı anda açık olması durumuna bağlı olarak ilan eder. Ölçüm etkinliği ile beraber elektron, tekrar T kümesine olan aidiyetine kavuşur. Böylelikle de elektron önce tanecik, sonra dalga, nihayetinde de tanecik olarak hem T hem de D kümesine dâhil olur. Elektron kaynaktan tanecik olarak çıktığı anda, ışık olgusunu tanımlayan kümedeki üyelik derecesi 1 olacakken, dalga olgusu kümesindeki derecesi ise henüz sıfır olacaktır. Çift yarık deneyinde iki yarığın birlikte açık olma durumunda taneciğin plakada bıraktığı görüntüyü deneyimleme sürecine bağlı olarak kaynaktan çıkan parçacık karakterinin üyelik derecesi ise yol boyunca 0 ile 1 arasında olmak üzere hem tanecik hem de dalga kümesinden değer alacak biçimde olacaktır. İki yarığın açık olma durumuna bağlı olarak elektronun yol boyunca büründüğü karakter, dalga ve parçacık kümesi dikkate alınarak oluşturulacak üyelik fonksiyonunun alacağı üyelik dereceleri üzerinden aşağıdaki grafikte gösterilebilir.

Şekil 5. Çan Eğrisi Biçimli Üyelik Fonksiyonu



Kaynak: Yüksel, Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı, 34.

Bir süperpozisyon durumu içeren dalga fonksiyonunun¹⁴⁵ indirgenmesini mümkün kılan ölçme işlemi, bulanık bir kümenin üzerinde işlem yapılabilmenin kriterine de denk düşer. Zira bulanık

¹⁴⁴ Yager-Filev, *Essentials of Fuzzy Modeling and Control*, 1.

¹⁴⁵ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 39.

bir küme üzerinde işlem yapılabilmesi için üyelik derecesi 1 olarak kabul edilen en az bir elemanın varlığına ihtiyaç duyulur.¹⁴⁶ Kaynaktan tanecik olarak çıkan elektronun iki yarığın açıklık durumuna göre sergilediği dinamik özelliğin nihai karakteri, ölçüm anında belirir. Ölçüm anı sağduyumuzla örtüşecek biçim de “ya dalga ya da parçacık” karakterini deneyimlememizi sağlar. Bunlardan hangisi olursa olsun, indirgeme, ilgili küme üyelik derecesi açısından derecesi 1 olan bir niteliği mümkün kılar. Bu da bulanık bir küme üzerinde işlem yapılabilmenin asgari şartını bize verir.

Bir elektronun sahip olduğu dalga-parçacık karakteri için başvurduğumuz bulanık kümelere, bir atomun çekirdeğinde meydana gelen dinamik süreçlerin tasviri için de başvurma gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Zira;

Elektronlar arasındaki kimlik değiş tokuşu basit bir konum değişimi anlamına değil, A elektronunun B elektronuyla, diyelim yüzde 60 A ve yüzde 40 B (ya da tersi) oranında bir “karışım” oluşturmak üzere karşılıklı iç içe geçtiği karmaşık bir süreç anlamına gelir. Daha sonra onlar, bir yanda A ve diğer yanda B olmak üzere kimliklerini tümüyle değiştirebilirler. O zaman akış, elektronların kimliklerinin belirsiz bir biçimde sürüp giden ritmik bir karşılıklı değiş tokuşuyla birlikte, sürekli bir salınım içinde tersine döner. Eski katı, Özdeşlik Yasası, tüm varlığın temelinde yatan ve bilimsel ifadesine Pauli dışlama ilkesinde kavuşan bu tür gelgitli bir değişken kimlik karşısında bütünüyle kaybolup gider.¹⁴⁷

Sürekli bir değiş tokuşun belirsiz bir biçim üzerinde gerçekleşmesi, tanımı itibari ile sınırları belirsiz bir kavramın varlığına işaret eder. “Taneciklerin etkileşimi” artık özdeş varlıklarının dolayımında birbirinden ayrıştırılabilecek bir süreç değildir. Parçacıkların etkileşimi ile ortaya çıkan yeni durumu, parçacıkların karışım kümesine karşılık getirdiğimizde, parçacıkların ilgili karışımda yapılarından ne kadarını sürece dâhil ettiğini, bulanık mantığın üyelik derecesi kabulü ile ifade etmek mümkün hale gelecektir. Zira bu karışım, ifade edildiği gibi basit bir konum değişiminin sonucu ile değil, parçacıkların birbiri içinde belli oranlarda eridiği ve yeni bir taneciğin ortaya çıktığı bir sürece bağlı olarak oluşur. Örneğin ortaya çıkan yeni tanecik, A elektronundan 0, 6 birim dereceyi, B elektronundan da 0, 4 birim dereceyi bünyesine dâhil eder. Bu arada A elektronunun geriye kalan 0, 4 lük derecesi ise başka bir oranla başka bir elektronun yapısına dâhil olabilir. A elektronu, fiziksel özellikleri aynı, fakat dinamikleri farklı olan başka elektronlar tarafından farklı oranlarla bütünleşmiştir. Dolayısıyla A elektronu sözgelimi B ile etkileşiminden ortaya çıkan C elektronunun yapısında olabileceği gibi, başka bir D elektronunun belli bir yapısıyla etkileşiminde ortaya çıkan bir E elektronunun bünyesine de katılabilir.

4.4. Kesinsizlik İlkesini Gösteren Deney Sürecinin Tasviri

Mikro evrendeki bir varlığa dair yapılmış bir ölçümün bilgisini aktaran açık önermelerin temel karakteristiği, ölçüme konu edinmiş varlık hakkında kesin bir bilgi verecek iddialardan yoksun oluşlarıdır. Bu yoksunluğu dile getiren de Kesinsizlik İlkesidir. Bu ilke, ölçme sonucunda gözlemcinin edinebileceği ampirik bilginin kesinlik bakımından erişebileceği bir üst-sınırın varlığına gönderimde bulunur. Bilginin kesinliğini bu üst sınır çizgisinin üzerine çıkartacak hiçbir etkinlik yoktur. Kesinlik arayışı, belli bir sınır çizgisinin varlığı nedeniyle kesinsizliğin varlığına çarpmaktadır. Bu sınır çizgisi olguya dair yapılan ölçümün bize sağlayabileceği maksimum

¹⁴⁶ En az bir elemanın üyelik derecesi 1 olan bulanık bir kümeye, “normal bir bulanık küme” denir. Herhangi bir elemanın üyelik derecesi 1 olmayan bulanık bir kümeye de “normal-altı (subnormal) bir bulanık küme” denir; bk. Şen, *Bulanık Mantık İlkeleri ve Modellere*, 42, 43.

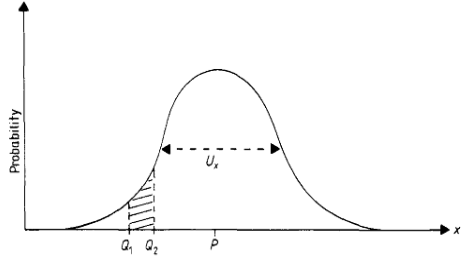
¹⁴⁷ Woods-Grant, *Aklın İsyanı*, 120.

kesinliğin belirtisidir. Nihai kesinliğin elde edileceği kabulü çöker, kesinsizlik belirir. Artık sonucun “kesin” olduğu değil “daha çok kesin” olduğu telaffuz edilmektedir.

Kuantum fiziğinde “daha kesin” bir konum veya hız ölçümü, deneyde kullanılacak ışığın sahip olduğu dalga boyuna bağlıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere daha kısa boylu bir dalga, konumun “daha kesin” bir değerini sağlayabilirken, daha uzun bir dalga boyu da “daha kesin” bir momentum değerini sağlar. Fakat hem konum hem de momentuma dair aynı anda kesin bir değer elde edilme girişimi, kullanılan fotonun dalga boyu ile sahip olduğu momentum arasındaki ilişkiye bağlı olarak başarıya erişemez. Zira “kısa” boylu dalga “büyük” momentum, “uzun” dalga boyu da “küçük” momentum anlamına gelir. Büyük momentumlu foton taneciğinin hızını, kısa momentumlu foton da onun konumunu etkiler.¹⁴⁸

Kuantum-evrendeki bir parçacığın belirlenmiş bir noktaya göre konumunu ifade etmek için Euan Squires tarafından oluşturulan aşağıdaki grafik,¹⁴⁹ bulanık bir kümenin üyelik fonksiyonları cinsinden gösterimini ifade eden yukarıdaki Şekil 5’te ifade edilen gauss eğrisi ile olan benzerliği dikkat çeker.

Şekil 6. Bir Parçacığın P noktasına Yakın Olma Olasılığı



Kaynak: Squires, *The Mystery of the Quantum World*, 20.

Squires, bu grafikte kuantum-evrendeki bir parçacığın belirlenmiş bir noktanın “yakınında” olma olasılığını, U_x ile belirtilen bölgedeki dağılımı üzerinden göstermeye çalışmıştır. Aralık içinde parçacığın bulunma ihtimalinin arttığı bölgeyi gösteren olasılık dağılım grafiği, çizeceği tepe noktası bakımından konum ve momentumunun aynı anda tam bir kestirimle tespit edilemeyeceğini görmemize yardım eder. U_x dağılım genişliği, parçacığın konumu hakkında bilgiyi içerir:

[Bu grafik] P noktasına yakın olan bir parçacık için tipik bir olasılık grafiğidir. Parçacığın herhangi bir noktanın yakınında bulma olasılığı, o noktadaki eğrinin yüksekliği ile orantılıdır. Eğrinin altındaki toplam alan bir olacak şekilde alanı birimler halinde ölçersek, parçacığın $Q1$ ile $Q2$ aralığında olma olasılığı taralı alana eşittir. Bu formun basit bir tepe noktası için konumdaki belirsizlik, burada U_x ile gösterilen tepenin genişliğidir.¹⁵⁰

U_x genişliğinin azalması, grafiğin tepe noktasının daralmasına, artması da tepe noktasında bir genişlemeye sebep olur. Tepe noktasının daralma derecesine bağlı olarak da parçacığın konumuna dair bilgi değişecektir. En dar tepe noktası, iyi bir konum tasviri verebilirken, hızın değerini daha da belirsizleştirir. En geniş tepe noktası ise hıza dair daha keskin bir değeri sağlarken konumun da daha fazla belirsizleşmesine sebep olacaktır:

¹⁴⁸ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 93.

¹⁴⁹ Euan Squires, *The Mystery of the Quantum World* (Bristol: Adam Hilger, 1986), 20.

¹⁵⁰ Squires, *The Mystery of the Quantum World*, 20.

Yeterince dar tepe noktaları ile çalışarak, parçacıkların kesin konumlara sahip olduğu klasik yaklaşımı her zaman kullanabileceğimiz düşünülebilir. Ancak bunu yaparsak başka bir şeyi kaybederiz. Zirvenin genişliği aynı zamanda parçacığın hızındaki belirsizlikle, daha açık olarak O ve P noktaları arasındaki çizgi yönündeki hız ile de ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır, fakat burada ilişki tam tersidir: zirve ne kadar dar olursa, belirsizlik o kadar büyük olur.¹⁵¹

Görüldüğü üzere Squires'in parçacığın konumuna dair gösterdiği grafiğin bu fiziksel yorumu, klasik fizik yaklaşımıyla yapılamaz. Fizikteki bu yeni duruma, bulanık mantığın sözel değişkenlere attığı rol göz önünde bulundurularak yaklaşmak olanaklı gözükmemektedir. Zira gerçekliği yakın bir konum ve hız tespiti için “daha çok”, “daha geniş”, “daha dar” gibi bulanık mantığın ‘döbilimsel değişkenlerine’ başvurulduğu görölmektedir.¹⁵²

Işıklı, kuantum fiziğinin ortaya koyduğu bu yeni bilgi üzerinden, serbest bir parçacığa dair konum ve momentum değerinin kesin tespiti için yapılan çalışma sonuçlarının, bulanık mantığın diline konu edilen “olabildiğince”, “daha”, “en düşük”, “en büyük” gibi ifadeleri içerdiğine dikkat çeker. Fiziksel bir sistemde bu ifadelerin kullanımı belirlenimcilik bakımından bir değişime işaret eder. Zira belirlenimci anlayış bakımından ölçümün sonucunu kesinlik düzeyinde elde edebilmede engel herhangi bir şey yoktur. Işıklı'nın bu bakış açısına göre klasik mekaniğin olgularını anlamlandıran klasik mantık iken, doğanın olgularının dereceli yapısını görmemize yardım ederek bunu anlamlandıran bulanık mantık da kuantum mekaniğinin dikkat çektiği olgulara karşılık getirilebilir.¹⁵³ Aynı bağlamda Seising de “kuantum mekaniğinin nesnelere dönüştürmek için bulanık kümeleri ve dil değişkenlerini kullanabiliriz” der.¹⁵⁴ Bu sözel değişkenler, olasılık teorisinin bulanık modelini de mümkün kılarak yukarıda bir parçacığın nerede bulunacağına dair oluşturulan olasılık dağılım grafiğindeki görüntüyü yaratan kuantum durumunun yorumlanmasını anlamlandırır. Zira bu anlamlandırmayı, bulanık mantıkta sözel eşikler bağlamında uygulanan “daraltma” ve “genişletme” işlemlerinin yapısı sağlayabilmektedir. Bulanık bir kümenin eşikler yardımıyla ‘belirginleştirilmesi’ ya da ‘puslulaştırılması’, “daraltma” (*concentration*), “genişletme” (*dilation*) ve “yoğunlaştırma” (*intensification*) denilen işlemlerle gerçekleştirilmektedir.¹⁵⁵ Burada kuantum evrendeki bir parçacığın konumuna dair bilgi için ortaya konulan yukarıdaki grafiğin niteliğini, bulanık mantıkta sözel eşikler dolayımında yapılan bu “daraltma” ve “genişletme” işlemlerinin uygulanışı ile değiştirmek mümkündür. Genişletme işlemi olasılık dağılım grafiğinin tepesini genişletecekken, daraltma işlemi ise tepeyi

¹⁵¹ Squires, *The Mystery of the Quantum World*, 20.

¹⁵² Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 95, 258 nolu dipnot.

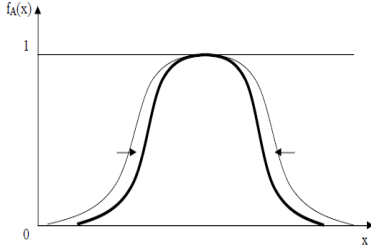
¹⁵³ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 93, 252 nolu dipnot.

¹⁵⁴ Seising, “Can Fuzzy Sets Be Useful in the (Re)Interpretation of Uncertainty in Quantum Mechanics?”, 418.

¹⁵⁵ Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 42. Yüksel, bulanık bir kümenin “belirginleştirilmesi” ya da “puslulaştırılması” (bulanıklaştırılması) için “daraltma” ve “genişletme” işlemlerine vurgu yapar. Yüksel'in bu vurgusu, durulaştırma işlemi “daraltma” ile bulanıklaştırma işlemi de “genişletme” olarak adlandırdığı anlamına gelmemekte, daraltma ve genişletme işlemlerinin bulanık bir kümeyi “belirginleştirmesini” ya da “bulanıklaştırmasını” sağlayabildiğine yönelik bir anlam içermektedir. Zira durulaştırma işlemi, bulanık işlemler sonucu oluşan bulanık kümenin kesin bir değere dönüştürülmesine karşılık gelirken (Paksoy vd. *Bulanık Küme Teorisi*, 65), bulanıklaştırma işlemi de net bir miktarın bulanıklaştırılması işlemine karşılık gelir (Ross, *Fuzzy Logic With Engineering Application*, 90). Daraltma ve genişletme işlemleri ise sırasıyla bir bulanık kümenin üyelik derecelerinin tümünü düşüren ve arttıran işlemlere karşılık gelmektedir. Daraltma işlemiyle, üyelik derecelerinin tümünün karesi alınarak üyelik dereceleri azaltılırken, genişletme işlemiyle de üyelik derecelerinin tümünün karekökü alınarak üyelik dereceleri artırılmış olur (Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 43-44). Bulanık mantık sisteminde işlevsel olarak birbirinden ayrılmaları dolayısıyla Yüksel de daraltma ve genişletme işlemlerini, “ağırlık merkezi yöntemi”, “ağırlıklı ortalama yöntemi” gibi birden fazla yöntemi bulunan durulaştırma işleminden ve de bulanıklaştırma işleminden haklı olarak ayırmıştır.

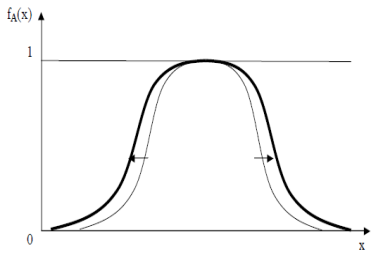
daraltacaktır. Bulanık mantıkta bir üyelik fonksiyonunun genişletilmesi ve daraltılması işlemlerini aşağıdaki grafikler ile göstermek mümkündür:¹⁵⁶

Şekil 7. Üyelik Fonksiyonunun Daraltılması



Kaynak: Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 43

Şekil 8. Üyelik Fonksiyonunun Genişletilmesi



Kaynak: Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 44.

Konuma dair grafiği daraltma veya genişletme işlemine tabi tutmak mümkündür. Konum grafiğine dair böyle bir uygulamada hıza dair grafiğin niteliğini de değiştireceğimize dikkat etmek gerekir. Konum grafiğinin daraltılma işlemi, hız grafiğinin bulanıklaştırılmasına sebep olacakken tersine konum grafiğinin genişletilmesi de hıza dair grafiğin belirginleştirilmesini mümkün kılacaktır.

Sözel eşikler bağlamında uygulanan daraltma ve genişletme işlemleri yanında, bir de bulanık sayılar ile yapılan işlemler neticesinde ortaya çıkan bulanık kümeden bir çıkarım yapmayı mümkün kılan durulaştırma işlemi de mevcuttur. Durulaştırma işlemi kuantum fiziğinde gözlemciye atfedilen rolü tasvir etmemizi mümkün kılan bir işleve sahiptir. Zira durulaştırma işlemi temelde hassas konular üzerine çalışan “karar vericiler”in yaklaşık değerlerle işlem yapmaktan kaçınmasını sağlayan bir tekniktir. Karar vericiler bu doğrultuda bulanık işlemler sonucu oluşan bulanık kümeden bir çıkarım yapmayı gerekli görürler. Bu çıkarım işlemi, elde edilen bulanık kümenin kesin bir değere dönüştürülmesine karşılık gelir. Bu işleme durulaştırma (*defuzzification*) denir.¹⁵⁷ Kısacası, durulaştırma işlemi “tek bir skaler değere ihtiyaç duyulduğunda, bulanık üyelik fonksiyonunun, işlevi en iyi özetleyen tek bir skaler niceliğe indirildiği matematiksel sürece” karşılık gelir.¹⁵⁸ Bulanık mantığın bu durulaştırma tekniği kuantum fiziğinde ölçme etkinliği ile birlikte bütün olasılıkları birlikte taşıyan süperpoze durumları içeren dalga fonksiyonunun indirgeme eylemine de mantıksal bir zemin sunar. Zira bulanık mantıksal uslamlamadaki *defuzzification* işlemi, olasılık genliğinde tasvir edilen

¹⁵⁶ Bu grafiklerin gösterimi için bk. Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 43-44.

¹⁵⁷ Turan Paksoy vd. *Bulanık Küme Teorisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 65.

¹⁵⁸ Binoy Pichalakkattu SJ, *Bridging Mathematics, Philosophy and Theology: Fuzzy Logical Thinking for Science-Religion Dialogue* (India: Christian World Imprints, 2017), 65.

süperpoze durumların gözlemci etkisiyle süperimpoze yani klasik durumlara dönüştürüldüğü sürece de gönderimde bulunur.

Sonuç

Klasik mantık ve modern fizik “kesinlik” unsuru bağlamında birbirlerine eşlik etmiştir. Gelişimleri aynı yüzyıla denk gelen kuantum fiziği ile bulanık mantık da “belirsizliğe” vurgu yapmıştır. Kuantum fiziği, belirsizliğin kaçınılmaz bir durum olduğuna işaret ederken, bulanık mantık da belirsizliği değerlendirilmesi gereken bir unsur olarak yapısına dâhil etmiştir. Dolayısıyla belirsizlik, temelde bu iki alanı birlikte değerlendirebilme imkânı sağlamıştır.

Kuantum fiziği ile birlikte atom-altı evrende ortaya konulan, makro evrenin karakteristiği olarak kabul edilmiş mekanikçi-determinist yaklaşım biçimine uymayan yeni olguların keşfi, klasik fiziğin bazı temel kavramlarında bir dönüşümü zorunlu kılmıştır. Klasik fiziğin kavramlarında köklü değişikliğin yapılması gerekliliği bu kavramlar bağlamında gerçekleştirdiğimiz düşünce yapısında da bir değişimin yapılması gerekliliği gündeme getirmiştir. Klasik düşünce biçimine uymayan mikro evrende keşfedilen olgulara dair bir anlamlandırma yapılabilmesi için yeni bir düşünce tarzına ihtiyaç duyulmaktadır. Zira klasik fiziğin kabulleri, kavramları ve düşünme biçimini şekillendiren klasik mantık ilkelerine bağlı bir mantık sistemi, kuantum fiziğinin mikro evrende ilgilendiği olguların sahip olduğu gerçekliği tasvir etmede yetersiz kalmaktadır. Bu gerçekliği tasvir ettiğini düşündüğümüz mantık sistemi bulanık mantıktır. Kuantum fiziğinin temel ilkeleri ile bulanık mantık bakış açısını birlikte göz önüne aldığımızda bu anlamlandırmanın yapılabilir olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira; (1) Kuantum fiziğinin mikro evrendeki nesnelere davranış biçiminde işaret ettiği belirsizlik durumunu, bulanık mantığın temel ilgisini oluşturan “müphem” durumlara örneklik teşkil etmektedir. (2) Kuantum evrendeki nesnelere sergilediği davranış biçimlerini tasvir etmek için ortaya konulan yeni bilimsel kavramlar, bulanık mantığın temelini oluşturan bulanık kümelerin oluşma koşullarını gündeme taşıyacak karakterdedir. (3) Mikro evrendeki nesnelere karakteristiğine dair öne sürülen açık önermeler, kavramların belirsizliği dolayısıyla önermelerin de belirsizlik taşıyacağı kabulü ile etkinlikte bulunan bulanık mantığın ilgisine aldığı önermeleri karşılayacak biçimdedir. (4) Kuantum fiziğinde bir ilke olarak konumlandırılan kesinsizlik ilkesini gündeme getiren deney sürecinde karşılaşılan yeni durum, bulanık mantığın sözel değişkenler kabulü üzerinden betimlenebilir bir yapıya sahiptir.

Kesinlik unsuru bağlamında birbirine eşlik eden klasik mantık ve modern fiziğe modern felsefe de katılmıştır. Zira modern felsefe genel olarak klasik mantık ilkelerinin içkin olduğu bir düşünce biçimi ile sistemleşirken bu ilkelere eşlik eden modern fiziğin öne sürdüğü bilimsel bir arka plandan da beslenmeye çalışmıştır. Fakat artık günümüzde belirsizlik unsurunu dikkate alarak felsefi etkinliği gerçekleştirme giderek ağırlık kazanmıştır. Modern felsefeye kendi içinden yapılan felsefi eleştiriler, mantıkçı pozitivistlerin ideal bir dil sağlamaya dönük girişimlerine karşı ortaya çıkan yeni dil felsefesi ve bu çerçevede dil oyunlarının merkeze alındığı yeni felsefi perspektif ile modern felsefeye yönelik yapı sökücü ve postmodernist gibi daha radikal karşı çıkışlar, belirsizlik niteliğini daha da ön plana çıkarmıştır. Bu açıdan da bilim alanında kuantum fiziği ile kesinsizliği bir ilke olarak içeren ve mantık alanında da bulanık mantıkla işlenen belirsizlik, felsefe alanına da taşınmış gözükmektedir. Fakat belirsizliği odağa alacak felsefi bir etkinlik belirsizliğe mantıksal bir çerçeve çizen bir mantığa da dayanmalıdır. Aksi takdirde yapılan etkinliğin, felsefi bir etkinlik olup olmadığı tartışmaya açık olacaktır. Çünkü felsefi düşünüşü karakterize eden şey temelde ilgili düşünüşün kendi içinde tutarlı olmasını sağlayan bir mantığa dayalı oluşudur. Belirsizlik zemininde yürütülecek düşünüş biçimi, bu zeminde etkinliğini gösteren bilim ve mantıktan beslenebilir. Nasıl ki klasik mantık ve modern fiziğe

modern felsefe eşlik etmişse, kuantum fiziği ile bulanık mantığın birbirine eşlik etmesine de yeni felsefi etkinlikler de eşlik edebilir. Felsefi etkinliğin bu duruma eşlik etmesinin meşru olabilmesi için de öncelikle kuantum fiziğinin bulanık mantıkla tasvirinin yapılabileceği ortaya konulmalıdır. Bu çalışmada bu soruşturma yapılmaya çalışılmış ve nihayetinde de kuantum fiziğinin bulanık mantık perspektifinden tasvir edilebileceği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Arslan, İshak. *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Arslan, Metin. "Karmaşıklığın Bilimi, Postmodern Söylem ve Yükselen Paradigmaların Metafizik Arkapları: Kaos, Gödel Sonrası Matematik, Fuzzy Mantık, Sanal Gerçeklik ve Gaia Hipotezi-Ortak Lisan ve Kategorik Değişimi Araştırmak". *Journal of Istanbul Kültür University* 4/2 (2006), 201-208.
- Barbour, Ian G. "Commentary on Theological Resources From the Physical Sciences". *Zygon: Journal of Religion & Science* 40/2 (2005), 503-506.
- Baturone, Illuminada vd. *Microelectronic Design of Fuzzy Logic-Based Systems*. Boca Raton: FL: CRC Press, 2000.
- Beltrametti, Enrico G.-Bugajski, Sławomir. "The Bell Phenomenon in a Probabilistic Approach". *Non-locality and Modality*. ed. Tomasz Placek-Jeremy Butterfield. 205-220. Dordrecht: NATO Science Series, 2002.
- Burgos, M. E. "The Measurement Problem in Quantum Mechanics Revisited". *Selected Topics in Applications of Quantum Mechanics*. ed. Mohammad Reza Pahlavani. 137-174. Croatia: InTech, 2015.
- Burks, Arthur W. *Chance, Cause, Reason: An Inquiry Into the Nature of Scientific Evidence*. (Chicago: University of Chicago Press, 1977).
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Dereli, Tekin. *Kuantum Dünyası*. ed. İlhami Buğdaycı. Ankara: ABRA Dergisi Eki, 1994.
- Dubois, Didier-Prade, Henri. "Part I Fuzzy Sets: History and Basic Notions". *Fundamentals of Fuzzy Sets*. ed. Didier Dubois-Henri Prade. 21-124. New York: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Einstein, Albert-Infield, Leopold. *Fiziğin Evrimi: İlk Kavramlardan İlişkinliğe ve Kuantumlara*. çev. Öner Ünalın. İstanbul: Onur Yayınları, 1994.
- Filev, Dimitar P.-Yager, Ronald R. "A Generalized Defuzzification Method via Bad Distributions". *International Journal of Intelligent Systems* 6 (1991), 687-697. <https://doi.org/10.1002/int.4550060702>
- Frank, Philipp. *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm*. çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Metis Yayınları, 1985. "lilith.gotdns.org". <http://lilith.gotdns.org/~victor/writings/0029qm.pdf>
- Frič, Roman-Papčo, Martin. "Probability: From Classical to Fuzzy", *Fuzzy Sets and Systems*, 326. 106-114. (b.y. 2017),
- Gijsbers, Victor. "Philosophy of Quantum Mechanics for Everyone". Erişim 20 Eylül 2020. <https://lilith.cc/~victor/writings/0029qm.pdf>
- Gribbin, John. *Schrödinger's Kittens and The Search for Reality*. Boston, New York, London: Back Bay Books, 1995.
- Gudder, Stanley. "Fuzzy Probability Theory". *Demonstratio Mathematica* 31/1 (1998), 235-254.
- Hawking, Stephen. *The Universe in A Nutshell*. New York: Bantam Books, 2001.
- Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy*. ed. Rurth Nanda Anshen. Happer & Brothers Publishers: New York, 1958.
- Heisenberg, Werner. *Çağdaş Fizikte Doğa*. çev. Vedat Günyol-Orhan Duru. İstanbul: Çan Yayınları, 1968.
- Heisenberg, Werner. *Parça ve Bütün*. çev. Ayşe Atalay. İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990.
- Plus. "Physics in a Minute: The Double Slit Experiment". Erişim 10 Aralık 2021. <https://plus.maths.org/content/physics-minute-double-slit-experiment-0>
- İşikli, Şevki. *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Arslan, İshak. *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Koç, Yalçın. *Doğanın Kuantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları, 1983.
- Kosko, Bart. *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*. New York: Hyperion, 1993.

- Küçüköncü, Tansu. "Evrensel Küme, Boş Küme ve Yararcılık". Erişim 30 Ocak 2020. <http://80.251.40.59/science.ankara.edu.tr/ozbek/evrensellik.htm>
- Loewer, Barry. "Copenhagen versus Bohmian Interpretations of Quantum Theory". *The British Journal for the Philosophy of Science* 49/2 (1998), 317-328.
- Mcneill, Daniel-Freiberger, Paul. *Fuzzy Logic: The Discovery of A Revolutionary Computer Technology - And How It Is Changing Our World*. New York: Simon & Schuster, 1993.
- Nikravesh, Masoud. "Evolution of Fuzzy Logic: From Intelligent Systems and Computation to Human Mind". *Soft Comput* 12 (2008), 207-214.
- Paksoy, Turan-Pehlivan, Nimet Yapıcı. *Bulanık Küme Teorisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Pala, Osman. *Bulanık Mantık Ve Çok Kriterli Karar Verme Uygulaması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Pawlak, Zdzislaw-Skowron, Andrzej. "Rudiments of Rough Sets". *Information Sciences* 177 (2007): 3-27.
- Pichalakkattu SJ, Binoy. *Bridging Mathematics, Philosophy and Theology: Fuzzy Logical Thinking for Science-Religion Dialogue*. India: Christian World Imprints, 2017.
- Planck, Max. *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*. çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996.
- Polkinghorne, John C. *Exploring Reality: The Intertwining of Science and Religion*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Rauscher, Elizabeth A. "Non-Locality as a Fundamental Principle of Reality: Bell's Theorem and Space-Like Interconnectedness". *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 13/2 (2017), 204-216.
- Ross, Timothy J. *Fuzzy Logic With Engineering Application*. New York: McGraw-Hill, 1995.
- Russell, Bertrand. "Belirsizlik". çev. Yücel Yüksel. *Felsefe Arkivi* 31 (2007), 154-162.
- Saçlıoğlu, Cihan. "Kuantum Mekaniğinin Felsefi Sorunları". *Bilim ve Teknik* 405 (1994), 14-22.
- Schiller, Christoph. "Motion Mountain: The Adventure of Physics -Vol. IV- The Quantum of Change". Erişim 03 Eylül 2021. <https://www.motionmountain.net/motionmountain-volume4.pdf>
- Seising, Rudolf. "Can Fuzzy Sets Be Useful in the (Re)Interpretation of Uncertainty in Quantum Mechanics?" *NAFIPS 2006 - 2006 Annual Meeting of the North American Fuzzy Information Processing Society*. 414-419. Montreal: IEEE, 2006. <https://doi.org/10.1109/NAFIPS.2006.365445>
- Semed, Möhbeddin. *Dünya Dâhilersiz Yaşayamaz*. çev. Babek Kurbanov-Şevki Işıklı. İstanbul: Emre Yayınları, 2005.
- Squires, Euan. *The Mystery of the Quantum World*. Bristol: Adam Hilger, 1986.
- Şen, Zekâi. *Bulanık Mantık İlkeleri ve Modelleme*. İstanbul: Su Vakfı, 2009.
- Tatlı, Hasan-Şen, Zekâi. "Günlük En Büyük Sıcaklıkların Bulanık Kümeler ile Kestirimi". *Turkish Journal of Engineering and Environmental Sciences*. 25 (2001), 1-9.
- Ural, Şafak. "Puslu (Fuzzy) Mantık". *Mantık, Matematik ve Felsefe 1. Ulusal Sempozyumu - 26-28 Eylül 2003 Assos-Çanakkale*. ed. Şafak Ural vd. 43-58. İstanbul: T.C. İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Wolchover, Natalie. "Famous Experiment Dooms Alternative to Quantum Weirdness". Erişim 02 Ağustos 2021. <https://www.quantamagazine.org/famous-experiment-dooms-pilot-wave-alternative-to-quantum-weirdness-20181011>
- Woods, Alan-Grant, Ted. *Akılın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim*. çev. Ufuk Demirsoy ve Ömer Gemici. İstanbul: Yordam Kitap, 2018.
- Yager, Ronald R.-Filev, Dimitar P. *Essentials of Fuzzy Modeling and Control*. New York: John Wiley & Sons, Inc., 1994.
- Yüksel, Yücel. *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yüksel, Yücel. "Kesinlik ve Puslu Mantık". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 517-531.

- Zadeh, Lotfi A. "Probability Measures of Fuzzy Events". *Journal of Mathematical Analysis and Applications* 23/2 (1968), 421-427. [https://doi.org/10.1016/0022-247X\(68\)90078-4](https://doi.org/10.1016/0022-247X(68)90078-4)
- Zadeh, Lotfi A. "Knowledge Representation in Fuzzy Logic". *EEE Transactions on Knowledge and Data Engineering* 1/1 (1989), 89-100.
- Zadeh, Lotfi A. "Discussion: Probability Theory and Fuzzy Logic Are Complementary Rather Than Competitive". *Technometrics* 37/3 (1995), 271-276.
- Zadeh, Lotfi A. "From Computing with Numbers to Computing with Words-From Manipulation of Measurements to Manipulation of Perceptions". *IEEE Transactions on Circuits and Systems-I: Fundamental Theory and Applications* 45/1 (1999), 105-119. <https://doi.org/10.1109/81.739259>
- Zadeh, Lotfi A. "Gerçek Dünyanın Kesin Olmayışının Üstesinden Gelmek: Lütfü A. Zade ile Bir Röportaj". çev. Yücel Yüksel. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 12 (2007), 197-212.
- Zadeh, Lotfi A. "Puslu Mantığın Doğuşu ve Evrimi". çev. Yücel Yüksel. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 12 (2007), 173-184.
- Zadeh, Lotfi A. "Puslu Kümeler". çev. Yücel Yüksel. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 13 (2008), 137-153.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Üç Ebeveynli Bebek: Mitokondri Değişirme Yönteminin Fıkhi Açıdan İncelenmesi

Three Parents Baby: Investigation of the Mitochondria Replacement Method from the Perspective of Fiqh

Ülfet GÖRGÜLÜ

Prof. Dr. | Prof.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku

Ankara Hacı Bayram Veli University, Department of Basic Islamic
Sciences, Islamic Law

Ankara, Türkiye

ulfet.gorgulu@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1056-825X>

Fatma Zehra ÖZASLAN

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Arş. Gör. | Res. Assist.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku

Ankara Hacı Bayram Veli University, Department of Basic Islamic
Sciences, Islamic Law

Ankara, Türkiye

fatma.aydin826@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0302-0587>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 08.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 04.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Görgülü, Ülfet- Özasan, Fatma Zehra. "Üç Ebeveynli Bebek: Mitokondri Değişirme Yönteminin Fıkhi Açıdan İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 336-352. <https://doi.org/10.14395/hid.1433246>

Yazar Katkı Oranları:

| | |
|-------------------------------------|-------------------------------|
| Araştırmanın Tasarımı | Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60) |
| Veri Toplanması | Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60) |
| Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama | Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60) |
| Makalenin Yazımı | Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60) |
| Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi | Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60) |

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:

| | |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| Conceptualization | Author-1 (%40) - Author-2 (%60) |
| Data Curation | Author-1 (%40) - Author-2 (%60) |
| Investigation-Analysis-Validation | Author-1 (%40) - Author-2 (%60) |
| Writing | Author-1 (%40) - Author-2 (%60) |
| Writing - Review & Editing | Author-1 (%40) - Author-2 (%60) |

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Three Parents Baby: Investigation of the Mitochondria Replacement Method from the Perspective of Fiqh

Abstract

Genetic research and applications offer an alternative method for mitochondrial diseases caused by mitochondrial gene defects. Currently, there is no definitive treatment for mitochondrial disorders, which makes this alternative method even more critical. In cases where there is a risk of mitochondrial disease, assisted reproductive techniques are used to prevent the disease, a procedure called "mitochondrial transplantation" or "mitochondrial replacement therapy." For this application, mitochondrial diseases are transmitted maternally; mitochondria from the reproductive cells of a healthy woman are needed for this procedure. The procedure is also referred to as a "three-parent baby" due to the involvement of a second woman other than the couple. In this article, the term "mitochondrial replacement method" is preferred to express the procedure neutrally. There are two different methods of mitochondrial exchange. The first one is "*maternal spindle transfer*," and the second one is "*pronuclear transfer*." In both methods, the mitochondrial DNA of the donor woman is used to transfer material to the lower generations. In addition, the second method creates two separate embryos, one of which is destroyed.

The use of genetic material from one man and two women for the baby to be born has raised questions and controversies about the method. As a consequence of the method emerges an important issue that needs to be addressed interdisciplinary. It is important to examine genetic practices such as mitochondrial exchange from various perspectives such as law, morality, philosophy, theology, and psychology.

As far as we have been able to ascertain, there is one article in Turkish and many publications in foreign languages that examine the ethical dimension of the issue. Although there are articles in English and Arabic that deal with the issue from the jurisprudential perspective, it is seen that these studies do not evaluate the issue in all its dimensions. In our language, the absence of a study that examines the mitochondrial replacement method from the jurisprudential perspective is a critical deficiency. In this respect, it is thought that this study will fill this gap and be a pioneer in future studies. In this study, the mitochondria replacement method is examined in terms of essential criteria such as maqāsid al-sharī'ah, privacy, and the dignity of human life by using the technique and the dignity of human life using documentary review and data analysis. The technical and medical terms' meanings are briefly explained in parentheses or footnotes where they first appear.

In the study's introduction, the subject's importance and its place in the literature are mentioned. The first chapter includes mitochondrial replacement methods and basic information about these methods to provide a background on the subject. The second section briefly touches upon the current ethical debates about the method, and the third section analyzes the technique from a jurisprudential perspective. In this context, issues such as whether the method can be included in the scope of maqāsid and obligatory maşlahā, whether it involves violating the boundaries of privacy or the destruction of the embryo poses a moral problem are discussed.

The mitochondria replacement method is a version of the assisted reproductive technique commonly known as in vitro fertilization (IVF). In this respect, the condition that the reproductive cells and the uterus must belong to the married couples for IVF to be permissible also applies to this technique. In our research, we have concluded that the condition of limiting the birth of a child to married couples is ignored in the mitochondrial replacement method due to the involvement of a second woman in the process. Besides this, mitochondrial DNA transfer causes genetic transmission, albeit at a rate as low as one in a thousand. This makes the method problematic as it violates the principle of protection of the progeny, which is one of the maqāsid al-sharī'ah. In addition, it has been determined that the method involves many objectionable situations in terms of jurisprudence, such as exceeding the limits of respecting privacy, causing confusion in the provisions of many issues such as marriage and inheritance, and the destruction of the embryo in the pronuclear transfer process. On the other hand, it has been concluded that the approaches in the relevant literature comparing the method to breastfeeding and considering it permissible by including it within the scope of treatment are not accurate.

Key Words: Fiqh, Three-Parent Baby, Mitochondrial Replacement, Maqāsid, Maslahah, Mafsadah, Privacy.

Üç Ebeveynli Bebek: Mitokondri Değişirme Yönteminin Fıkhî Açıdan İncelenmesi

Öz

Genetik araştırma ve uygulamalar, mitokondriyal gen defektlerinin sebep olduğu mitokondriyal hastalıklar için alternatif bir yöntem sunmaktadır. Günümüzde mitokondriyal hastalıklarda kesin bir tedavinin bulunmaması bu alternatif yöntemi daha da önemli kılmaktadır. Mitokondriyal hastalık taşıma riski bulunan durumlarda yardımcı üreme teknikleri aracılığıyla hastalığı önlemeye yönelik bir işlem yapılmakta, ilgili işlem "mitokondri nakli" veya "mitokondri değişirme terapisi" olarak adlandırılmaktadır. Mitokondriyal hastalıklar maternal yolla aktarıldığı için bu uygulamada sağlıklı bir kadının üreme hücrelerinden alınan mitokondrilere ihtiyaç duyulmaktadır. Eşler

dışında ikinci bir kadının işleme müdahil olması nedeniyle uygulama “üç ebeveynli bebek” olarak da nitelendirilmektedir. İşlemin nötr bir şekilde ifade edilebilmesi için bu makalede “mitokondri değiştirme yöntemi” kullanımı tercih edilmiştir. Mitokondriyal değişimde iki farklı yöntem ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi “maternal iplikçik transferi (*maternal spindle transfer*)” diğeri ise “pronükleer transfer (*pronuclear transfer*)” yöntemidir. Her iki yöntemde de donör kadının mitokondriyal DNA’sı ile alt nesillere materyal aktarım gerçekleşmektedir. Ayrıca ikinci yöntemde iki ayrı embriyo oluşturulmakta ve bunlardan birisinin imha edilmesi söz konusu olmaktadır.

Dünyaya gelecek bebek için iki kadının ve bir erkeğin genetik materyallerinin kullanılması yöntem ile ilgili soru işaretlerine ve tartışmalara sebep olmuştur. Dolayısıyla yöntemin disiplinler arası ele alınması, önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mitokondriyal değişim gibi genetik uygulamaların hukuk, ahlak, felsefe, teoloji, psikoloji gibi çeşitli açılardan incelenmesi önem arz etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konunun etik boyutunu inceleyen Türkçede bir makale, yabancı dillerde ise pek çok yayın bulunmaktadır. Konuyu fıkhi açıdan ele alan İngilizce ve Arapça makaleler bulunmakla birlikte bu çalışmalarda meselenin bütün boyutlarıyla değerlendirilmediği görülmektedir. Dilimizde ise mitokondri değiştirme yöntemini fıkhi açıdan inceleyen bir çalışmanın bulunmaması önemli bir eksikliklerdir. Bu itibarla bu çalışmanın söz konusu boşluğu dolduracağı ve bundan sonraki çalışmalara öncülük edeceği düşünülmektedir. Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon inceleme ve veri analizi tekniği kullanılarak, mitokondri değiştirme yöntemi makâsıd-ı-şerîa, mahremiyet, insan hayatının saygınlığı gibi temel kriterler açısından ele alınmıştır. Konu gereği kullanılan teknik ve tıbbi terimlerin anlamlarına, ilk geçtikleri yerde parantez içinde veya dipnot gösterilerek kısaca yer verilmiştir.

Çalışmanın giriş bölümünde konunun önemine ve literatürdeki yerine temas edilmiştir. Birinci bölümde konuyla ilgili zemin sağlamak üzere mitokondri değiştirme yöntemlerine ve bu yöntemlerle ilgili temel bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde yöntem hakkındaki güncel etik tartışmalara kısaca değinilmiş, üçüncü bölümde ise yöntem fıkhi açıdan analiz edilmiştir. Bu bağlamda yöntemin makâsıd ve zaruri maslahat kapsamına dahil edilip edilemeyeceği, mahremiyet sınırlarının ihlalini içerip içermediği, embriyonun imha edilmesinin ahlaki açıdan problem oluşturup oluşturmadığı gibi hususlar tartışılmıştır.

Mitokondri değiştirme yöntemi, kamuoyunda tüp bebek olarak bilinen yardımcı üreme tekniklerinin bir versiyonudur. Bu itibarla tüp bebek uygulamasının caiz görülebilmesi için aranan, üreme hücreleri ve rahmin nikahlı eşlere ait olması şartı bu teknik için de geçerlidir. Araştırmamızda, çocuk dünyaya getirmenin nikahlı eşlerle sınırlı olma şartının mitokondri değiştirme yönteminde, olaya ikinci bir kadının dahil olmasıyla göz ardı edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanında mitokondriyal DNA transferi binde bir gibi az bir oranda da olsa genetik aktarıma sebebiyet vermektedir. Bu durum makâsıd-ı-şerîadan biri olan nesebin korunması ilkesini ihlal anlamı taşıdığından, yöntemi problemlili hale getirmektedir. Ayrıca yöntemin, mahremiyete riayet sınırının aşılması, evlilik ve miras gibi birçok konunun hükümlerinde karışıklığa yol açması, pronükleer transfer işleminde embriyo imhasının söz konusu olması gibi fıkhi açıdan pek çok sakıncalı durumu içinde barındırdığı tespit edilmiştir. Öte yandan ilgili literatürde yöntemin süt emzirmeye kıyaslanması ve tedavi kapsamına dahil edilerek caiz görülebileceğine yönelik yaklaşımların isabetli olmadığı kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkhi, Üç Ebeveynli Bebek, Mitokondri Değişirme, Makâsıd, Maslahat, Mefsedet, Mahremiyet.

Giriş

Günümüzde disiplinler arası ele alınması gereken genetik uygulama alanlarından biri mitokondri değiştirme yöntemidir. Mitokondri, hücrenin enerji kaynağı olarak kabul edilir. Nükleusta (hücre çekirdeği) bulunan DNA (nDNA) molekülü dışında kendi genetik materyaline sahip bir organeldir. Mitokondride bulunan bu genetik materyal mitokondriyal DNA (mtDNA) olarak isimlendirilir. mtDNA’nın nDNA’ya kıyasla mutasyon riski ve sıklığı daha fazladır.¹ Kalıtım yoluyla aktarılan bu genetik materyalde oluşan mutasyonlar beyin, kalp, merkezi sinir sistemi, iskelet kası ve karaciğer gibi enerji metabolizmasına bağlı organları etkileyerek sağırlık, diyabet, miyopatiler gibi ciddi hastalıklara yol açabilmektedir. Dünyada 5.000 kişiden birinde görülen² mitokondriyal kökenli hastalıkların teşhis ve tedavisi oldukça zordur. Mitokondriyal hastalıklar hem erkek hem kadınlarda görülebilmekteyse de sadece kadınlar altsoya mtDNA’sını (maternal

¹ Erin O’Ferrall, “Mitochondrial Structure, Function, and Genetics” (Erişim 10.12.2023).

² Hana C. M. Farnezi vd., “Three-Parent Babies: Mitochondrial Replacement Therapies”, *JBRA Assisted Reproduction* 24/2 (2020), 189; Fadime Çetin vd., “Mitokondriyal Hastalıklar”, *Nörogenetikte Güncel Gelişmeler*, ed. F. Sırrı Çam (Ankara: Türkiye Klinikleri, 2023), 61.

aktarım) aktarabilmektedir. Dişi gametlerde 100.000-600.000 civarında mitokondri bulunurken, erkek gametlerde yalnızca 100 mitokondri bulunmakta; bunlar da döllenme sonrasında elimine edilmektedir. Dolayısıyla mitokondri hastalıkları bebeğe anneden geçmektedir.³

Mitokondri, nükleusta bulunan 22.000 gene kıyasla yalnızca 37 genden oluşan bir genom taşımaktadır. Mitokondrinin genetik anlamda katkısı küçük olsa da işlevini yerine getiremediğinde ciddi sonuçlara sebep olduğu bir vakıdır.⁴ mtDNA'da oluşan mutasyonların klinik sonuçlara yol açması halinde bu hastalıklara karşı kesin, küratif (hastalığı iyileştirici) bir tedavi bulunmamakta, kimi zaman ölümcül durumlar olabilmektedir. Tedavilerde genellikle semptomların kontrol altında tutulmasına (palyatif tedavi) odaklanılmaktadır.⁵ Bu yüzden 2008 yılında İngiltere'de Newcastle Üniversitesi'ndeki bilim insanlarının öne sürdüğü mitokondri değiştirme yöntemi bu hasarlı kalıtlar/hastalıklar açısından dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.⁶ Fakat mitokondri değiştirme yöntemi ile dünyaya gelen bebekler için özellikle genetik kimliği üzerinde oluşabilecek değişimler sebebiyle yöntem etik, hukuki ve fıkhi açılarından soru işaretleri ortaya çıkarmıştır. Zira bu yöntemle doğan çocuk biri babadan, diğeri anneden, üçüncüsü ise mitokondrisi nakledilen kadından olmak üzere üç farklı genetik materyale sahip olacaktır. Bu makalede mitokondri değiştirme yönteminin fıkhi açıdan ele alınması hedeflenmektedir. Mitokondriyal hastalıkların 1/5.000 düzeyindeki görülme sıklığı oranı, ilgili yönteme ne kadar ihtiyaç duyulabileceğini göstermekte ve çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

Söz konusu uygulama, In Vitro Fertilizasyon'da (IVF)⁷ oluşturulan embriyo için iki kadının ve bir erkeğin genetik materyallerinin kullanılması nedeniyle ilgili çevrelerde “üç ebeveynli bebek” olarak da bilinmektedir. Bunun yanı sıra “mitokondriyal değişim” (mitochondrial transfer), “mitokondriyal bağış” (mitochondrial donation), “mitokondri değiştirme tedavisi” (mitochondrial replacement therapy) gibi farklı şekillerde de isimlendirilmektedir. Bu makalede bağış ve tedavi kavramlarının müspet çağrışım içermesi, ilgili yöntemin ise eleştirel pek çok yönünün bulunması nedeniyle daha nötr bir ifade biçimi olarak “mitokondri değiştirme yöntemi” şeklindeki kullanımı tercih etmekteyiz. “Üç ebeveynli bebek” tabirinin ise yöntemden ziyade sonucuna ilişkin deskriptif bir nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

Konuyla ilgili çalışmalara baktığımızda Türkçe literatürde Sevtap Metin, Adem Az ve Hakan Ertin tarafından ele alınan “İki Kadın Bir Bebek: Tıbbi, Etik ve Hukuki Perspektiflerden Mitokondri Değiştirme Terapisi” başlıklı, yöntemi tıp, etik ve hukuki açılarından inceleyen bir makale bulunmaktadır. İngilizce literatürde ise konuyla ilgili pek çok araştırma mevcuttur. Konuya etik açıdan yaklaşan çalışmalar arasında, Françoise Baylis'in “The Ethics of Creating Children with Three Genetic Parents”,⁸ N. Dahiya ve S. Garg'ın “Three-Parent Baby: Is It Ethical?”,⁹ Rebecca

³ Hana C. M. Farnezi vd., “Three-Parent Babies: Mitochondrial Replacement Therapies”, 189.

⁴ Rebecca Diamond, “Social and Ethical Issues in Mitochondrial Donation”, *British Medical Bulletin* 115/1 (2015), 173.

⁵ Nishtha Saxena vd., “Mitochondrial Donation: A Boon or Curse for the Treatment of Incurable Mitochondrial Diseases”, *Journal of Human Reproductive Sciences* 11/1 (2018), 3-9.

⁶ Sevtap Metin vd., “İki Kadın Bir Bebek: Tıbbi, Etik ve Hukuki Yönleri ile Mitokondri Değiştirme Tedavileri”, *Anatolian Clinic the Journal of Medical Sciences* 25/2 (2020), 138-151.

⁷ İngilizce'de in vitro fertilization (IVF), dilimizde yardımcı üreme teknikleri olarak adlandırılmakta olup en yaygın bilinen şekli, doğal yollarla bebek sahibi olamayan eşlerden alınan üreme hücrelerinin döllenmesi ve dölenen embriyonun anne adayının rahmine yerleştirilmesi işlemidir.

⁸ Françoise Baylis, “The Ethics of Creating Children with Three Genetic Parents”, *Reproductive Biomedicine Online* 26/6 (2013), 531-534.

⁹ Neha Dahiya-Suneela Garg, “Three-Parent Baby: Is It Ethical?”, *Indian Journal of Medical Ethics* 3/2 (2018), 169.

Dimond'un "Social and Ethical Issues in Mitochondrial Donation", Mirko D. Garasic ve D. Sperling'in "Mitochondrial Replacement Therapy and Parenthood"¹⁰ isimli makaleleri örnek olarak zikredilebilir. Bunların yanında konuyu İslami perspektifle ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Anke Iman Bouzenita, Mohamed Elwathig S. Mirghani ve Irwandi Jaswir tarafından "The Islamic Ethics of Mitochondria Transplantation" başlığıyla kaleme alınan çalışma¹¹ bunlardan biridir. Kısa denilebilecek bu çalışmada konunun yüzeysel olarak ele alındığı, yöntem farklılıklarından kaynaklı hususlara ve meselenin mahremiyet boyutuna değinilmediği görülmektedir. Bununla birlikte erken dönemde yapılmış bir çalışma olması sebebiyle kayda değer olduğu ifade edilebilir. Abdul Kareem Albushahbazi, Seyyed Hossein Altaha, Seyyed Reza Kazeminejzd'in "Jurisprudential Study on Mitochondrial Replacement with a Look at the Laws" başlığını taşıyan çalışmalarında¹² ise konunun makâsıd yönünden yeterince ele alınmadığı gözlemlenmektedir. Fakat işlemin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, anne-çocuk ilişkisi ve hücre bağıyla ilgili tespitleri çalışmayı değerli kılmaktadır. "Tri-parent Baby Technology and Preservation of Lineage: An Analysis from the Perspective of Maqasid al-Shari'ah Based Islamic Bioethics" başlıklı, Abdul Halim İbrahim ve arkadaşları tarafından kaleme alınan makale¹³ konuyu hususiyle zarûriyyat-ı hamse içinde yer alan nesil emniyeti açısından değerlendirmiştir. Huda Hilal'e ait "Hükmü nakli'l-mitûkundriyâ min hılâli kıyasihî ale'r-radâi' ve ta'rifu mekânetuhû dîmne'l-manzûmeti'l-makâsıdiyye: Ru'yeten fıkhiyyeten muâsırıyye" başlıklı Arapça makalede¹⁴ ise mesele tamamen farklı bir bakış açısıyla ele alınmış, mitokondri bağı süt emzirme (radâ) ile kıyaslanmıştır.

Gerek Batıda gerek Arap dünyasında hakkında akademik çalışmalar yapılan böyle güncel bir konuya dilimizde fikhi perspektiften yaklaşan bir çalışma olmaması önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Bu çalışmanın söz konusu boşluğu dolduracağı ve yeni çalışmalara ön açacağı düşüncesindeyiz. Dokümantasyon inceleme ve veri analizi yöntemi ile kaleme aldığımız araştırmamızda meselenin fikhi boyutu, makâsıd-ı şerîa, mahremiyet ilkesine riayet ve insan hayatının saygınlığı gibi temel ilkeler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Fikhi açıdan konuyu incelemeye geçmeden önce yönteme ilişkin genel bir bilgi verilmesi ve etik tartışmalara kısaca değinilmesi uygun olacaktır.

1. Mitokondri Değişirme Yöntemleri

IVF'te embriyonun anne rahmine implantasyonu öncesi uygulanan genetik teşhis işlemi (preimplantation genetic diagnosis-PGD),¹⁵ mitokondriyal DNA mutasyonunu tespit edebilmekle birlikte aktarımını önleyici olmadığından bu alanda farklı tedavi girişimleri süregelmiştir. Oosit (yumurta hücresi) nakli ya da evlat edinme gibi -dinî açıdan zaten meşru görülmeyen- alternatif yöntemlerle sağlıklı çocuk edinme söz konusu olabirse de bu yöntemler ebeveyn adayları ve çocuk arasında genetik bağ bulunmaması durumunu beraberinde getirmektedir. Mitokondriyal hastalık taşıyıcısı olan ve kendileriyle genetik bağı bulunan sağlıklı çocuk sahibi olmak isteyen kimseler için yardımcı üreme teknikleri ve mitokondri değişirme

¹⁰ Mirko Daniel Garasic-Daniel Sperling, "Mitochondrial Replacement Therapy and Parenthood", *Global Bioethics* 26/3-4 (2015), 198-205.

¹¹ Anke Iman Bouzenita vd., "The Islamic Ethics of Mitochondria Transplantation", *IJUM Engineering Journal* 18/2 (2017), 42-46.

¹² Abdul Kareem Albushahbazi vd., "Jurisprudential Study on Mitochondrial Replacement with a Look at the Laws", *The Islamic University College Journal* 49, 27-48.

¹³ Abdul Halim İbrahim vd., "Tri-parent Baby Technology and Preservation of Lineage: An Analysis from the Perspective of Maqasid al-Shari'ah Based Islamic Bioethics", *Science Engineering Ethics* 25/1 (2019), 129-142.

¹⁴ Huda Hilal, "Hükmü nakli'l-mitûkundriyâ min hılâli kıyasihî ale'r-radâi' ve ta'rifu mekânetuhû dîmne'l-manzûmeti'l-makâsıdiyye: Ru'yeten fıkhiyyeten muâsırıyye", *Journal of Islamic Ethics* 7 (2023), 1-28.

¹⁵ PGD ve fikhi boyutu için bk. Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 124-128.

yöntemi, ilgili çevrelerde alternatif bir imkân olarak görülmektedir. Dolayısıyla mitokondri değiştirme yöntemiyle beklenen fayda mitokondriyal mutasyonların aktarımının önlenmesiyle birlikte sosyal ebeveynlerin¹⁶ genetik ebeveyn olma şansını elde edebilmeleridir.¹⁷ Mitokondriyal transferin, IVF'in özel bir türü olduğunu ve embriyoya genetik modifikasyon anlamına geldiğini belirtmek gerekir. Mitokondriyal hastalıkların kalıtımını önleme hedefli bu uygulamada temelde iki yöntem ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi *maternal iplikçik transferi (maternal spindle transfer)* yöntemidir. Bu yöntemde işlem döllenme öncesinde yapılmaktadır. Mitokondriyal hastalık taşıyıcısı anne adayının üreme hücresinin çekirdeği çıkarılır ve sağlıklı olan sitoplazma atılır. Donör kadının¹⁸ üreme hücresinden de çekirdek atılır ve sağlıklı olan sitoplazma bırakılır. Anne adayının çekirdeği, donörün çekirdeği alınarak geride bırakılan sitoplazmanın içine konulur. Bu yöntemle mitokondriyal hastalık taşıyıcısı olmayan bir yumurta elde edilir. IVF yöntemiyle müstakbel babanın üreme hücresi, bu yumurta ile döllenir ve anne adayına aktarılarak işlem gerçekleştirilir.¹⁹

İkincisi ise *pronükleer transfer (pronuclear transfer)* olarak adlandırılan yöntem olup döllenme sonrası gerçekleştirilir. Bu yöntemde iki ayrı embriyo oluşturulması söz konusudur ve işlem bu iki embriyo üzerinde gerçekleştirilir. Baba adayının üreme hücreleri, mtDNA'sı sağlıklı olmayan yani mitokondriyal hastalık taşıyıcısı anne adayının ve donör kadının üreme hücreleriyle ayrı ayrı döllenir ve iki embriyo elde edilir. Anne adayının döllenmiş yumurta hücresinin pronükleusu çıkarılarak sağlıklı sitoplazma atılır. Diğer embriyonun ise pronükleusu alınıp sağlıklı sitoplazma korunur. Anne adayının pronükleusu bu çekirdeksiz hücreye aktarılır ve sağlıklı bir mtDNA'ya sahip embriyo yapılandırılmış olur. Anne adayına bu sağlıklı mtDNA'ya sahip embriyo transfer edilir. Söz konusu uygulama bu iki embriyo üzerinde onarım tekniğiyle yapılan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte bu yöntem embriyo yapılandırma ve kullanılmayan embriyoyu yok etme adımları sebebiyle bir önceki tekniğe göre daha tartışılır durumdadır.²⁰

İki yöntem arasındaki en büyük fark, maternal iplikçik transferi yönteminde müdahalenin fertilizasyon öncesi yapılması iken, pronükleer transfer işleminde ise imha edilecek fazladan bir embriyonun üretilmiş olmasıdır. Her iki yöntemin ortak noktası ise donör kadının mtDNA'sı ile gelecek nesillere materyal aktarımın gerçekleşmesidir. İşlemin etik, hukuki ve fıkhi açıdan tartışılmasına yol açan en önemli husus da söz konusu bu aktarımdır.

2. Mitokondri Değiştirme Yöntemlerinin Hukuki Boyutu ve Konuyla İlgili Etik Tartışmalar

29 Ekim 2015 tarihinde Birleşik Krallık'ın mitokondriyal bağışa ilişkin düzenlemeler yürürlüğe girmiş, böylece dünya üzerinde uygulamayı yasallaştıran ilk ülke Birleşik Krallık olmuştur.²¹ Bu

¹⁶ Çocukla genetik bir bağa sahip olmamakla birlikte çocuğun bakımına atanmış ebeveynlerdir.

¹⁷ Baylis, "The Ethics of Creating Children with Three Genetic Parents", 531.

¹⁸ Donör, verici anlamına gelmektedir. Zikri geçen donör kadın, yumurta hücresini çocuk sahibi olmak isteyen ebeveynlere vermektedir. Bu, bağış ya da satış yoluyla olabilir. Örneğin İngiltere'de yumurta donörleri için 500 sterlin tazminat ödenmesi söz konusu edilmiştir; bk. Sarah Knapton, "Three Parent Babies: Women Paid £500 to Become 'Second mothers'", *The Telegraph* (2015). İşin içine paranın girmesi, uygulamada yumurta hücrelerinin ticarileştirilmesi tartışmasını gündeme getirmiştir; bk. Donna L. Dickenson, "The Commercialization of Human Eggs in Mitochondrial Replacement Research", *New Bioethics* 19 (2013), 18-29.

¹⁹ Sheila A. M. McLean, "Mitochondrial DNA Transfer. Some Reflections from the United Kingdom", *BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto* 2 (2015), 81-88; Rosa J. Castro, "Mitochondrial Replacement Therapy: The UK and US Regulatory Landscapes", *Journal of Law and the Biosciences* 3/3 (2016), 726-735.

²⁰ Garasic-Sperling, "Mitochondrial Replacement Therapy and Parenthood", 198-205.

²¹ Legislation UK, "The Human Fertilisation and Embryology (Mitochondrial Donation) Regulations 2015" (King's Printer of Acts of Parliament) (2015).

gelişmeyle birlikte söz konusu teknik, medyada “üç ebeveynli bebek” olarak yer bulmuş, hakkında birçok eleştiri, hukuki ve etik tartışma gündeme gelmiştir.²²

İngiltere menşeli Nuffield Biyoetik Konseyi'nin 2022 tarihli haberinde Avustralya senatosu tarafından uygulamanın yasallaştırıldığına dair bilgiye yer verilmiştir.²³ Dolayısıyla İngiltere'den sonra mitokondri değişirme yönteminin yasal olarak kabul edildiği ikinci ülke Avustralya olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla dünya üzerinde uygulamaya ilişkin yasal düzenlemelerin halihazırda bu iki ülkeyle sınırlı olması henüz uygulamanın yaygınlık kazanmamasına bağlanabilir.

Ülkemizde yardımcı üreme teknolojilerinin kullanımı “Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmelik”²⁴ ile düzenlenmiştir. Yönetmelikte üremeye yardımcı tekniklerin uygulanması çiftlerin evli olması şartına bağlanmış (md.1) ve sadece kendi üreme hücrelerinin kullanılması ile sınırlandırılmıştır (Ek-17/md.4). Ayrıca 7151²⁵ sayılı kanunun 16. maddesi ile 2238 sayılı²⁶ “Organ ve Doku Nakli” kanununda yer alan ek-md.1'e göre başkasına ait üreme hücresi ve embriyo kullanımı, bağışı, alım-satımı yasaklanmıştır. Söz konusu hukuki metinlerde mitokondri değişirme yöntemine ilişkin doğrudan bir düzenleme yer almasa da ilgili yöntemde üçüncü bir kadına ait yumurta materyalinin kullanılması nedeniyle bu durumun hem ÜYTE yönetmeliği hem de 7151 sayılı kanunun ilgili maddelerine aykırılık oluşturduğu yorumu getirilebilir.²⁷

Mitokondri değişirme yöntemine ilişkin etik tartışmaların birden çok hususu ilgilendirdiğini ifade etmek mümkündür. Özellikle bir çocuğun genetik ve sosyal kimliği üzerindeki etkisini içeren tartışmalar ile biyoetiğin en temel ilkesi olan “Zarar vermeme”²⁸ ilkesine bağlı olarak bu yeni tekniğin içerdiği potansiyel zararlar ve kendisinden beklenen faydayı sağlayamama ihtimali üzerine iddialar, konuyla ilgili soru işaretlerini saklı tutmaktadır. Öte yandan alt soylara geçebilecek genetik değişimleri içermesi gerçeğinin de bu tartışmalara yön verdiği görülmektedir.

Mitokondri değişirme yönteminin üreme hücresi bağışı olarak mı kabul edileceği yoksa doku bağışı anlamına mı geldiğine dair değerlendirmeler, diğer bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yumurta bağışı olarak kabul edildiği takdirde bunun, etik açıdan uygun bir yöntem olmayacağı üzerinde durulurken, salt bir doku bağışı olarak kabul edilmesinin ise genetik gerekçelerle yönetime yöneltilen etik eleştirileri azaltacağı düşünülmektedir. Nitekim yöntemi doku bağışı olarak kabul edenler; mtDNA'nın embriyonun genetik oluşumuna etki etmemesi, fiziksel ve karakteristik kimliği meydana getiren özelliklerin kodlamasının nDNA ile söz konusu olması gibi gerekçelerle ahlaki açıdan bir problem görmemektedirler. Buna karşı bu tür genetik özcülüğü reddedenlerce kişisel kimliğin fiziksel görünüm ve karakter özelliklerinden çok daha fazlasını içerdiği; sağlık ve hastalığın kişisel kimliği büyük ölçüde belirleyen durumlar olduğu;

²² Diamond, “Social and Ethical Issues in Mitochondrial Donation”, 173.

²³ The Nuffield Council on Bioethics (NCOB), “Mitochondrial donation to prevent the transmission of inherited mitochondrial disorders passes the Senate in Australia” (20 Nisan 2024).

²⁴ Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmelik (ÜYTE), *Resmî Gazete* 29135 (30 Eylül 2014), Kanun No. 3359 md.1.

²⁵ Sağlıkla İlgili Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, *Resmî Gazete* 30616 (5 Aralık 2018), Kanun No. 7151.

²⁶ Organ ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılması ve Nakli Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 16655 (3 Haziran 1979), Kanun No. 2238.

²⁷ Metin vd., “İki Kadın Bir Bebek: Tıbbi, Etik ve Hukuki Yönleri ile Mitokondri Değişirme Tedavileri”, 147.

²⁸ Tom L. Beauchamp-James F. Childress, *Biyomedikal Etik Prensipleri*, çev. M. Kemal Temel (İstanbul: Betim Kitaplığı, 2017), 228.

yeni doğan bireydeki mitokondriyal hastalığı ortadan kaldıran güvenli ve etkili bir teknolojinin, o kimsenin kimliğinin gelişimi üzerinde hiçbir etkisi olmayacağını söylemenin anlamsız olacağı gibi itirazlar geliştirilmiştir.²⁹ Öte taraftan yöntem için “üç ebeveynli embriyo/bebek” tabirinin kullanımına ilişkin de itirazlar öne sürülmektedir.³⁰ Nitekim İngiltere Sağlık Bakanlığı da çocuğun, genetik olarak -bir erkek ve iki kadın olmak üzere- üç kişiden gelen DNA'ya sahip olduğunu ancak kişisel özelliklerine katkıda bulunan genlerin ebeveynden gelen nDNA ile aktarıldığını, bağışlanan mtDNA'nın ise bu özellikleri etkilemediği görüşünü taşımaktadır.³¹ Dolayısıyla donör kadına herhangi bir ebeveynlik hak ya da sorumluluğu tanınmamaktadır. Üç ebeveynli bebek tabirine karşı çıkılmasının en büyük sebeplerinden biri mtDNA'nın kişisel özelliklere etkisindeki oranın çok düşük olmasıdır. Buna karşılık genetik geçişkenlik ne kadar az olsa da etkinin büyük olduğunu dile getiren taraflar da bulunmaktadır. Nitekim fareler üzerinde yapılan deneyler sonucunda mtDNA ile nDNA arasındaki etkileşimin genotip ve fenotip üzerinde etkilerinin bulunduğu öne sürülmüştür.³²

3. Mitokondri Değişirme Yönteminin Fıkhi Açıdan İncelenmesi

Mitokondri değişirme yöntemi fıkhi açıdan ele alınırken, mesele makâsıd-ı şerîa, mahremiyet ilkesine riayet ve insan hayatının saygınlığı alt başlıklarıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

3.1. Makâsıd-ı Şerîa Bağlamında Mitokondri Değişirme Yöntemi

Şârî tarafından dinî bildirimlerde gözetilen maksatları ifade eden “makâsıdü’ş-şerîa” insanların hem dünya hem ahiret yararlarını temin etme ve zararlarına mâni olmanın nihai gaye olarak hedeflendiği fikrine dayanır. Bu hedef “din, can, akıl, nesil ve mal” olmak üzere beş temel değerini yani zarûriyyât-ı hamsenin korunmasına yöneliktir. Bu beş esasın muhafazasını hedefleyen her husus “maslahat”; bu esasların bir kısmının veya tamamının kaybedilmesine sebep olan ne varsa “mefsedet” olarak nitelendirilmiştir.³³ Maslahat aynı zamanda “ faydalı olanın temin edilmesi ve zararlı olanın giderilmesi” şeklinde de tarif edilmiştir.³⁴

Mitokondri değişirme yönteminin makâsıd ve zaruri maslahat kapsamına dahil edilmesinin mümkün olup olmayacağı tartışılabilir. Konuyla ilgili çalışmada mitokondri naklinin dinin gerçekleştirilmeyi hedeflediği maksatlarla uyumlu olduğunu öne süren İslam Hukukçusu Huda Hilal'e göre, donör kadın süt anne ile kıyaslanarak ilgili işlemin caiz görülmesi mümkündür. Sütün, bebeğin vücut gelişimini, dolayısıyla genlerini etkilediği bu yüzden bebek ile emziren kadın ve ailesi arasında hısımlık oluşumuna yol açmasına kıyasla, mitokondrisini veren donör kadın ve ailesiyle de benzer şekilde bir hısımlık tesis edilebilecektir.³⁵ Kanaatimizce böyle bir mukayese

²⁹ Tartışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Nuffield Council on Bioethics, *Novel Techniques for the Prevention of Mitochondrial DNA disorders: an Ethical Review*, ed. Geoff Watts (London: Nuffield Council on Bioethics, 2012), 52-84; Baylis, “The Ethics of Creating Children with Three Genetic Parents”, 532; Shoukhrat Mitalipov–Don P. Wolf, “Clinical and Ethical Implications of Mitochondrial Gene Transfer”, *Trends in Endocrinology and Metabolism: TEM*, 25/1 (2014), 5-7; Diamond, “Social and Ethical Issues in Mitochondrial Donation”, 173-182; Metin vd., “İki Kadın Bir Bebek”, 141-142.

³⁰ Parliament UK, “Human Fertilisation and Embryology” (Erişim 17.01.2024)

³¹ Health Science and Bioethics Division, *Mitochondrial Donation* (London: Department of Health, 2014), 15.

³² Lucia Gómez-Tatay vd., “Mitochondrial Modification Techniques and Ethical Issues”, *Journal of Clinical Medicine* 6/3 (24 Şubat 2017), 25; Metin vd., “İki Kadın Bir Bebek: Tıbbi, Etik ve Hukuki Yönleri ile Mitokondri Değişirme Tedavileri”, 142.

³³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselam Abdu’ş-Şafîi (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, 1413/1993), 174-175; Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Envâru’l-burûk fî envâi’l-Furûk* (Beirut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 2/46; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli’l-ahkâm*, thk. Muhammed Murâbî (Şam: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013), 4/383-384.

³⁴ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravdatu’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir fî usûli’l-fikh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beirut: Müessesetü’r-Reyyân, 2. Basım, 1423/2002), 1/478.

³⁵ Hilal, “Hükmü nakli’l-mitokondriyâ min hilâli kıyasihî ale’r-radâi’ ve ta’rifü mekânetuhü dimne’l-manzûmeti’l-makâsıdiyye: Ru’yeten fıkhiyyeten muâsırıyye”, 18.

usûlen “kıyas maa'l-fârik”³⁶ niteliğinde olup hukuki bir sonuç doğurmaz. Zira kıyasın işletilebilmesi için temel şartlardan biri iki mesele (asıl ve fer') arasında illet/gerekçe birliğinin bulunmasıdır. Hükmün illeti açısından aralarında bir eşitlik bulunmaması halinde bu iki mesele birbirinin dengi ve benzeri olmaz. Dolayısıyla fer' olarak isimlendirilen yeni mesele, hakkında hüküm bulunan asıl meseleye kıyas edilemez.³⁷ Buna göre mitokondriyal DNA transferi işlemi için yumurta vericisi olmanın süt anneliğe kıyaslanması mümkün görünmemektedir. Bu meselede süt annelik asıl, mitokondriyal DNA transferi işlemi için yumurta vericisi olma durumu fer' konumundadır. Süt annelik uygulamasında illet, sağ doğmuş bir bebeğin sağlıklı beslenip gelişmesini temin etmek iken mitokondri donörlüğünde ise ortada bir bebek bulunmamaktadır. Dolayısıyla henüz var olmayan, donörün yumurta hücresinden alınacak mitokondrinin dahil edildiği bir işlem sonucu teşekkül edecek embriyonun durumunun, sağ doğmuş olup sağlıklı beslenmesi için gerektiğinde süt anne tarafından emzirilebilecek bir bebeğin durumuna kıyaslanması, aralarında illet birliği bulunmadığından mümkün görünmemektedir.

Meseleyi canın korunmasına binaen tedavi zarureti kapsamında değerlendiren araştırmacılara göre de mitokondri değiştirme yöntemi mubah kabul edilmekte, bununla birlikte doğacak bebekle donör kadın arasında mahremiyet doğuracak bir hısımlığın oluşmayacağı görüşü ileri sürülmektedir.³⁸ Tedavinin mevcut bir hastalığı iyileştirme anlamı dikkate alındığında, mitokondri değiştirme yönteminin tedavi ya da terapi olarak nitelendirilmesinin uygun olmadığı kanaatindeyiz. Mitokondri değiştirme tekniği ile hedeflenen mitokondriyal bir hastalığın iyileştirilmesi değildir. Zira ortada hasta bir bebek bulunmamaktadır. Yardımla üreme teknolojileri ile yapılan, embriyo üretilmesi olup bu işlem sürecinde tedavi olarak nitelenebilecek kısım, kadının yumurtalıklarının uyarılması ve yumurta toplama işleminin gerçekleştirilebilmesi için hormonal ilaçların kullanılması aşamasıdır. Tüp bebek uygulamasının cevaziyeti normal yoldan gebe kalınmaması durumu ile sınırlıdır. Mitokondri değiştirme yönteminde ise anne adayının normal yoldan gebe kalamamasından ziyade hastalıklı bebek dünyaya getirme ihtimali nedeniyle ilgili yöntem gündeme gelmektedir. Dolayısıyla yöntemin zaruret kapsamına dahil edilerek caiz görülmesi yaklaşımına katılmamaktayız. İslam hukukunda zarurete binaen uygulamaya konulan ruhsat hüküm, ilgili meselenin aslen haram olduğunu, ancak zaruret barındırdığı için mubah hale dönüşebileceğini ifade etmektedir. “Zaruretler memnû' olan hususları mubah kılar.”³⁹ kâidesi de bu durumu destekler niteliktedir. Bir meselede zarurete kimin karar vereceği, durumun zaruret içerip içermediği de bu minvalde ele alınacak sorulardır. Nitekim konuya dair bir çalışmada da dikkat çekildiği üzere zaruretler, alternatiflerin mevcut olup olmaması üzerinden şekillenir. Alternatiflerin varlığı, bir vakanın zaruret olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğine karar vermek için hayati önem taşımaktadır. Haramı helal kılan bir zaruret durumu, kişinin kendisinin veya aile fertlerinden birinin hayatını ve uzuvlarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalması halinde söz konusu olabilir.⁴⁰ Daha önce belirtildiği üzere mitokondriyal değiştirme yöntemi, mevcut bir rahatsızlığı tedavi etmeye değil embriyoda

³⁶ Kıyas maa'l-fârik: Makîs/kıyaslanan ile makîs aleyh/kıyas edilen arasında kıyasa elverişli bir benzerlik olmaması halinde yapılan kıyastır; bk. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 327; Gazzâlî, *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Hîtu (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâsır, 1998), 1/522.

³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Acil Câsim en-Neşmî (Kuveyt: yy., 1994), 4/9; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 280-281.

³⁸ Albushabazi vd., “Jurisprudential Study on Mitochondrial Replacement with a Look at the Laws”, 27-48.

³⁹ Hocaeminzade Ali Haydar Efendî, *Dürrü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), md. 21.

⁴⁰ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ 'ir fi kavâ'id ve fûrû'î fikhi's-Şâfi'iyye*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019), 73; Bouzenita vd., “The Islamic Ethics of Mitochondria Transplantation”, 42-46.

görülmesi muhtemel hastalıkların önlenmesine yönelik olduğu için bunun zaruret kapsamında değerlendirilmesi güç görünmektedir.

İslam anlayışında hakkında yasaklayıcı bir hüküm bulunmayan meselelerde kimi fakihlerce istishâb delili işletilmiş ve eşyada asıl olanın mubahlık olması ilkesi kabul görmüştür. Cinsellik ve üreme ile ilgili hususlarda ise asıl olanın haramlık olması kuralı benimsenmiştir.⁴¹ IVF uygulaması neslin devamının temini zaruretine binaen doğal yoldan çocuk sahibi olamayan eşler için meşru görülmüştür. Ancak IVF’te mitokondri değiştirme yöntemiyle ikinci bir kadının üreme hücresinden yararlanılmakta ve bu da “Cinsellikte asl olan tahrirdir” ilkesinin ihlali anlamına gelmektedir.

İslam’da zaruri maslahatlar kapsamında nesil emniyeti ve nesebin korunmasına büyük önem verilmiş, buna binaen nesebin karışmasını önlemek için birtakım tedbirler alınmıştır. Nikâhın meşrû’ kılınması,⁴² zinanın yasaklanması,⁴³ zina suçunun işlenmesi halinde cezanın öngörülmesi,⁴⁴ nikâhın devam etmesine yönelik teşvikler,⁴⁵ evlenme yasakları (muharremât),⁴⁶ ebeveyn ile çocuk arasındaki hukuki münasebetin sahih bir şekilde tanzim edilebilmesi için nesebin sübûtu⁴⁷ gibi düzenlemeler bu çerçevede ön plana çıkmaktadır. Mitokondriyal değişim yöntemine neslin korunması zarureti açısından bakıldığında, donör kadının mtDNA’sının çocuğun DNA’sının oluşumunda binde bir gibi az bir oranda da olsa etkisi⁴⁸ ihtimalinin bulunması, bu zaruretin teminine engel bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki söz konusu binde birlik nispetteki genetik aktarım yapılandırılmış embriyoda önemli bir fark oluşturmaktadır. Öte yandan mitokondriyal DNA yoluyla genetik aktarımı bu açıdan radâ’ya kıyaslamamızın da mümkün olmayacağı söylenebilir. Zira radâ’ yoluyla mahremiyetin meydana gelmesi hususu, genetik aktarımın mevcut olup olmamasıyla değil hakkında nas bulunması sebebiyle bilinmektedir.

Mitokondri değiştirme yöntemi, Mecma’u’l-Fikhi’l-İslâmî’nin 4-6 Kasım 2019 tarihinde gerçekleştirilen toplantısında ele alınmış ve uygulamanın fıkhî hükmüne “İnsan Genomu ve Gelecekte Biyomühendislik” başlıklı kararda yer verilmiştir. Mitokondrinin hücredeki işlevine değinilen kararda, nesillerin karışması riskini taşıması nedeniyle sağlıklı bir kadından mitokondriyal rahatsızlık taşıyıcısı kadına mitokondri nakline cevaz verilmemiştir.⁴⁹ Bu kararda nesillerin karışmasına yol açma gerekçesinden başka bir hususun eklenmesine ihtiyaç duyulmaması da söz konusu gerekçenin, yöntemin caiz kabul edilmemesi için yeterli görüldüğünü ortaya koymaktadır.

⁴¹ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 57.

⁴² Kur’ân Yolu (Erişim 01.12.2023), el-Mâide 5/5, en-Nûr 24/32; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Zühêr Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2002), “Savm”, 10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 1430/2009), “Nikâh”, 1.

⁴³ el-İsrâ 17/32.

⁴⁴ en-Nûr 24/2.

⁴⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Mısır: Matbaatu’s-Saade, 1369/1950, “Talâk”, 3.

⁴⁶ en-Nisâ 4/22-23.

⁴⁷ el-Ahzâb 33/5; Buhârî, “Büyü”, 3.

⁴⁸ Jason A. Barritt vd., “Mitochondria in Human Offspring Derived from Ooplasmic Transplantation”, *Human Reproduction* 16/3 (2001), 513-516.

⁴⁹ Mecma’u’l-Fikhi’l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârâtü ve tavsîyyâtü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî ed-Düvelî* (Mecma’u’l-Fikhi’l-İslâmî ed-Düvelî, 1442/2020), 839-840, karar no: 235. Araştırdığımız kadaryla Mecma’u’l-Fikhi’l-İslâmî ed-Düvelî, mitokondriyal değişim uygulamasını gündemine alarak fıkhî hükmüne dair karar serdeden ilk ve tek fetva meclisi olmuştur. Bu yönüyle takdire şayan bir çalışma ortaya konulmuştur.

Meseleye üreme organ ve hücrelerinin bağışı açısından bakıldığında neslin korunmasının zaruriliği ilkesi bir kez daha gündeme gelmektedir. Dolayısıyla mitokondri donasyonu kanaatimizce organ bağışı gibi değerlendirilemez. Zira diğer organların bağışına kıyasla üreme organlarının ve hücrelerinin bağışı farklılık arz etmektedir.⁵⁰ Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî'nin, üreme organlarının ve hücrelerinin bağışını konu edindiği kararında da genetik aktarımın yapıldığı organ ve hücrelerin bağışının caiz olmayacağı sonucuna ulaşılmıştır.⁵¹ Konuyla ilgili çalışmalarda bu organların bağışının zaruret kapsamında değerlendirilemeyeceğine de dikkat çekilmiştir.⁵² Mitokondri değişirme yönteminde, her ne kadar üreme hücrelerinin genetik aktarımında büyük paya sahip olan hücre çekirdekleri işleme dahil edilmese de, mtDNA'nın genetik aktarımda küçük de olsa bir paya sahip olma ihtimali, nesep karışıklığına yol açma şüphesini içinde barındırmaktadır.

3.2. Mahremiyet İlkesine Riayet ve Mitokondri Değişirme Yöntemi

Mitokondri değişirme yöntemi gerçekleştirilirken olayın tarafı olan iki kadın açısından mahremiyet ilkesinin ihlali de söz konusu olmaktadır. İnsan bedeninde açılması, başkalarının bakılması ve dokunulması dinen haram kılınmış olan bölgeler "avret" olarak nitelendirilir⁵³ ve bu bölgelerin örtülmesi emredilir.⁵⁴ Avret yerlerine bakılması ve dokunulması ancak zaruret durumunda meşru hale gelir. İslam hukukunda zaruret, yasakları işlemeyi caiz hale getiren mazeret durumlarını ifade eder.⁵⁵ Hastalıkların tedavi edilmesi ve bu amaçla yapılan tıbbi müdahaleler de bu durumların arasında değerlendirilmiştir.⁵⁶ Şafii hukukçu Nevevî (ö. 676/1277), tedavideki maslahatın avret yerlerinin ve iffetin korunmasındaki maslahata üstün tutulduğunu kaydetmekte ve bu gerekçeyle avret yerlerinin açılmasının caiz olacağını ifade etmektedir.⁵⁷ Mitokondriyal değişime bu perspektiften bakıldığında yöntemin zorunlu tıbbi müdahale kapsamında ele alınamayacağı, dolayısıyla söz konusu durumun dinin mahremiyete riayet ilkesinin ihlali sonucunu doğuracağı ifade edilebilir. Ayrıca ilgili nasların⁵⁸ çocuk sahibi olmanın meşru yolunu nikâhli eşlerle sınırlandırdığı dikkate alındığında, embriyonun teşekkülüne üçüncü bir kişinin dahil edilmesiyle bu sınır ihlal edilmiş olur.

Diğer taraftan mtDNA nakli, donör kadın ve bu yöntemle doğacak çocuk ile arasındaki ilişki, donör kadının anne sayılıp sayılmayacağı, donörün kendi çocuklarının mtDNA alıcısı çocuk ile aralarında bir hısımlık ilişkisi doğup doğmayacağı gibi sorular açısından da belirsizlikler içermektedir. Dolayısıyla donör kadın ve bu yöntemle dünyaya gelen çocuk arasında sosyal ve

⁵⁰ Muhammed Naîm Yasîn, *Ebhâsun fıkhiyye fî kadâyâ tıbbiyye muâsıra* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1316/1996), 174; Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 256.

⁵¹ Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî, *Karârât*, 181, karar no: 57.

⁵² Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkitî, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye ve'l-âsârü'l-müterattibe aleyhâ* (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994), 393-394; Abdulaziz b. Muhammed Sağır, *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-beşeriyye fî dav'i's-serâti'l-İslâmiyye ve'l-kanuni'l-vaz'i* (Kâhire: el-Merkezü'l-Kavmî li'l-İsdârâti'l-Kânûniyye, 2015), 337-339; Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*, 256.

⁵³ Mehmet Şener, "Avret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/125-126.

⁵⁴ en-Nûr 24/30-31; el-Ahzâb 33/59.

⁵⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 1/80.

⁵⁶ 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î fî tertibi's-serâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/124; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/216.

⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Kolektif (Kâhire: İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, 1344-1347/1925-1928), 1/299.

⁵⁸ Örneğin Nahl suresinin 72. ayetinde "Allah kendi cinsinizden size eşler var etmiş; eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar vermiş; sizi güzel ürünlerle rızıklandırmıştır. Yine de batıla inanıyor ve Allah'ın nimetini inkâr mı ediyorlar?" buyrulmakta, neslin devamını temin eden üremenin ancak evlilik birliği içinde ve eşler arasında söz konusu olduğuna işaret edilmektedir. Ayrıca bk. Ra'd, 13/38.

hukuki statünün belirlenebilmesi; buna bağlı hukuki sonuçların değerlendirilebilmesi de ciddi bir sorun alanı teşkil etmektedir. Aile ve miras hukuku gibi hayatın önemli noktalarını ilgilendiren bir uygulamanın belirsizlikler taşıması, yöntemin fıkhen caiz kabul edilebilmesinin önünde engel teşkil etmektedir.

Mitokondriyal DNA naklinin İngiltere’de yasal olarak uygulandığı ve donör kadına hukuken herhangi bir ebeveynlik hak ve yükümlülüğü tanınmadığı daha önce belirtilmişti. Meseleyi İslam hukuku açısından değerlendirdiğimizde bu yöntemle dünyaya gelen çocuğun biyolojik anne ve babası, çekirdek hücresi ve sperm sahibi olan kadın ve erkektir. Bununla birlikte donör kadından çocuğa mtDNA aktarımı gerçekleştiğinden bu durumun annelik şüphesinin doğmasına yol açacağını, dolayısıyla bu şüpheye binaen ve fikhin ihtiyat ilkesini dikkate alarak, donör kadınla çocuk arasında mahremiyet tesis edeceğini söylemek mümkündür.

3.3. İnsan Hayatının-Embriyosunun Saygınlığı Yönünden Mitokondri Değiştirme Yöntemi

Mitokondri değiştirme yönteminde öne çıkan iki teknikten biri olan pronükleer transfer işleminde maternal iplikçik transferinden farklı olarak iki ayrı embriyo oluşturulmakta, sonuçta imha edilmek üzere embriyo üretilmesi, yukarıda temas edilen sakıncalar yanında, insan embriyosunun saygınlığı yönünden de işlemi tartışmalı hale getirmektedir.

Embriyonun şer’î konumunun ve ahlaki bir değer taşıyıp taşımadığının belirlenmesi, embriyo imhası ile sonuçlanan pronükleer transfer gibi biyoteknolojik uygulamaların fikhî yönünün tespitinde önem arz etmektedir. Embriyonun, insan varlığının nüvesini teşkil ediyor olması gerçeği, söz konusu uygulamalar çerçevesinde, insan hayatının başlangıcı ile ilgili sorgulamaların doğmasına yol açmıştır.⁵⁹ İnsani canlılığın döllenme ile başladığını benimseyen anlayış açısından, üreme hücrelerinin döllenmesiyle oluşan embriyonun tam bir insan olmasa bile insan olma potansiyeli taşıdığı sonucuna ulaşılmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla bu yaklaşım temel alındığında her ne gerekçeyle olursa olsun embriyonun imha edilmesi dinen sakıncalı bir işlem olma niteliği taşıyacaktır.

Öte yandan İslam anlayışında insanın haysiyet ve değer açısından diğer tüm canlılardan üstün bir konumu,⁶¹ saygınlığının bir gereği olarak da ismet ve hürmet vasfı bulunmaktadır.⁶² Fakihler insanın dokunulmazlığı nedeniyle herhangi bir organ ya da cüzünün ticari bir akde konu edilemeyeceği ve böyle bir akdin hukuki meşruiyet taşımayacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁶³ Günümüzde dünya üzerinde ticari bir sektöre dönüşmüş olan üreme turizmi yoluyla, kimi kadınların ekonomik gerekçelerle donör olmaya yöneldiği bilinmekte, yüksek denilebilecek meblağlarla üreme hücresi satışı gerçekleşmektedir. Bu durumun kadınların ekonomik olduğu kadar fizikî ve psikolojik açıdan istismarına yol açtığı⁶⁴ gerçeği de göz önünde bulundurulduğunda, mitokondri değiştirme yöntemi için donör teminin de bu istismarın bir

⁵⁹ Embriyonun imhası bağlamında insan hayatının ne zaman başladığına dair görüşlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Ülfet Görgülü, “Fıkhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları”, *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (2018), 287-308.

⁶⁰ Ahmet Karakaya, *Kök Hücre Çalışmaları ve Etik: Türkiye’de İnsan Embriyosundan Elde Edilen Kök Hücreler Üzerinde Yapılan Çalışmalarda Etik Sorunlar* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 83; Görgülü, “Fıkhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları”, 302.

⁶¹ “Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.” el-İsrâ 17/70.

⁶² Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 417; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 67.

⁶³ Buhârî, “Libâs”, 83-87; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 5/125, 133, 145; Mansur b. Yünûs el-Buhûtî, *Keşşâfu’l-kînâ ‘ an metni’l-ikna ‘* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ty.), 1/57.

⁶⁴ Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Ülfet Görgülü-Zekiye Demir, “Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi -Dini Perspektiften Bir Değerlendirme”, *Journal of Analytic Divinity* 7/1 (2023), 9-28.

parçası haline gelmesi mümkündür. Ancak böyle bir satışın İslam hukuku açısından caiz görülemeyeceği gibi hukuki sonuç doğurmayacağını da belirtmek gerekir.

Ayrıca mitokondri değişirme yöntemini fıkhi yönden değerlendirirken hangi sonuçlara sebep olacağını dikkate alınması da önem taşımaktadır. Nitekim klasik dönemde de karşı karşıya kalınan yeni meselelere ilişkin ictihadda bulunulurken neticelerin dikkate alınması (i'tibâru'l-meâlât) kendisine itibar edilen bir ilke olmuştur. Malikî hukukçu Şâtîbî (ö. 790/1388) bu ilkeyi temellendirirken, "Fiillerin sonuçlarını dikkate almak (meâl) şer'an gözetilen bir gayedir. Fiiller (dine) ya uygun ya da muhalif olur. Bu durumda müçtehit, mükelleflerden sadır olan fiillere, bu fiilin yol açacağı sonuçları dikkate almadan hemen cevaz veya men hükmü vermemelidir."⁶⁵ demektedir. Bu çerçeveden bakıldığında çekirdeği kendisine ait olsa da başka bir kadının sitoplazması kullanılarak döllenmiş bir yumurta hücresinin anne adayının rahmine konulması sebebiyle bu kadına; yumurta hücresi alınan donör kadına; bu işlem sonucu dünyaya gelecek bebeğe ve gelecek nesillere yönelik muhtemel zararların tartışmalara dahil edildiği görülmektedir.⁶⁶ Söz konusu tartışmalar dikkate alındığında mitokondriyal değişim yönteminin birçok riski beraberinde taşımakta olduğunu söylemek mümkündür.

"Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur.", "Zarar izâle olunur.", "Zarar-ı âmmî def için zarar-ı hâss ihtiyâr olunur.", "Zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izâle olunur.", "Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır."⁶⁷ külli kâideleri gereğince fıkhi düşüncede, maslahat ve mefsetetin çakıştığı durumlarda öncelik zararın önlenmesine verilmiştir. Eğer zarardan emin olunursa maslahatı elde etmek için çaba gösterilebilir. Dolayısıyla işlemlerin sonucunda oluşabilecek potansiyel zararların ihtimal dahilinde olduğu bir konuda maslahata binaen zararların göz ardı edilemeyeceğini belirtmek gerekir.

Sonuç

Mitokondri değişim yöntemi IVF uygulamasının bir versiyonudur. Fıkhi açıdan IVF'in caiz görülebilmesi için üreme hücrelerinin ve rahmin fiilî olarak evli eşlere aidiyet şartı aranmakta, mitokondriyal değişimde ise olaya ikinci bir kadının dahil edilmesiyle bu kural ihlal edilmiş olmaktadır. Bunun yanında genetik müdahale boyutu da olan mitokondri değişirme yöntemine ilişkin yaptığımız bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

İlgili yöntemde neseplerin karışma ihtimali bulunması sebebiyle makâsıdu's-şerîadan biri olan neslin korunması ilkesinin ihlali söz konusudur; en azından uygulama bu açıdan şüpheden berî değildir.

Çocuk dünyaya getirmenin evlilik kurumu dışına taşınması ve fiilen evli eşlerin DNA'sı dışında embriyonun teşekkülüne üçüncü bir kişinin DNA'sının eklenmesiyle; evlilik, neslin çoğalması, miras hükümleri açılarından oldukça karmaşık sonuçların doğması söz konusudur.

Uygulamada mahremiyet ilkesi ihlali de bulunmaktadır. Nitekim avret yerlerinin açılmasına, dokunulmasına dinen ancak zaruri bir durumda cevaz verilmektedir. Her ne kadar sağlıklı bir çocuk özlemi yaşayan ebeveynler için bir çözüm gibi takdim edilse de bu durumun zaruret kapsamında ele alınamayacağı söylenebilir.

⁶⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/517-528.

⁶⁶ Dahiya-Garg, "Three-Parent Baby: Is It Ethical?", 169; Baylis, "The Ethics of Creating Children with Three Genetic Parents", 531-534; Metin vd., "İki Kadın Bir Bebek", 142-144.

⁶⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, md. 19, 20, 26, 27, 30.

Pronükleer transfer işleminde embriyo imhasının söz konusu olması insan hayatının değeri ve insani canlılığın başlangıcı gibi sorunları gündeme getirerek insanın saygınlığı vasfını zedelediği ifade edilebilir.

Mitokondri değiştirme yönteminin beklenen faydadan çok zarar verme ihtimalini taşımasının mümkün olduğu ve nesil güvenliğini zedeleme potansiyeli barındırdığı dikkate alınarak hukuki ve ahlaki açıdan problem taşımayan tedavi alternatiflerinin oluşturulmasının gereklilik arz ettiği söylenebilir.

Uygulamanın “tedavi” adlandırılması altında ebeveynler adına adeta ahlaki bir yükümlülüğe dönüşmesinin, aileleri genetik hastalığı olan çocuk dünyaya getirmeme şeklinde sosyal bir baskıya maruz bırakmasının ve neticede yeni bir tür öjeniye evrilmesinin de uzak bir ihtimal olmadığı ifade edilebilir.

Mitokondri değiştirme yöntemi gibi kompleks meselelerin fıkhi boyutunun ortaya konulmasında bireysel çabaların yanında kolektif ictihad metodunun da önem arz ettiği söylenebilir. Bu itibarla ülkemizde resmî en üst fetva meclisi olan Din İşleri Yüksek Kurulu’nun konuya ilişkin serdedeceği karar ya da fetva bu açıdan kıymeti haiz olacaktır.

Kaynakça

- Albushahbazi, Abdul Kareem, vd. "Jurisprudential Study on Mitochondrial Replacement with a Look at the Laws". *The Islamic University College Journal* 49, 27-48.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminzade. *Dürrü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2017.
- Barritt, J. A. vd. "Mitochondria in Human Offspring Derived from Ooplasmic Transplantation". *Human Reproduction* 16/3 (2001), 513-516. <https://doi.org/10.1093/humrep/16.3.513>
- Baylis, Françoise. "The Ethics of Creating Children with Three Genetic Parents". *Reproductive Biomedicine Online* 26/6 (2013), 531-534. <https://doi.org/10.1016/j.rbmo.2013.03.006>
- Beauchamp, Tom L.-Childress, James F. *Biyomedikal Etik Prensipleri*. çev. M. Kemal Temel. İstanbul: Betim, 7. Basım, 2017.
- Bouzenita, Anke Iman vd. "The Islamic Ethics of Mitochondria Transplantation". *IJUM Engineering Journal* 18/2 (2017), 42-46. <https://doi.org/10.31436/iiumej.v18i2.731>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnûs. *Keşşâfu'l-kınâ 'an metni'l-iknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Castro, Rosa J. "Mitochondrial Replacement Therapy: The UK and US Regulatory Landscapes". *Journal of Law and the Biosciences* 3/3 (2016), 726-735. <https://doi.org/10.1093/jlb/lsw051>
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Acil Câsim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt: yy., 2. Basım, 1994.
- Çetin, Fadime vd. "Mitokondriyal Hastalıklar". *Nörogenetikte Güncel Gelişmeler*. ed. F. Sırrı Çam. 61-65. Ankara: Türkiye Klinikleri, 2023.
- Dahiya, Neha-Garg, Suneela. "Three-Parent Baby: Is It Ethical?". *Indian Journal of Medical Ethics* 3/2 (2018), 169. <https://doi.org/10.20529/IJME.2017.097>
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Diamond, Rebecca. "Social and Ethical Issues in Mitochondrial Donation". *British Medical Bulletin* 115/1 (2015), 173-182. <https://doi.org/10.1093/bmb/ldv037>
- Dickenson, Donna L. "The Commercialization of Human Eggs in Mitochondrial Replacement Research". *New Bioethics* 19 (2013), 18-29.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdfî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1369/1950.
- Farnezi, Hana Carolina Moreira vd. "Three-parent Babies: Mitochondrial Replacement Therapies". *JBRA Assisted Reproduction* 24/2 (2020), 189-196. <https://doi.org/10.5935/1518-0557.20190086>
- Garasic, Mirko Daniel-Sperling, Daniel. "Mitochondrial Replacement Therapy and Parenthood". *Global Bioethics* 26/3-4 (2015), 198-205. <https://doi.org/10.1080/11287462.2015.1066082>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdusselam Abdu's-Safîî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gazzâlî Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Menhûl*. thk. Muhammed Hasan Hîtu. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâsır, 1998.
- Gómez-Tatay, Lucia. "Mitochondrial Modification Techniques and Ethical Issues". *Journal of Clinical Medicine* 6/3 (2017). <https://doi.org/10.3390/jcm6030025>
- Görgülü, Ülfet. "Fıkhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları". *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (2018), 287-308.
- Görgülü, Ülfet. *Fıkhta Cenin Hukuku*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Görgülü, Ülfet-Demir, Zekiye. "Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi -Dinî Perspektiften Bir Değerlendirme". *Journal of Analitic Divinity* 7/1 (2023), 9-28.
- Health Science and Bioethics Division. *Mitochondrial Donation* (London: Department of Health, 2014), 15.

- Hilal, Huda. "Hükmü nakli'l- mitükundriyâ min hılâli kıyasihî ale'r-radâi' ve ta'rifu mekânetuhû dımne'l-manzûmeti'l-makâsıdiyye: Ru'yeten fikhıyyeten muâsırıyye". *Journal of Islamic Ethics* 7 (2023), 1-28. <https://doi.org/10.1163/24685542-20230090>
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *Ravdatu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemıyye, 1430/2009.
- İbrahim, Abdul Halim vd. "Tri-parent Baby Technology and Preservation of Lineage: An Analysis from the Perspective of Maqasid al-Shari'ah Based Islamic Bioethics". *Science Engineering Ethics* 25/1 (2019), 129-142.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Envâru'l-burûk fi envâi'l-Furûk*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Karakaya, Ahmet. *Kök Hücre Çalışmaları ve Etik : Türkiye'de İnsan Embriyosundan Elde Edilen Kök Hücreler Üzerinde Yapılan Çalışmalarda Etik Sorunlar*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Knapton, Sarah. Three Parent Babies: Women Paid £500 to Become "Second Mothers", *The Telegraph* (2015) Erişim 17.01.2024 <https://www.telegraph.co.uk/news/science/science-news/11430786/Three-parent-babies-women-paid-500-to-become-second-mothers.html>
- Kur'an Yolu. Erişim 01.12.2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Legislation UK. "The Human Fertilisation and Embryology (Mitochondrial Donation) Regulations 2015". King's Printer of Acts of Parliament. 2015. Erişim 02.12.2023. <https://www.legislation.gov.uk/uksi/2015/572/contents/made>
- McLean, Sheila A. M. "Mitochondrial DNA Transfer. Some Reflections from the United Kingdom". *BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto* 2 (2015), 81-88. <https://doi.org/10.15168/2284-4503-81>
- Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî. *Karârâtü ve tavsıyyâtü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*. Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî, 1442.
- Metin, Sevtap vd. "İki Kadın Bir Bebek: Tıbbi, Etik ve Hukuki Yönleri ile Mitokondri Değişirme Tedavileri". *Anatolian Clinic the Journal of Medical Sciences* 25/2 (2020), 138-151. <https://doi.org/10.21673/anadoluklin.673832>
- Mitalipov, Shoukhrat-Wolf, Don P. "Clinical and Ethical Implications of Mitochondrial Gene Transfer". *Trends in Endocrinology and Metabolism: TEM* 25/1 (2014), 5-7.
- NCOB, The Nuffield Council on Bioethics. "Mitochondrial Donation to Prevent the Transmission of Inherited Mitochondrial Disorders Passes the Senate in Australia". 20 Nisan 2024. <https://www.nuffieldbioethics.org/news/mitochondrial-donation-to-prevent-the-transmission-of-inherited-mitochondrial-disorders-passes-the-senate-in-australia>
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû 'şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Kolektif. 9 Cilt. Kâhire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, 1344.
- Nuffield Council on Bioethics. *Novel Techniques for the Prevention of Mitochondrial DNA disorders: an Ethical Review*. ed. Geoff Watts. London: Nuffield Council on Bioethics, 2012.
- Organ ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılması ve Nakli Hakkında Kanun (Kanun No. 2238) *Resmî Gazete* 16655 (3 Haziran 1979). Erişim 22 Nisan 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2238&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- O'Ferrall, Erin. "Mitochondrial Structure, Function, and Genetics". 2021. Erişim 10.12.2023. <https://medililb.ir/uptodate/show/5148>
- Özdemir, Merve. *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Sağır, Abdulaziz b. Muhammed. *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-beşeriyye fi dav'i's-şerâti'l-İslâmiyye ve'l-kanuni'l-vaz'i'*. Kâhire: el-Merkezü'l-Kavmî li'l-İsdârâti'l-Kânüniyye, 2015.

- Sağlıkla İlgili Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnemelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No. 7151). *Resmî Gazete* 30616 (5 Aralık 2018). Erişim 22 Nisan 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/12/20181205-8.htm>
- Saxena, Nishtha vd. "Mitochondrial Donation: A Boon or Curse for the Treatment of Incurable Mitochondrial Diseases". *Journal of Human Reproductive Sciences* 11/1 (2018), 3-9. https://doi.org/10.4103/jhrs.JHRS_54_17
- Süyûtî, Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ 'ir fî kavâ'id ve fûrû'î fıkhi's-Şâfi'iyye*, thk. Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm*. thk. Muhammed Murâbî. 4 Cilt. Şam: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013.
- Şener, Mehmet. "Avret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî. *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye ve'l-âsâru'l-müterattibe aleyhâ*. Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- ÜYTE, Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmelik (Kanun No. 3359). *Resmî Gazete* 29135 (30 Eylül 2014). Erişim 20 Nisan 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=20085&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- Yasîn, Muhammed Naîm. *Ebhâsun fıkhiyye fî kadâyâ tıbbiyye muâsıra*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1316.
- Parliament UK, "Human Fertilisation and Embryology" (Erişim 17.01.2024) <https://publications.parliament.uk/pa/cm201415/cmhansrd/cm150203/debtext/150203-0002.htm>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Mecalisü'l-Uşşak'ta Resmedilen Çalgı Aletleri ve Sema Meclisleri

Musical Instruments and Sama Assemblies Illustrated in *Majalis al-'Ushshaq*

İbrahim ODABAŞI

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Akdeniz Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Musikisi
Akdeniz University, Department of Islamic History and Arts, Turkish Religious Music
Antalya, Türkiye

ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0273-0117>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 29.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Odabaşı, İbrahim. "Mecalisü'l-Uşşak'ta Resmedilen Çalgı Aletleri ve Sema Meclisleri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 353-370.
<https://doi.org/10.14395/hid.1437978>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Musical Instruments and Sama Assemblies Illustrated in Majalis al-'Ushshaq

Abstract

Miniatures depicting people and events in early manuscripts can be very useful in understanding history. Miniature, which were shaped under Iranian influence during the Seljuk period, continued until the last centuries of the Ottoman Empire. Mythological elements, nobles, battles, cityscapes and many events related to palace life were depicted. The depiction of manuscripts, especially literary ones, through the interpretation of an illuminator became an element that increased the appeal of the manuscript. The book binding, decoration and illustration of manuscripts reached its peak in cities such as Herat, Shiraz and Tabriz. Artists under the patronage of sultans and influential people who showed an interest in the arts depicted many events of early palace and city life from the first person. The works, which were usually done with the miniature technique, are closely related to the subject of music as a historical document. In addition to theoretical works on the science of music, visuals that give an idea about the way music is practiced and the structures of instruments are very important as a complementary element alongside texts. The images, in which the instruments can be identified stylistically, not only provide clear information about what kind of instruments were used in musical assemblies, but also provide information about the musical life of the century and geography in which they are depicted. The manuscript and other copies that is the subject of this study was prepared in the 16th century and depicts the cultural life of the Transoxiana region. The depictions of the Great Seljuk Sultan Sanjar and people such as Abu Said Abu'l Khayr in these miniatures give clues about both the musical culture of the Turks in the early period and the formation phases of religious music. To trace, explain and interpret the process of change in Turkish musical culture, it is important for general music history studies to examine written and visual sources and bring them into the literature. For the music of the Seljuk period, which is much less known than the music of the Ottoman period, every information obtained will make the traces of cultural heritage more evident. In this study, the digital copies of the manuscript of *Majalis al-Ushshaq* in the Bibliothèque Nationale de France (BNF) with inventory numbers supplément Persan 776, Persan 1150, Persan 1424 and Persan 1559 were examined and those related to music were identified. Using the scanning method, a table showing the pages containing musical elements and instruments in the images and a second table to show how often instruments and sama assemblies were depicted were drawn up. By making use of these tables, a morphological and semiological approach was used to analyze the venues where music was performed and the preference of instruments according to these venues, the frequency with which instruments were used, the place of music in daily life and the gender factor in the choice of instruments. In line with the information obtained, the depictions of the first examples of the formation of sama assemblies were interpreted, and the appearance and usage areas of the instruments in the early period were explained. It has been observed that the sama assemblies depicted in line with the information obtained are different from today's sama assemblies, which are more organized and performed with a certain order. This study will fill a certain gap when research will be conducted on the emergence of this ritual and its appearance in different geographies. In addition to the descriptions in which it is observed that the instruments are differentiated according to their usage areas in terms of the sounds they produce, it has been observed that only the nay and the दौरا are used in sama assemblies. The fact that the circle and def (tambourine) accompany instruments such as nay, rabab, oud and misqal, while the chang is usually depicted alone and instruments such as kus, naqqara, nafir and horn nafir are used outdoors shows that instruments were classified according to their sound characteristics at that time.

Keywords: Turkish Religious Music, Timurid, Miniature, Sama, Majalis al-'Ushshaq.

Mecalisu'l-Uşşak'ta Resmedilen Çalgı Aletleri ve Sama Meclisleri

Öz

Erken dönem yazmalarında kişilerin ve olayların tasvir edildiği minyatürler, tarihi anlama noktasında oldukça faydalı olabilmektedir. Selçuklular döneminde İran etkisi altında şekillenen minyatür sanatı, Osmanlı Devleti döneminin son yüzyıllarına değin sürmüştür. Mitolojik unsurlar, soylu kişiler, savaşlar, şehir görünüşleri ve saray yaşantısına dair çok sayıda olay resmedilmiştir. Yazma eserlerin özellikle edebî olanlarının bir nakkaşın yorumuyla tasvir edilmesi, kitabın cazibesini artıran bir unsura dönüşmüştür. Yazmaların ciltlenmesi, süslenmesi ve resimlenmesi bir dönem özellikle Herat, Şiraz ve Tebriz gibi şehirlerde zirve noktasına ulaşmıştır. Sanata ilgi gösteren sultanların ve nüfuzlu kimselerin himayelerinde olan nakkaşlar, ilk dönem saray ve şehir yaşantısına dair pek çok olayı birinci gözden resmetmiştir. Genellikle minyatür tekniğiyle yapılan çalışmalar tarihi bir vesika olarak musiki konusunu da yakından ilgilendirmektedir. Musiki ilmini konu alan nazari eserlerin yanında, musikinin uygulanış şekline ve çalgı aletlerinin yapılarına dair fikir veren görseller, metinlerin yanında tamamlayıcı bir unsur olarak oldukça önemlidir. Biçimsel olarak çalgı aletlerinin tespit edilebildiği görseller, musiki meclislerinde ne tür çalgıların kullanıldığına dair açık bir bilgi vermekle birlikte, resmedildiği yüzyılın ve coğrafyanın musiki yaşantısına dair de bilgi vermektedir. Çalışmaya konu olan eserin, 16. yüzyılda hazırlandığı ve Maveraünnehir bölgesinin kültürel yaşantısından bir kesiti yansıttığı göz önüne alındığında, geniş bir coğrafyaya yayılan ve İslâm çatısı altında toplanan milletlerin kültürleşme sürecinin boyutlarını en azından musiki noktasında daha anlaşılır kılacaktır. Bu minyatürlerde özellikle Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in ve Ebu Said-i Ebü'l Hayr gibi

kişilerin tasvirlerinin olması, hem erken dönemde Türklerin musiki kültürleri hem de dinî musikinin oluşum evreleri hakkında ipucu vermektedir. Türk musikisi kültürünün değişim sürecini izleyebilmek, açıklayabilmek ve yorumlayabilmek için yazılı ve görsel kaynakların incelenerek literatüre kazandırılması, genel musiki tarihi çalışmaları için önem arz etmektedir. Osmanlı dönemi musikisine nazaran çok daha az bilinen Selçuklu dönemi musikisi için ulaşılan her bilgi kültürel mirasın izlerini daha belirgin kılacaktır. Bu çalışmada *Mecalisü'l-Uşşak* yazmasının Bibliothèque Nationale de France'da (BNF) bulunan, supplément Persan 776, Persan 1150, Persan 1424 ve Persan 1559 envanter numaralı nüshalarının dijital kopyaları taranarak, musiki ile ilgili olanları tespit edilmiştir. Tarama yöntemiyle görsellerdeki müzikal unsurlar ve çalgı aletlerini içeren sayfaları gösteren bir tablo ve çalgı aletlerinin ve sema meclislerinin ne sıklıkla resmedildiğini göstermek için de ikinci bir tablo oluşturulmuştur. Bu tablolardan yararlanarak, musikinin icra edildiği mekânlar ve bu mekânlara göre çalgı aletlerinin tercihi, hangi çalgı aletinin ne sıklıkla kullanıldığı, musikinin gündelik hayattaki yeri ve çalgı aletleri seçiminde cinsiyet faktörü konuları; biçimbilimsel (morphological) ve göstergebilimsel (semiological) bir yaklaşımla ele alınmıştır. Elde edilen bilgiler doğrultusunda, sema meclislerinin ilk oluşum örneklerinin tasvirleri yorumlanmış, bununla birlikte erken dönemde çalgı aletlerinin görünüşleri ve kullanım alanları açıklanmıştır. Elde edilen bilgiler doğrultusunda tasvir edilen sema meclislerinin, bugün daha nizami ve belirli bir erkânla yapılan şekilden farklı olduğu gözlemlenmiştir. Söz konusu ritüelin ortaya çıkması ve farklı coğrafyalardaki görünümü üzerine araştırma yapılacağı zaman bu çalışma belli bir boşluğu doldurmuş olacaktır. Çıkardıkları sesler bakımından çalgı aletlerinin kullanım alanlarına göre ayrıştıklarının gözlemlendiği tasvirlerle birlikte, sema meclislerinde sadece neyin ve dairenin kullanıldığı görülmüştür. Daire ve def; ney, rebab, ud ve miskal gibi çalgılara eşlik ederken, çengin genelde tek resmedilmesi ve kös, nakkare, nefir ve boynuz nefir gibi çalgıların ise dış mekânda kullanılması, o dönemde çalgıların ses karakterlerine göre bir sınıflama yapıldığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Musikisi, Timurlular, Minyatür, Sema, *Mecalisü'l-Uşşak*.

Giriş

Mecalisü'l Uşşak, 1503 yılında Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şihabeddin İsmail Tebesi Gazurgahi¹ (ölümü yaklaşık 1524) tarafından, Sultan Hüseyin Mirza Baykara'ya (1470-1506) ithafen derlenmiştir.² Eserin müellifinin, sıklıkla yapılan bir yanlış olarak Sultan Hüseyin Baykara olarak gösterilmesinin nedeni, Gazurgahi'nin mukaddime bölümünde eserin Sultan'a ait olduğunu yazmasından kaynaklanmıştır.³ Ünlü şahsiyetlerin, mutasavvıfların, çoğunlukla mutasavvıf olan şairlerin ve hükümdarların aşklarını anlatan yetmiş beş kısa biyografi ihtiva eden eser, dünyevi acılara katlanmadan ve anlamadan gerçek manevi aşka ulaşamayacağını anlatmak amacıyla yazılmıştır. *Mecalis*, Herat'ta derlendikten hemen sonra geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Kısa sürede minyatürlerin eklenmesiyle cazibe kazanan eser, Hindistan'dan Osmanlı topraklarına uzanan geniş bir coğrafyada ilgi görmüştür.⁴

Timurlular'ın hüküm sürdüğü Maverâünnehir bölgesinde yer alan Semerkant, Buhara ve Herat, Türk kültürünün büyük ölçüde şekillendiği önemli kültür merkezleridir. 11. yüzyılda Arapça, Türkçe ve Farsça konuşan milletler arasında ivme kazanan kültürlenme süreci Timurlulara değin sürmüştür.⁵ Devletin kurucusu olan Timur (1370-1405) zamanından itibaren sanatçı ve bilim insanlarının himaye edilmesi geleneği, tahtın varisleri tarafından da sürdürülmüştür. Dönemin en önemli musikîşinasları arasında sayılabilecek Abdülkadir-i Meragi (ö. 1435), hem Timur'un hem

¹ Gazurgah, Herat şehrinin dışında Timurlu hükümdarların konakladıkları yerdir. Müellife verilen nisbe de bu yüzdendir. Gazurgahi, elçilik gibi görevlerde bulunmuş, Herat'a geldiğinde ise Hüseyin Mirza tarafından vakıflar mütevellî heyetine seçilmiştir; bk. Charles Melville, "Sultans and Lovers: Gazorgahi's Tales of Royal Infatuation", *Iran* 55/1 (2017), 11-23. Sultan Baykara'nın meclisinde bulunan edipler arasında olan Gazurgahi'nin şiiri iyi bildiği ve ne zaman söz şiire gelse herkesin ona kulak verdiği ifade edilir; bk. Ahmet Kartal, "Baykara Meclisi'nden Yansımalar-Edebî Meclisler 3-", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23 (2019), 623.

² Melville, "Sultans and Lovers: Gazorgahi's Tales of Royal Infatuation", 1.

³ Lale Uluç, "The Majâlis al-'Ushshâq: Written in Herat, Copied in Shiraz, Read in İstanbul", *M. Uğur Derman Armağanı*, ed. İrvan Cemil Schick (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınevi, 2000), 770.

⁴ Charles Melville, "Gazurgahi's Mejalîs al-'ushshâq, Amir Khusrau Dihlevî and Fakhr al-Din 'Iraqî", *Sufistic Literature in Persian: Tradition and Dimensions*, ed. Azarmi Dukht Safavi (İran: Institute of Persian Research, ts.), 55/28.

⁵ Maria Subtelny, "Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran", *Timurids in Transition* (Leiden: Brill, 2007), 29.

de Şahrüh Mirza'nın (1405-1447) himayesinde olmuştur.⁶ Meragi'nin musiki nazariyesi çalışmaları yanında nispeten döneminin musiki hayatı ve çalgı aletleri hakkında verdiği bilgiler, onun ölümünden yaklaşık otuz beş yıl sonra hükümdarlığı devralacak Hüseyin Baykara'nın musiki meclislerini anlayabilmek açısından oldukça önemli olacaktır. Kendisi de bir sanatçı olan Sultan Hüseyin Baykara, sanata ve sanatçıya destek vermiş, Herat'ı bir kültür ve sanat merkezi haline getirmiştir. Minyatürlerde yer alan Timurlulara özgü süslü bahçelerde,⁷ köşklere, kasırlarda ve çadırlarda kurulan meclisler, dönemin estetik değerlerini yansıtmaktadır.⁸ Bu meclislerin bir yansıması Osmanlı topraklarında, doğu geleneğini takip eden şehzadelerden Korkut'un meclislerinde dahi görülmektedir.⁹ Sultan huzurunda kurulan bu meclislerde nedimler, edipler, alimler ve sanatçılar yer almaktadır. Edebiyat alanında Ali Şir Nevai, Molla Abdurrahman Cami ve Hüseyin Vaiz Kaşifi gibi önemli isimler vardır. Özellikle Ali Şir Nevai, Çağatay edebiyatının gelişmesine katkı sağlamış bir isimdir. 9. ve 16. yüzyılda Orta Asya'da Timurlular döneminde başlayan bu edebî tarz ve üslup; Semerkant, Herat, Buhara, Hive, Fergane ve Kaşgar gibi kültür merkezlerinde gelişerek bütün doğu Türk dünyasına ve Hindistan'a yayılmıştır.¹⁰ Herat'ta gelişen sanat akımı edebiyatla birlikte, tezhip, minyatür, cilt ve musiki gibi alanlarda da kendini göstermiştir.¹¹ Musikide bir *ekol* oluşturacak kadar önemli musikişinasların¹² yetiştiği bu meclisler oldukça dikkat çekicidir.¹³ Timurlular'ın yıkılışından sonra burada yetişen müzisyenlerin bazılarının Osmanlı sarayına gelmesiyle musiki teorisindeki bağlantıların güçlendiği söylenebilir.¹⁴

Zahirüddin Muhammed Babür (ö. 1530), hatırat kitabı *Babürname*'de çağdaşı olduğu Sultan Baykara'nın meclisleri hakkında oldukça önemli bilgiler vermiştir. Gözleme dayanan ve birinci gözden şahit olunan olaylar, kimi zaman öznel yargılarla aktarılmıştır. Onun, sazende ve bestekar olarak andığı, Kanuni Hoca Abdullah Mevarid, udi aynı zamanda kitare çalan Kul Muhammed, Neyzen Şeyhi, Gıçeki Şah Kulu, Udi Hüseyin; nakış, savt, ve kar formlarında eserler veren Gulam Şadi, Mir Azu, Bennai ve Pehlivan Muhammed Bu-Said gibi isimler, dönemin müzisyenlerinin bilinmesi açısından oldukça faydalıdır.¹⁵ Bahsi geçen bu müzisyenlerin minyatürlerde resmedilmiş olma ihtimalleri oldukça yüksektir.

1. Nüshalar

Mecalis'in BNF'de bulunan dört nüshasının içerdiği minyatürler ve bu minyatürlerde bulunan müzikal unsurlar Tablo 1'de gösterilmiştir. Günümüze ulaşan yazmaların resimlemelerinin, 1550 civarında Şiraz'da başladığı düşünülmektedir.¹⁶ Dört nüshada bulunan minyatürler üslup olarak birbirine yakın olup, özellikle *Nüşa 1150* ve *Nüşa 776* aynı nakkaşın elinden çıkmış gibidir.

⁶ Henry G. Farmer, *Studies in Oriental Music*, ed. Eckhard Neubauer (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1997), 2/605.

⁷ Lisa Golombek, "The Gardens of Timur: New Perspectives", *Muqarnas* 12 (1995), 145.

⁸ Murat Yıldız, "Osmanlı Hasbahçelerinin Sultanı: Sultaniye Hasbahçesi", *Bellefen* 78/282 (2014), 598.

⁹ Halil İncalcık, *Has-bağçede 'ays u tarab* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 225.

¹⁰ P. M. Holt vd., *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 685.

¹¹ Hamid Algar-Ali Alparslan, "Hüseyin Baykara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/532.

¹² Owen Wright, *Music Theory in the Safavid Era* (New York: Routledge, 2019), 8.

¹³ Aygul Malkeyeva, "Musical Instruments in the Text and Miniatures of the 'Bâburnâme'", *Ridim/RCMI Newsletter* 22/1 (1997), 12.

¹⁴ Wright, *Music Theory in the Safavid Era*, 279.

¹⁵ Zahirüddin Muhammed Bâbü, *Bâbüname* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 285.

¹⁶ Uluç, "The Majâlis al-'Ushshâq: Written in Herat, Copied in Shiraz, Read in İstanbul", 572.

| Nüsha | Toplam Görsel | Müzikal Unsurlar | Çalgı Aletleri |
|--------------------------------------|---------------|------------------|--|
| Supplément ¹⁷ Persan 775 | 5 | - | - |
| Supplément ¹⁸ Persan 776 | 85 | 12 | Çenk, ney, daire, nakkare, kös, rebap, nefir, ud |
| Supplément ¹⁹ Persan 1150 | 81 | 12 | Miskal, def, nefir, rebap, ud |
| Supplément ²⁰ Persan 1559 | 75 | 7 | Ney, çeng, rebap, nefir |

Nüsha 775'te sadece beş adet minyatür bulunmaktadır. Beşinde de müzikal unsura rastlanmamıştır.

Mecalis'in istinsah edilmiş nüshaları arasında seksen beş resimle en fazla sayıda minyatür içeren, *Nüsha 776'dir*. 1575 tarihli eser, nesta'lik yazı çeşidiyle yazılmıştır. Başlıklar ve beyt, mısra', kıt'a, gazel, şiir, mesnevi, matla', rubai gibi bazı edebi formlar mavi mürekkeple vurgulanmıştır. On iki görselde müzikal unsurlara rastlanmış olup, en fazla çalgı bu nüshada resmedildiği görülmüştür.

Nüsha 1150'de seksen bir resim bulunmaktadır. Bunlardan on ikisi müzikal unsurlar içermektedir. En fazla sema meclislerinin resmedildiği nüshadır ve diğer nüshalarda olmayan bir çalgı aleti olarak miskal (vr. 69v) resmedilmiştir.

Nüsha 1559'da yetmiş beş resim bulunmaktadır. Bunlardan yedisi müzikal unsurlar içermektedir.

2. Çalgı Aletleri ve Sema

Varlığı tarih öncesi çağlara uzanan çalgı aletleri, yapıları, icra teknikleri ve kullanım amaçlarına göre şekillenmiş ve sınıflandırılmıştır.²¹ Bu sınıflandırma organoloji veya etnomüzikolojide ortaya çıkan sistem ve yaklaşımlarda her ne kadar karmaşık görünse de²² geçmişte çalgı aletlerinin kullanımlarının uygulamada ayrıldığını işaret eden çok sayıda örnekler mevcuttur. Bu ayrımın en belirleyici unsurunun, çalgı aletlerinden elde edilen sesin yüksekliği ve karakteri olduğu söylenilebilir. Tabletlerde, fresklerde ve yazılı kaynaklarda çalgı aletlerinin hangi amaçla kullanıldıklarına dair fikir edinilebilmektedir. Söz gelimi, Şah'ın huzurunda ya da iç mekânda yapılan bir etkinlikte çeng, rebap, ud, tanbur ve ney gibi sazlar yer alırken, dış mekânda yapılan etkinliklerde *karranay*, *şeypur*, *buk* ve vurmali çalgılardan *tabl*, *kös*, *nakkare*, *zil* kullanıldığı görülmektedir.²³ *Mecalis*'teki görseller incelendiğinde bu ayrımın makul nedenlerle yapıldığı hemen anlaşılacaktır. Eğer bir sema meclisinde kös çalındığı veya askerî bandedoda rebap çalındığı görülürse bu görüşü tekrar sorgulamak gerekecektir.

Çalgı aletlerinin kullanım sıklığını daha da somutlaştırmak için, nüshalarda bulunan görsellerinin varak numaraları verilerek bir tablo oluşturulmuştur. Sözü geçen çalgı aletlerinin isimleri ise erken dönem ve modern kaynaklar ışığında belirlenmiştir.

¹⁷ Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak*, BNF, Persan 775. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8432908x>

¹⁸ Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak*, BNF, Persan 776. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525129893>

¹⁹ Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak*, BNF, Persan 1559. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84271731>

²⁰ Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak*, BNF, Persan 1150. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84271694>

²¹ Margaret Kartomi, *On Concepts and Classifications of Musical Instruments* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 131.

²² Henry Johnson, "Müzik Aletlerinin Bir Etnomüzikolojisi: Form, İşlev ve Anlam", çev. Seyit Yöre, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 2/24 (2021), 774.

²³ Egon Wellesz, *Ancient and Oriental Music* (London: Oxford University Press, 1957), 425.

| Nüshalar | Ney | Daire/Def | Çeng | Kemançe/Rebab | Nefir | Nefir/Boynuz boru | Musikar/Miskal | Nakkare/Kudüm | Kös | Ud | Sema |
|----------|---|---|-----------------------------|--------------------|------------------------------|-------------------|----------------|---------------|------------------------|-----------|---|
| 775 | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| 776 | Vr. 67r, vr. 216r, vr. 338r | Vr. 67r, vr. 216r, vr. 156v | Vr. 61v, vr. 195r, vr. 310v | Vr. 332r, vr. 156v | Vr. 243v | Vr. 321v | - | Vr. 213v | Vr. 213v ²⁴ | Vr. 344v | Vr. 67r, vr. 216r, vr. 332r |
| 1150 | Vr. 51v, vr. 53r, vr. 68v, vr. 143v, vr. 159v, vr. 257v | Vr. 51v, vr. 53r, vr. 68v, vr. 143v, vr. 159v, vr. 257v | - | Vr. 118v | Vr. 111v, vr. 241v, vr. 249v | | Vr. 69v | - | - | Vr. 239r, | Vr. 51v, vr. 53r, vr. 68v, vr. 143v, vr. 159v |
| 1559 | Vr. 74v | Vr. 74v | Vr. 158r, vr. 253r | Vr. 126r | Vr. 197r | Vr. 278r | - | - | - | - | Vr. 74v, vr. 118r (sema) |

2.1. Ney

Görsellerde sıklıkla resmedilen çalgı aletlerinden birinin *ney* olduğu söylenebilir. Günümüzde her ne kadar farklı ham maddeler kullanılarak üretilen ney örnekleri olsa da neyin ham maddesi doğal kamıştır. Ney, kamışın içi boşaltıldıktan sonra, belirli sayıda ve aralıkta delikler açılarak üretilmektedir. Benzer bir yöntem takip edilerek ham maddesi kemikten yapılmış flüt örneklerinin milattan önce yaklaşık 40.000 yıl öncesine dayandığı görülecektir ki²⁵ bu durum kamıştan yapılan neylerin de benzer tarihlerde yapılmış olabileceği ihtimalini düşündürmektedir.

²⁴ *Mecalis*'in İstanbul Topkapı Sarayında bulunan nüshasında benzer bir sahne resmedilmiştir; bk. Uluç, "The Majâlis al-'Ushshâq: Written in Herat, Copied in Shiraz, Read in İstanbul", 582.

²⁵ Nicholas J. Conard vd., "New Flutes Document the Earliest Musical Tradition in Southwestern Germany", *Nature* 460/7256 (2009), 737-740.

Şekil 1. vr. 67r²⁶

Bugün hâlâ var olan ney, İslâm dünyasında önce Arapça *kasebe/kassâbe* ismiyle görülürken, sonrasında yaygın bir kullanım olan Farsça kökenli *ney* veyahut *nây* ile yer değiştirmiştir.²⁷ Ney kelimesi ahşap üflemeli çalgıların genel ismi olarak da kullanılmıştır.²⁸ Üflemeli çalgıların anlatıldığı bir bölümde *nayçe-i balaban*, *nay-ı sefid*, *nay-ı çavur*, *nay-ı siyah* ve benzeri çeşitleri belirtilmiştir.²⁹ Arapça kökenli *mizmar* kelimesinin ahşap/kamış üflemeli çalgıların genel adı olduğu bilgisi aktarılmıştır.³⁰ Zaman zaman bu ifadeler karmaşa yaratsa da bugün ney denildiğinde, İran neyi de dahil olmak üzere kamış çalgı aleti akla gelmektedir.

Neyin kullanıldığı coğrafyaya göre çok sayıda çeşidi bulunmaktadır. İran'da yaygın olarak kullanılan neyler yedi boğumludur. Bir tanesi arkada beş tanesi önde olmak üzere altı delik vardır.³¹ Anadolu coğrafyasında kullanılan neyler ise İran neyelerinden farklıdır. Kamışlar genel olarak dokuz boğumludur, ön tarafta altı arka tarafta ise bir delik vardır ve uç kısmında üfleme kolaylığı sağlaması açısından *başpâre* kullanılmaktadır. Türkiye'de bugün kullanılan neylerin ve tarihi neylerin yapıları yukarıda tarif edildiği gibidir.³²

Nüşhalardaki ney görsellerinde maalesef delikler seçilemediği için neyin tam olarak kaç delikli olduğunu saptamak mümkün değildir. Neyin çatlamasını önlemek amacıyla kullanılan *parazvane* kısımları her görselde olmasa da belirtilmiştir. Ancak üfleme kolaylığı sağlayan *başpâre*ye görsellerde rastlanmaz. Bu durumun nakkaşın bir yorumu olması olasılığını da göz önünde tutarak, görsellerde işlenen neyin İran neyi ya da *başpâresiz* bir ney olması ihtimali daha güçlü görünmektedir.

²⁶ Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak* 1575, Persan 776, 145, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525129893>.

²⁷ Curt Sachs, *The History of Musical Instruments* (New York: W.W. Norton & Company Inc., 1940), 90.

²⁸ Sibyl Marcuse, *Musical Instruments* (New York: Norton, 1975), 361.

²⁹ Abdükâdir b. Gaybî Merâgî, *Câmiü'l-Elhân* (Tehran: Muesse-i Mutâliat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1988), 208.

³⁰ Ayşe Tokay, "İbn Hurdâzbeh'in el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî'si ile el-Mufaddal b. Seleme'nin el-Melâhî ve Esmâuhâ min Kibeli'l-Mûsikâ Adlı Eseriyle İlgili Bir Analoji", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2019), 221.

³¹ Perviz Mansuri, *Sazşinasî* (Tehran: Zavar Yayıncılık, 2001), 63.

³² Nağme Yarkin-Ali Tan, "Tarihi Neylerin (18.-20.yy) Analiziyle Osmanlı-Türk Müziğinde Referans Perdelerin Araştırılması", *Etnomüzikoloji Dergisi* 4/2 (2021), 280.

2.2. Daire/ Def

İslâmiyet öncesi dönemde tek yüzüne deri gerilerek kullanılan ritim aletlerinin kullanımı yaygın olmakla birlikte bu çalgılar *mizher* ve *def* olarak bilinmektedir. *Def*, genel anlamda çok enli olmayan kare ya da sekizgen kasnağa gerili deri şeklinde kullanılmıştır.³³ Çember şeklinde bir kasnağın tek tarafına gerili ritim aletleri ise şekilleri dolayısıyla *dâire* olarak isimlendirilmiştir.³⁴ Bunların yanında *gırbâl* ismi de kullanılmıştır ki bu kelime Türkçeye kalbur olarak geçmiştir.³⁵ Çalgı aletinin iç düzeneğine eklenen zincir, halka veya kasnağına eklenen alaşım çemberler (celâcil) dolayısıyla sınıflama yapılabilmektedir ancak bu sınıflamalar da bir miktar problemlidir.³⁶ Kimi zaman def ile özdeşleştirilen daire için kesin olarak söylenecek şey, kasnak düzeneğinde halkaların veya yuvarlak madeni zillerin bulunduğuudur.

Tablo 2’de “Daire/Def” sütununda sayfa numaraları verilmiş görsellerde musiki eşliğinde kullanılan çalgının; tek elle tutulduğu, ortalama bir karıştan fazla çapta, bazı görsellerde iki daireden birinin daha küçük olduğu ve her birinde kasnağına eşit aralıklarla yerleştirilmiş beş tane küçük zilin olduğu görülmüştür. Bu şekliyle Toderini’nin daire tanımına oldukça uymaktadır.³⁷

Bunun dışında Padişah’ın çingene otağında resimlendiği *Nüsha 776, 150v* ve *Nüsha 1150, 118v*’de zilleri olmayan ve daireden daha geniş çapta *bendir* benzeri çalgılar resmedilmiştir. Çıplak çocukların etrafta dolaştığı ve yaşam koşullarının çok iyi olmadığı izlenimi veren görsellerde, daire değil de bendir olması, bu durumun sosyolojik bir anlamının olup olmadığını sorgulatmaktadır.

2.3. Çeng

Çeng, her iki elin parmaklarıyla çalınan arp benzeri bir çalgıdır ve ismi erken İran dönemine uzanır. Aslında çengin yapısı ve çalınış şekli bakımından kökeninin İlk Çağ Uygarlıkları’na dayandığı söylenebilir.³⁸

³³ Sachs, *The History of Musical Instruments*, 246.

³⁴ Henry George Farmer, *Onyedinci Yüzyılda Türk Çalgıları*, çev. M. İlhami Gökçen (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 12.

³⁵ Mehmet Tıraşçı, *Türk Müsiki Tarihi Terimleri Sözlüğü* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2020), 70.

³⁶ M. İlhami Gökçen, *Evlıya Çelebi Seyahatnamesi’nde Çalgılar* (Ankara: Ürün Yayınları, 2017), 101.

³⁷ Gökçen, *Evlıya Çelebi Seyahatnamesi’nde Çalgılar*, 104.

³⁸ Wellesz, *Ancient and Oriental Music*, 243.

Şekil 2. vr. 310r³⁹

Milattan önce arp şeklinde örnekleri olsa da yukarıdaki minyatürlerde görünen çengin formuna yakın, Tak-i Bostan rölyeflerinde üç çeşit çeng tanımlanabilmiştir.⁴⁰ İslâmiyet öncesi Arabistan'da ise *jank* olarak tanınmıştır.⁴¹ Üst kısmında bir ses kutusu bulunan çengin tel sayısının 13 ilâ 40 arasında değiştiği ifade edilmektedir.⁴² Meragi, 15. yüzyılın en meşhur çalgısının yirmi dört ya da otuz beş tel ile icra edilebilen çeng olduğunu ifade eder.⁴³ Asma, erik ya da öd ağacından yapılan ses kutusu üsttedir.⁴⁴ Ses kutusunun üstte olanları çeng altta olanları ise *vön* olarak isimlendirilmiştir.⁴⁵ Bazı kaynaklarda benzerliklerinden dolayı çeng, *kitare* ve *psaltery* gibi çalgı aletleriyle özdeşleştirilmiştir. *Babürname*'de musikişinaslar bahsinde kitarre çalgısından ve çalma güçlüklerinden bahsediliyor olması hayli ilginçtir.⁴⁶ Eski metinlerde yapılan çalgı özdeşleştirmesini Isidore da yapmıştır. O, psaltery ve kitarre arasındaki farklılıkları anlattığı metinde iki çalgının da A harfine benzediği; ancak psaltery'nin ses kutusunun üstte kitarrenin ise iç bükey şekilde altta olduğu bilgisini verir.⁴⁷ Fakat modern metinlerde her iki çalgının şeklinin farklı olduğu örnekler de vardır.⁴⁸

Nüşhalardaki görsellerde tasvir edilen çengin ses kutusu üsttedir. Telleri ise genellikle 12 bazılarında ise 9 tel olarak çizilmiştir. *Nüşha 1559*'da tasvir edilen çengin telleri ise en tiz nota hariç çiftler olarak çizilmiştir. Çeng genelde sultanın huzurunda kadınlar tarafından icra edilirken, *Nüşha 1559*'da sultanın kızının huzurunda erkek müzisyen tarafından icra edildiği görülmüştür (vr. 253r). Genellikle kadın icracılarla özdeşleştirilen çengin, sultanın kızının huzurunda erkek bir

³⁹ Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak*, 1575, 632.

⁴⁰ Sachs, *The History of Musical Instruments*, 259.

⁴¹ Marcuse, *Musical Instruments*, 88.

⁴² Lois Ibsen Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms* (London: Greenwood Press, 1981), 122.

⁴³ Merâgî, *Câmiü'l-Elhân*, 202.

⁴⁴ Farmer, *Studies in Oriental Music*, 2/617.

⁴⁵ Wellesz, *Ancient and Oriental Music*, 425.

⁴⁶ Bâbü, *Bâbü'râne*, 284.

⁴⁷ Anne-Emmanuelle Ceulemans, "Instruments Real and Imaginary: Aaron's Interpretation of Isidore and an Illustrated Copy of the 'Toscanello'", *Early Music History* 21 (2002), 13.

⁴⁸ Ahmet Say, *Müzik Tarihi* (Ankara: Müzik Ansiklopedileri Yayınları, 2010), 144.

müziyen tarafından icra ediliyor olması, Büyük Selçuklular döneminde Türk kadının saygınlığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.⁴⁹

2.4. Rebab

Perdesiz ve yaylı bir çalgı olan *rebab*; ses kutusunun şekline, boyutuna, tellerinin sayısına, tellerinin akort düzenine ve sap uzunluğuna göre farklı isimlerde tanımlanmıştır.⁵⁰ İbn Sina, ilginçtir ki rebabın telli ve perdeli bir saz olup yay çekilerek çalındığı bilgisini vermiştir.⁵¹ Meragi, *Camiü'l-Elhan*'da benzer şekilde rebabı ayrıca bir yaylı çalgı olarak belirtilmediği gibi akort düzenin uda benzediği bilgisini vermiştir.⁵² Bu haliyle rebabın mızraplı bir çalgı olabileceği düşüncesi doğmaktadır.⁵³ Hem mızraplı hem de yaylı bir çalgı aleti olarak rebabın atasının kısa bir ud türü olduğu ve 10. yüzyılda Araplara geçen sazın yaylı olarak kullanıldığı da ifade edilmektedir.⁵⁴ Tüm bunlarla beraber, İbn Sina'nın ve Meragi'nin anlatmış olduğu, kemañçe/rebab olarak bilinen çalgı aletleriyle sıklıkla karıştırılan *rubab* çalgısı olmalıdır.⁵⁵

Şekil 3. vr. 332r⁵⁶



Rebab tanımından sonra Meragi, kemañçe sazını anlatılırken onun yay ile çekilerek çalınan bir saz olduğu ima ederek,⁵⁷ bazılarının teknesinin Hindistan cevizinden bazılarınınınsa oyulmuş ağaç üzerine inek kalbinin zarının gerilmesiyle yapıldığı bilgisini verir.⁵⁸ Meragi, kemañçeden sonra yaylı bir çalgı olan *gıjek* sazının kasesinin kemañçeden daha büyük olduğu ve on teli olduğu, iki

⁴⁹ Feyzan Göher Vural, "Çeng Çalgısının Selçuklu Seramiklerine Yansıması", *Bellefen* 82/293 (2018), 168.

⁵⁰ Lois Ibsen al Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, 271.

⁵¹ İbn Sina, *Müsiki*, çev. Ahmet Hakkı Turabi (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 108.

⁵² Merâgî, *Câmiü'l-Elhân*, 202.

⁵³ Mehmet Öncel, *XI. Yüzyıl Müsiki Nazariyesi* (İstanbul: EndülüS Yayınları, 2018), 140.

⁵⁴ Marcuse, *Musical Instruments*, 432.

⁵⁵ Mansuri, *Sazşinası*, 34.

⁵⁶ Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak*, 1575, 655.

⁵⁷ Merâgî, *Câmiü'l-Elhân*, 203.

⁵⁸ Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986), 106.

telin diğerlerinden daha yüksekçe olduğu bilgisini verir ki gıjek/gıcak, Türklerin bulunduğu coğrafyada, *kabak kemane* ve *ıklığ* benzeri çalgının adıdır.⁵⁹

Açıkcası rebabın tanımlanması biraz problematik görünüyor. Anlaşıldığı kadarıyla bu çalgı aletinin morfolojik yapısında ve icra edilmiş biçiminde yüzyıllar içinde farklılıklar yaşanmıştır.⁶⁰ 20. yüzyılın başında Türkiye'de kullanılan rebabın şeklinin ve yapımın eski kaynaklarda tarif edilenden farklı olduğu ifade edilmiştir.⁶¹

2.5. Nefir

Metal alaşımdan yapılan düz silindirik bir boru olarak *nefir*, 11. yüzyıldan beri Arapça kaynaklarda geçmektedir.⁶²

Şekil 4. vr. 321v, vr. 243v⁶³



Nefir, aynı zamanda çeşitli hayvan türlerinin boynuzundan yapılan çalgı aleti için de kullanılmıştır.⁶⁴ Metal silindirik boru ve doğal boynuz şeklindeki çalgı aletlerinin tanımlanması ve isimlendirilmesi hususunda muhtelif bilgiler vardır.⁶⁵ Koç boynuzundan ya da fil dişinden yapılan örnekleri ise daha eski tarihlere uzanmaktadır. Romalılarda bronzdan ya da bakırdan üretilen *tuba*; nefir benzeri bir çalgı aleti olup, kökeni koç boynuzundan üretilen *şofara* dayandırılır.⁶⁶ 11. yüzyılda Hristiyan orduları seferleri esnasında Müslümanların kullandığı nefiri gördükten sonra, uzun metal düz boru olan *tuba*; ince, uzun ve uç kısmını daha geniş olarak tasarlanmıştır.⁶⁷

2.6. Boynuz Nefir

Evliya Çelebi *Seyahatname*'de bu çalgıyı "Dervişân Borusu" olarak kaydetmiştir.⁶⁸ Anadolu'da daha çok nefir olarak bilinen bu çalgı için Arapça boynuz anlamına gelen *bûk* terimi de

⁵⁹ Mehmet Özbek, *Türk Halk Müziği El Kitabı I Terimler Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1998), 82.

⁶⁰ Sachs, *The History of Musical Instruments*, 255.

⁶¹ Gökçen, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Çalgılar*, 127.

⁶² Wellesz, *Ancient and Oriental Music*, 443.

⁶³ Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak*, 1575, 694,498.

⁶⁴ Bahriye Güray Gülyüz, "Tasavvufi Bir Çalgı Olarak Nefirin İkonografik Evrilimi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 96 (2020), 57.

⁶⁵ Gökçen, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Çalgılar*, 475.

⁶⁶ Ceulemans, "Instruments Real and Imaginary", 20.

⁶⁷ Sachs, *The History of Musical Instruments*, 280.

⁶⁸ Gökçen, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Çalgılar*, 575.

kullanılmıştır. Kadim uygarlıklarda hem haberleşmede hem de dini ritüellerde icra edilen *bûk* çalgısıyla fonetik bakımdan benzerlik gösteren, içi oyulmuş boynuzdan yapılan *bucinadan* bahsedilir.⁶⁹ Genel olarak nefir ve konik yapıda olan boynuzlar için kullanıldığı görülmektedir.⁷⁰ Haçlı seferleri sırasında Arapça ve Latince kaynaklarda geçen savaş çalgılarından bahsedilirken trompet için nefir, boynuz için *bûk* kullanımı ayrıca dikkat çekicidir.⁷¹ Bununla beraber bazı tarikatlarda sembolik bir obje olarak kullanılmıştır.⁷²

Yukarıda solda; şekil, giyim kuşam ve yanlarında taşıdıkları boynuz nefirle tasvir edilen *Kalender Dervişlerinin* bir benzer resmi de 17. yüzyılda yapılmıştır.⁷³ Bu bakımdan dervişlerin görünümünün yüzyıllarca bozulmadığını söylemek mümkündür.

2.7. Miskal

Şekil 5. vr. 69v⁷⁴



Miskal veyahut *musikar*, farklı boylarda kamışların birleştirilmesiyle yapılan bir çalgı aletidir. *Musikar*, Meragi'de üflemeli çalgı aleti olarak zikredilir.⁷⁵ *Seyahatname*'de "esnâf-ı kâr-ı mûsikâr/sâzendegân-ı mûsikârân" başlıklarından anlaşıldığına göre musikar kelimesinin o zamanlar kullandığı anlaşılmaktadır.⁷⁶ Musikar kelimesinin yaygın olmasa da aynı zamanda müzisyen ve bestekar anlamında kullandığı da bilinmektedir.⁷⁷ Mısır'da *şuaybiyye* olarak bilinen musikar, Türkçede *musikal* ve *miskal* olarak isimlendirilmiştir.⁷⁸ Miskal çalan kişiye ise miskali

⁶⁹ Meucci, "Roman Military Instruments and the Lituus", *The Galpin Society Journal* 42 (1989), 88.

⁷⁰ Wellesz, *Ancient and Oriental Music*, 443.

⁷¹ Henry George Farmer, "Crusading Martial Music", *Music & Letters* 30/3 (1949), 243.

⁷² Gülyüz, "Tasavvufî Bir Çalgı Olarak Nefirin İkonografik Evrilimi", 66.

⁷³ Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire* (London: J. Starkey and H. Browne, 1670), 145.

⁷⁴ Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak* 1580, Persan 1150, 144, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84271694>.

⁷⁵ Merâgî, *Câmiü'l-Elhân*, 199.

⁷⁶ Gökçen, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Çalgılar*, 176-177.

⁷⁷ İbrahim Odabaşı, "Müzikî Yönüyle Şehzâde Korkut", *Şehzâde Korkut Kitabı*, ed. Muhammet Fatih Duman-Ahmet Ögke (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 475.

⁷⁸ Wellesz, *Ancient and Oriental Music*, 443.

denilmektedir. Miskaldeki kamış boyları uzadıkça pest sesler, kıaldıkça da tiz sesler elde edilir.⁷⁹ Miskalin varlığına 16. yüzyıl Osmanlı minyatürlerinde sıkça rastlanmaktadır.⁸⁰

Nüşhalardaki görsellerde *miskal* sadece bir görselde yer almaktadır. Eşlikçi saz olarak bendir resmedilmiş ancak boyadaki bozulmalar nedeniyle ayrıntıları anlaşılamamaktadır.

2.8. Nakkare/Kudüm ve Kös

Nakkare isminin vurmali ve telli çalgılardan ses üretmek için kullanılan *nakre* kelimesinden türediği anlaşılmaktadır.⁸¹ Aynı zamanda üretilen sesin birim zamanını ifade etmek için de kullanılmıştır.⁸²

Şekil 6. vr. 213v⁸³



Biri diğerinden büyük olacak şekilde yapılan nakkareler boyutlarına göre değişiklik gösterip gövdeleri metalden ya da kilden (pişmiş topraktan) yapılmaktadır. Büyük olanlarının develerin ya da diğer binek hayvanların üzerine yerleştirildiği bilinmektedir.⁸⁴ Askerî veya dinî musikide sıkça kullanımına rastlanan nakkarenin Türk müziğindeki karşılığı kudümdür.⁸⁵ Nakkare ve kudüm kullanımlarının iç içe kullanımıyla birlikte, kudümün nakkareden daha küçük olduğuna yönelik görüşler de mevcuttur.⁸⁶

Kös veya *kûs* özellikle askerî musikide kullanılmıştır. Nakkareden daha büyük olan *kös* askerî bandoda en büyük vurmali çalgı olmuştur.⁸⁷ İslâm ordularında *kösten* daha büyük bir vurmali çalgı olan *kûrgûn*un kullanıldığı bilinmektedir.⁸⁸

⁷⁹ Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, 108.

⁸⁰ Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court* (b.y.: F. Noetzel, 1996), 116.

⁸¹ İbn Sînâ, *Mûsikî*, 74.

⁸² Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, 82.

⁸³ Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak*, 1575, 438.

⁸⁴ Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, 229.

⁸⁵ Wellesz, *Ancient and Oriental Music*, 443.

⁸⁶ Gökçen, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Çalgılar*, 228.

⁸⁷ Wellesz, *Ancient and Oriental Music*, 443.

⁸⁸ Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, 151.

2.9. Ud

Ud (lute), şekil ve yapı bakımından benzer çalgı aletlerine verilen genel bir isim olmakla beraber, kısa saplı ve mızrapla çalınanı, Orta Doğu'da en önemli çalgı aletlerinden biri olmuştur.⁸⁹

Şekil 7. vr. 344v⁹⁰



Udun mucidinin Tubal b. Lamek olduğu bilgisi, kaynaklarda sıklıkla karşılaşılan bir bilgidir. Ancak Arapların ahşap ses tablası olan uddan önce deri ses tablalı *mizheri* kullanmış olmaları ve aynı çalgının *kiran*, *muvattar* ve İran'da *barbat* gibi çok sayıda isimle anılması şekli bakımından da farklılar gösterdiğine işaret etmektedir. Ayrıca udun hem perdeli hem de perdesiz olarak çeşitlerinin olduğu bilinmektedir.⁹¹ Eski udlarda tellerin sayısı dört iken Ziryab'ın (d. 791) beşinci bir tel ilave ettiği ifade edilmektedir.⁹² Çift olucak şekilde dört telli udlar *ud-ı kadim* beş telli olanlar ise *ud-ı kâmil* olarak isimlendirilmiştir.⁹³ Bazı *Edvarlar*'da beş telli udun görsellerine rastlanmaktadır.⁹⁴

Erken dönem İran minyatürlerinde udlar; ahşap göğüslü, ince ses tablalı, ses kafesli, yanallı burgulu ve çift sarım bağırsak veya ipek telli olarak tasvir edilmiştir.⁹⁵

Nüshalarda ud sadece iki kez resmedilmiştir. Yukarıda tasvir edilen udun üç telli olduğu görülmektedir. Ancak net olmasa da burgulu yerlerinde düzensiz karalanan şekil vardır. Bu durumda nakkaşın ihmali olduğu düşünülebilir. Vr. 249r'de ise udun telleri de burguları da belli değildir. Çalgı aletinin ud olduğu fikrini veren unsur ise armudi gövde yapısı ve bükümlü kısa sapıdır.

2.10. Sema

Semâ' Arapçada işitme, duyma anlamına gelmekle birlikte, cezbeyle ayakta dönme ve zikretme anlamlarına gelmektedir.⁹⁶ 9. yüzyılın sonlarına doğru tasavvufi düşünce ile şekillenen musiki

⁸⁹ Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, 377.

⁹⁰ Tabesi, *Mecalisü'l-Uşşak*, 1575, 700.

⁹¹ İbn Sînâ, *Müsikî*, 108.

⁹² Wellesz, *Ancient and Oriental Music*, 459.

⁹³ Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, 102.

⁹⁴ Gökçen, *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi'nde Çalgılar*, 275.

⁹⁵ Sachs, *The History of Musical Instruments*, 253.

⁹⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2006), 1091.

faaliyetleri de sema olarak kabul edilmiştir.⁹⁷ Anlaşıldığı kadarıyla sema hem musikiyi hem de vecd haliyle raks etmeyi kapsayan bir terim olarak kullanılmıştır. Kimi zaman musiki anlamına gelen *gînâ* kelimesiyle sema kelimesinin iç içe kullanıldığı da olmuştur. Özellikle semanın İslâm hukukundaki hükmü konusunda ortaya çıkan tartışmalarda sema ve *gîna* teriminin bir arada kullanıldığı görülmektedir.⁹⁸ İlk dönem İslâm coğrafyasında musiki hakkında yazılan eserlerin konusuna bakıldığında, musikin nazariyat boyutundan çok, semanın meşruluğu üzerine duran kitapların çoğunlukta olması bu tartışmaların boyutunu da göstermektedir.⁹⁹

Şekil 8. vr. 68v¹⁰⁰



Bugün Anadolu'da Mevlana Celeleddin-i Rumi (ö. 1273) ile özdeşleştirilen sema meclisleri, yaklaşık iki asır öncesinde benzer şekillerde Ebu Said-i Ebü'l Hayr (ö. 1049) tarafından düzenlenmiştir.¹⁰¹ Tekke adabının ilk defa Ebu Said tarafından tespit edildiği kabul edilir.¹⁰²

Bu dönemde *kavvâl* olarak isimlendirilen sohbet meclisleri kurulur. Kavval, aynı zamanda bu meclislerde şiir ve ilahi okuyan muganni içinde de kullanılmıştır.¹⁰³ Bu kişilerde güzel koku, güzel yüz ve güzel ses gibi üç unsur aranmıştır.¹⁰⁴ Kavval bir anlamıyla da Hint-Pakistan menşeli bir musiki formudur.¹⁰⁵ 12. yüzyıldan sonra görülen, İran başta olmak üzere Güney Asya ve Hint etkisiyle oluşan bir türdür.¹⁰⁶

⁹⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm ve Musiki* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 204.

⁹⁸ İmâm Gazzâlî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Yusuf Sıdkı el-Mardinî (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 6/205.

⁹⁹ İsmâil Râci Fârûkî-Luis Lâmia Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkilâb Basım Yayım, 1997), 481.

¹⁰⁰ Tabesî, *Mecalisü'l-Uşşak*, 1580, 142.

¹⁰¹ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 1/525.

¹⁰² Tahsin Yazıcı, "Ebû Saïd-i Ebü'l-Hayr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/220.

¹⁰³ Uludağ, *İslâm ve Musiki*, 206.

¹⁰⁴ Tahsin Yazıcı, "Mevlânâ Devrinde Semâ", *Şarkiyat Mecmuası* 5 (1964), 141.

¹⁰⁵ Annemarie Schimmel, *Avrupa'nın İslâm Dünyasıyla Karşılaşması*, çev. Hüseyin Ağuçenoğlu (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 1995), 145.

¹⁰⁶ Alper Akdeniz-İsmail Gevaş, "Kavvâli Dînî Müsiki Türünün Mevlevî Tarikatı ile Çiştî Tarikatı Arasındaki Benzerlikler Bağlamında İncelenmesi", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi* 46 (2020), 415.

Sonuç

BNF'de bulunan *Mecalis* nüshalarındaki görsellerde müzikal öğeler incelenmiştir. *Nüşha 775*'de müzikal bir görsele rastlanmamıştır. Diğer nüshalarda toplamda on farklı çalgı aleti tespit edilmiş ve çeşitli organoloji kaynaklarına göre açıklamaları yapılmıştır. Dönemin bazı alanlarına ışık tutan minyatürlerin tam anlamıyla gerçek bir görüntü sunamayacağı ve nakkaşın bazı durumlarda olayları ve objeleri kendine özgü yorumlayabileceği gerçeğini göz önünde bulundurarak var olan görsellerden çeşitli çıkarımlar yapılmıştır. Bu çıkarımlar en azından 16. yüzyılın başlarında ve öncesinde nasıl bir musiki kültürü vardı sorusuna cevap olmuştur. Müzikal unsurlar olan görsellerde neyin, dairenin ve semanın bulunduğu sahneler çoğunluktadır. Nüshalar karşılaştırıldığında özellikle *Nüşha 1150*'de sema sahnelerinin ağırlıklı olduğu görülmüştür. Yazmalar arasında ud sadece iki nüshada resmedilmiştir. Nüshalarda resmedilen çengiler çoğunlukla kadinken, sadece birinde erkek olduğu görülmüştür (*Nüşha 1159 vr.153r*). Bu durumda çengin daha çok kadınlar tarafından icra edildiği söylenebilir. Diğer çalgı aletlerinin tamamıyla erkekler tarafından çalındığı göz önüne alınırsa çalgı seçimlerinde cinsî bir ayırım yapıldığı da söylenebilir. Çok sayıda resimlenen sema meclisleri ve genellikle eşlikçi sazlar olarak resimlenen ney ve daire, o dönem sema meclislerinde tercih edilen çalgılar hakkında fikir vermektedir. Ney, rebab, ud ve miskal gibi çalgılara daire ve def eşlik ederken, çengin genelde tek resmedilmesi ve kös, nakkare, nefir ve boynuz nefir gibi çalgıların ise dış mekânda kullanılması, o dönemde çalgıların ses karakterlerine göre bir sınıflama yapıldığını göstermektedir. Sema meclislerinde daire ve neyin yanında udun ya da rebabın resmedilmemiş olması o dönemin bir tercihi yoksa nakkaşın bir yorumunu olduğunu bilmek güç ancak sema meclislerinde neyin ve dairenin muhakkak kullanıldığı açıktır. Ayrıca *şerbethane* (vr. 332r) görsellerinde neyin değil de rebab ve dairenin kullanılmış olması da tabii olarak çalgı aletlerinin mekanlara göre tercih edildiğine işaret etmektedir.

Kaynakça

- Akdeniz, Alper-Gevaş, İsmail. "Kavvâli Dînî Mûsikî Türünün Mevlevî Tarikatı ile Çiştî Tarikatı Arasındaki Benzerlikler Bağlamında İncelenmesi". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi* 46 (2020), 413-428. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.732855>
- Bâbü'r, Zahirreddin Muhammed. *Bâbü'r-nâme*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Bardakçı, Murat. *Maragalı Abdülkadir*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986.
- Ceulemans, Anne-Emmanuelle. "Instruments Real and Imaginary: Aaron's Interpretation of Isidore and an Illustrated Copy of the 'Toscanello'". *Early Music History* 21 (2002), 1-35.
- Conard, Nicholas J. vd. "New Flutes Document the Earliest Musical Tradition in Southwestern Germany". *Nature* 460/7256 (2009), 737-740. <https://doi.org/10.1038/nature08169>.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 31. Baskı, 2006.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Farmer, Henry George. *Studies in Oriental Music*. ed. Eckhard Neubauer. 2 Cilt. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1997.
- Farmer, Henry George. "Crusading Martial Music". *Music & Letters* 30/3 (1949), 243-249.
- Farmer, Henry George. *Onyedinci Yüzyılda Türk Çalgıları*. çev. M. İlhami Gökçen. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Fârûkî, İsmâil Râci-Luis Lâmia Fârûkî. *İslâm Kültür Atlası*. çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu. İstanbul: İnkılâb Basım Yayım, 1997.
- Faruqi, Lois Ibsen. *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*. London: Greenwood Press, 1981.
- Feldman, Walter. *Music of the Ottoman Court*. b.y.: F. Noetzel, 1996.
- Golombek, Lisa. "The Gardens of Timur: New Perspectives". *Muqarnas* 12 (1995), 137-147. <https://doi.org/10.2307/1523228>.
- Gökçen, M. İlhami. *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi'nde Çalgılar*. Ankara: Ürün Yayınları, 2017.
- Güray Gülyüz, Bahriye. "Tasavvufî Bir Çalgı Olarak Nefirî İkonografik Evrilimi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 96 (2020), 55-80.
- Holt, P. M. vd. (ed.). *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521219495>.
- İbn Sînâ. *Mûsikî*. çev. Ahmet Hakkı Turabi. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İmâm Gazzâlî. *Mesîru Umûmî'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmî'd-Dîn*. çev. Yusuf Sıdkî el-Mardinî. 8 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İnalçık, Halil. *Has-bağçede 'ays u tarab*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Kartal, Ahmet. "Baykara Meclisi'nden Yansımalar-Edebî Meclisler 3-". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23 (2019), 610-668.
- Johnson, Henry M. "Müzik Aletlerinin Bir Etnomüzikolojisi: Form, İşlev ve Anlam". çev. Seyit Yöre. *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 24/2 (2021), 774.
- Kartomi, Margaret. *On Concepts and Classifications of Musical Instruments*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Malkeyeva, Aygul. "Musical Instruments in the Text and Miniatures of the 'Bâburnâme'". *RİDİM/RCMI Newsletter* 22/1 (1997), 12-22.
- Mansuri, Perviz. *Sazşinasî*. Tahran: Zavar Yayıncılık, 2001.
- Marcuse, Sibyl. *Musical Instruments*. New York : Norton, 1975.
- Melville, Charles. "Gazurgahi's Mejalis al-'Ushshaq, Amir Khusrau Dihlevi and Fakhr al-Din 'Iraqi". *Sufistic Literature in Persian: Tradition and Dimensions*. ed. Azarmi Dukht Safavi. 55/28-38. İran: Institute of Persian Research, 2014.

- Melville, Charles. "Sultans and Lovers: Gazorgahi's Tales of Royal Infatuation". *Iran* 55/1 (2017), 11-23. <https://doi.org/10.1080/05786967.2017.1314951>.
- Merâgî, Abdükâdir b. Gaybî. *Câmi'ü'l-Elhân*. Tehran: Muesse-i Mutâliat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1988.
- Meucci, Renato. "Roman Military Instruments and the Lituus". *The Galpin Society Journal* 42 (1989), 85-97. <https://doi.org/10.2307/842625>.
- Odabaşı, İbrahim. "Mûsikî Yönüyle Şehzâde Korkut". *Şehzâde Korkut Kitabı*. ed. Muhammet Fatih Duman-Ahmet Ögke. 471-478. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Öncel, Mehmet. *XI. Yüzyıl Mûsikî Nazariyesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Özbek, Mehmet. *Türk Halk Müziği El Kitabı I Terimler Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1998.
- Rycaut, Paul. *The Present State of the Ottoman Empire*. London: J. Starkey and H. Browne, 1670.
- Sachs, Curt. *The History of Musical Instruments*. New York: W.W. Norton & Company Inc., 1940.
- Say, Ahmet. *Müzik Tarihi*. Ankara: Müzik Ansiklopedileri Yayınları, 2010.
- Schimmel, Annemarie. *Avrupa'nın İslam Dünyasıyla Karşılaşması*. çev. Hüseyin Ağuiçenoğlu. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 1995.
- Subtelny, Maria. "Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran". *Timurids in Transition*. Leiden: Brill, 2007.
- Tabesi, Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail. *Mecalisü'l-Uşşak*. BNF, Persan 775. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8432908x>
- Tabesi, Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail. *Mecalisü'l-Uşşak*. BNF, Persan 776. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525129893>
- Tabesi, Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail. *Mecalisü'l-Uşşak*. BNF, Persan 1559. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84271731>
- Tabesi, Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail. *Mecalisü'l-Uşşak*. BNF, Persan 1150. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84271694>
- Tabesi, Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail. *Mecalisü'l-Uşşak*. 1575. 746. Persan 776. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525129893>.
- Tabesi, Emir Kemaleddin Hüseyin b. Şehabeddin İsmail. *Mecalisü'l-Uşşak*. 1580. 527. Persan 1150. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84271694>.
- Tıraşçı, Mehmet. *Türk Müsikî Tarihi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.
- Tokay, Ayşe. "İbn Hurdâzbeh'in el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî'si ile el-Mufaddal b. Seleme'nin el-Melâhî ve Esmâuhâ min Kibeli'l-Mûsikâ Adlı Eseriyle İlgili Bir Analoji". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2019), 211-232.
- Uluç, Lale. "The Majâlis al-'Ushshâq: Written in Herat, Copied in Shiraz, Read in İstanbul". *M. Uğur Derman Armağanı*. ed. İrvin Cemil Schick. 571-601. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınevi, 2000.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm ve Musiki*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Vural, Feyzan Göher. "Çeng Çalgısının Selçuklu Seramiklerine Yansıması". *Bellekten* 82/293 (2018), 159-184. <https://doi.org/10.37879/bellekten.2018.159>
- Wellesz, Egon. *Ancient and Oriental Music*. London: Oxford University Press, 1957.
- Wright, Owen. *Music Theory in the Safavid Era*. New York: Routledge, 2019.
- Yarkın, Nağme-Tan, Ali. "Tarihi Neylerin (18.-20.yy) Analiziyle Osmanlı-Türk Müziğinde Referans Perdelerin Araştırılması". *Etnomüzikoloji Dergisi* 4/2 (2021), 273-286.
- Yazıcı, Tahsin. "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/220-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazıcı, Tahsin. "Mevlânâ Devrinde Semâ". *Şarkiyat Mecmuası* 5 (1964), 135-150.
- Yıldız, Murat. "Osmanlı Hasbahçelerinin Sultanı: Sultaniye Hasbahçesi". *Bellekten* 78/282 (2014), 547-598. <https://doi.org/10.37879/bellekten.2014.547>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Evliya Çelebi'nin Osmanlı Coğrafyasındaki Medreselerle İlgili İzlenimleri

Evliya Çelebi's Impressions about Madrassas in the Ottoman Geography

Kasım KOCAMAN

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Doç. Dr. | Assoc. Dr.

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi

Kütahya Dumlupınar University, Department of Philosophy and

Religious Sciences, Religious Education

Kütahya, Türkiye

kasim.kocaman@dpu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7083-6327>

Şeref GÖKÜŞ

Doç. Dr. | Assoc. Dr.

Akdeniz Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi

Akdeniz University, Department of Philosophy and Religious Sciences,

Religious Education

Antalya, Türkiye

serefgokus@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 17.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Kocaman, Kasım-Göküş, Şeref. "Evliya Çelebi'nin Osmanlı Coğrafyasındaki Medreselerle İlgili İzlenimleri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 371-392. <https://doi.org/10.14395/hid.1437833>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı

Veri Toplanması

Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama

Makalenin Yazımı

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim:

ilafdergi@hitit.edu.tr h <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:

Conceptualization

Data Curation

Investigation-Analysis-Validation

Writing

Writing - Review & Editing

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints:

ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Evliya Çelebi's Impressions about Madrasahs in the Ottoman Geography

Abstract

The aim of this study is to present Evliya Çelebi's impressions and findings about the madrasahs in the Ottoman geography in his *Seyahatname*, which he wrote during his travels. Although *Seyahatname* is used as a source of data in many fields, when the information it contains on madrasahs is analyzed as a whole, it has been observed that it has not been the subject of any study. This study, which aims to shed light on the madrasah structure/system in the Ottoman Empire by analyzing the relevant sections of the work in question written in the 17th century, was based on document analysis method. The data were analyzed and evaluated under the themes created by the authors. In this way, an attempt has been made to capture a unity about madrasahs based on the information scattered in the *Seyahatname* and the author's findings, observations and evaluations. When *Seyahatname* is analyzed, information is obtained on the following issues related to the subject under discussion: It has been determined that madrasah education is given in very different places in terms of architecture, in addition to detached madrasah buildings, in mosques and tekkes, and although it is not very common, even in mobile tents and outdoor prayer places. In this context, it is very meaningful to find that the education similar to the madrasahs, which are formal education institutions, is also provided in non-formal religious education institutions such as mosques, masjids and tekkes. The fact that Evliya Çelebi includes these non-formal religious education institutions under the title of madrasah in the relevant parts of his work brings to mind the "madrasah-style" education approach that is also used today. At the same time, the multifunctionality of structures such as mosques, masjids and tekkes in some regions of the Islamic geography - such as Cairo - must have led Evliya Çelebi to include an architectural structure under the subheadings of both mosque and madrasa. As a matter of fact, contemporary researchers have expressed that there are difficulties in determining which category these buildings should be evaluated under. One of the interesting pieces of information in *Seyahatname* is the "mobile madrasah" phenomenon. Accepting the *Seyahatname* as a data source leads us to the conclusion that, in the studies on Ottoman education and madrasah history, the information that there were no mobile madrasahs in the Ottoman Empire, although they were in the Ilkhanid State, should be corrected. It is pedagogically important to emphasize the positive impact on students' academic achievement and learning potential of having decent air and water, a courtyard with a pool, fragrant flowers, and trees where the madrasah is located. The evaluations made in *Seyahatname* on the garden and environmental arrangements of madrasahs become even more meaningful today when the internal and external physical characteristics of school buildings and the effect of garden arrangements on the efficiency and quality of education are emphasized. Madrasahs generally continued their existence with the means provided by foundations. However, the fact that foundation revenues were not the same in all parts of the country also affected the formation of a certain standard in financing and, accordingly, education. Depending on the economic power of the foundations that financially supported the madrasahs, the needs of the teachers, students, and other auxiliary staff were met. It is also among the information in *Seyahatname* that the food menus in the imaret, where madrasa students and teachers met their food needs, were quite modest, the furnishings of the madrasa cells were not very well equipped, and some madrasas did not even have a mat. One of the noteworthy observations about madrasas in *Seyahatname* is the information on the Suhte rebellions. Although it is mentioned in the studies conducted in the field that the law is not respected and that the quality and scientific efficiency of the madrasahs are gradually decreasing due to the degeneration in the science and state structure, it is noticed that the madrasah rebellions are not mentioned much in the context of concepts such as "banditry" and "rebellion", which also have political meanings. However, it is understood that some of the students, who were educated in madrasas and called suhte, participated in some rebellion movements due to the political, social, and economic problems experienced by the state in the Anatolian and Balkan regions of the Ottoman Empire, and that they were in a state of moral weakness. This situation is important as it shows that the education system of a country is also affected by other political and social phenomena. It is understood that religious sciences were generally taught in madrasas, while the teaching of rational-philosophical sciences was not neglected.

Keywords: Religious Education, Ottoman Empire, Madrasahs, Evliya Çelebi, *Seyahatname*.

Evliya Çelebi'nin Osmanlı Coğrafyasındaki Medreselerle İlgili İzlenimleri

Öz

Bu çalışmanın amacı; Evliya Çelebi'nin yaptığı geziler sırasında kaleme aldığı *Seyahatname* isimli eserinde, Osmanlı coğrafyasında bulunan medreseler hakkındaki izlenimlerini ve tespitlerini belirtmektir. *Seyahatname* pek çok alanda veri kaynağı olarak kullanılmakla birlikte, medreselere dair içerdiği bilgiler bir bütün olarak incelendiğinde herhangi bir çalışmaya konu yapılmadığı müşahade edilmiştir. 17. yüzyılda yazılan söz konusu eserin ilgili bölümleri analiz edilerek Osmanlıdaki medrese yapısına/sistemine ışık tutmayı hedefleyen bu çalışma, doküman incelemesi yöntemiyle oluşturulmuştur. Veriler, yazarlarca oluşturulan temalar altında ele alınıp değerlendirilmiştir. Böylece *Seyahatname*'de dağınık halde bulunan bilgilerden, müellifin tespit, gözlem ve değerlendirmelerinden hareketle medreselerle ilgili bir bütünlük yakalanmaya çalışılmıştır. *Seyahatname*

incelendiğinde, ele alınan konuyla alakalı şu hususlara yönelik bilgi edinilmektedir: Medrese eğitiminin mimari açıdan çok farklı mekânlarda, müstakil medrese binalarının yanında camilerde, tekkelerde, çok yaygın olmamakla birlikte seyyar çadırlarda ve namazgâhlarda dahi verildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda örgün eğitim kurumu olan medreselerdeki eğitimin benzerinin cami, mescit ve tekke gibi yaygın din eğitimi kurumlarında da gerçekleştirilmesinin tespit edilmesi oldukça anlamlıdır. Bu yaygın din eğitimi kurumlarına Evliya Çelebi'nin eserinin ilgili yerlerinde medrese başlığında da yer vermesi, günümüzde de kullanılan “medrese usulü” eğitim anlayışını akla getirmektedir. Aynı zamanda cami, mescit ve tekke gibi yapıların İslam coğrafyasının bazı bölgelerinde –Kahire gibi- çok fonksiyonlu olmaları Evliya Çelebi'yi, bir mimari yapıyı gerek cami gerekse medrese alt başlıklarında yer vermeye sevk etmiş olmalıdır. Nitekim çağdaş araştırmacılar bahsi geçen yapıları, hangi kategori içerisinde değerlendirilecekleri konusunda zorlukların olduğunu dile getirmişlerdir. *Seyahatname*'de ilgi çeken bilgilerden biri de “seyyar medrese” olgusudur. Osmanlı eğitim ve medrese tarihi üzerine yapılan çalışmalarda İlhanlı Devleti'nde olmasına rağmen, Osmanlı Devleti'nde seyyar medreselerin bulunmadığı noktasındaki bilgilerin, *Seyahatname* veri kaynağı kabul edilmesi durumunda tashih edilmesi gerektiği sonucuna bizi götürmektedir. Medresenin bulunduğu mahallin havasının ve suyunun nezih, avlusunun havuzlu, güzel kokulu çiçek ve ağaçlarla bezenmiş olmasının öğrencilerin akademik başarıları ve öğrenme potansiyelleri üzerindeki olumlu etkisine vurgu yapılması pedagojik açıdan önemlidir. *Seyahatname*'de medreselerin bahçe ve çevre düzenlemelerine dair yapılan değerlendirmeler, okul binalarının iç ve dış fiziki özellikleri, bahçe düzenlemelerinin eğitimin verimi ve kalitesi üzerindeki etkisinin vurgulandığı günümüzde daha da anlamlı hale gelmektedir. Medreseler, genel olarak vakıflar tarafından sağlanan imkânlarla varlığını devam ettirmişlerdir. Bununla beraber vakıf gelirlerinin ülkenin her yerinde aynı olmaması, finansman ve buna bağlı olarak eğitim konusunda belli bir standardın oluşmasını da etkilemiştir. Medreselere mali anlamda destek veren vakıfların ekonomik gücüne göre orada çalışan hocaların, talebelerin ve diğer yardımcı hizmetlilerinin ihtiyaçları karşılanmıştır. Medrese talebeleri ve hocalarının yemek ihtiyaçlarını giderdiği imaretlerdeki yemek menülerinin oldukça mütevazı olduğu, medrese hücrelerinin mefruşatının çok donanımlı olmadığı, hatta bazı medreselerde bir hasırın dahi bulunmadığı da yine *Seyahatname*'de yer alan bilgiler arasındadır. *Seyahatname*'de medreselere dair dikkat çeken tespitlerden biri de suhte isyanlarına dair malumdur. Alanda yapılan çalışmalarda kanunu kadime riayet edilmediği, ilim ve devlet yapısındaki dejenerasyondan dolayı medreselerin giderek kalitesinin ve ilmi veriminin düşmesinden bahsedilmesine rağmen, “eşkıyalık”, “isyan” gibi siyasi anlamları da olan kavramlar bağlamında medreseli isyanlarına çok fazla değinilmediği fark edilmektedir. Ne var ki medreselerde eğitim gören ve suhte denilen talebelerin bir kısmının Osmanlı'nın Anadolu ve Balkan coğrafyalarında devletin yaşadığı siyasi, sosyal ve ekonomik sorunların etkisiyle bir takım isyan hareketlerine iştirak ettikleri, ahlaki zafiyet içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum, bir ülkenin eğitim sisteminin, diğer siyasi ve sosyal olgulardan da etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Medreselerde genel olarak dini ilimlerin öğretiminin yapıldığı, bunun yanında akli-felsefi ilimlerin öğretiminin ihmal edilmediği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Osmanlı Devleti, Medreseler, Evliya Çelebi, Seyahatname.

Giriş

Seyahatnameler, genel olarak resmi tarihin dışındaki izlenimleri ve hadiseleri de aktaran kaynak olma özelliğine sahiptirler (Çataloluk, 2013, 266). Seyahatnameler, “hem öznel hem de nesnel kaynaklardan yararlanan bir çalışmayı, resmî otorite tarafından çizilen sınırlardan biraz olsun uzaklaştırarak daha renkli veya objektif bir hale büründürebilir” (Nalçacı, 2011, 526). Tarihi süreç içerisinde hem Doğu hem de Batı dünyasında farklı kişiler tarafından seyahatname tarzında birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserler toplumların dini, tarihi, kültürü, sosyolojisi, ekonomisi, eğitimi ve ahlaki gibi olgular hakkında bilgi veren önemli kaynaklardandır (Maden, 2010, 147-158). Söz konusu kaynaklardan birisi de Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sidir. Evliya Çelebi, renkli kişiliği ve edebi üslubuyla 17. yüzyılda elli yılı (1630-1681) aşkın süren seyahatleriyle, Osmanlı topraklarının neredeyse tamamını ziyaret ederek tespit, gözlem ve değerlendirmelerinin yer aldığı *Seyahatname* ismini taşıyan ve dünyanın en önemli seyahatnamelerinin başında gelen bir eser oluşturmuştur (Özcan, 2013, 280). Batılı seyyahların “birçok kere, görüleni, müşahade edileni değil, görülmek isteneni tasvir eden” (Gündüz, 2013, 215) anlayışlarının aksine, Evliya Çelebi'nin oldukça kıymetli tespit, gözlem ve değerlendirmeler yaptığını ifade etmemiz mümkündür. *Seyahatname*'de verilen bilgilerin, Evliya Çelebi'nin sadece görüp yaşadıklarına ve işittiklerine değil, bunun yanında pek çok yazılı kaynağa dayandığı tespit edilmiştir. Hatta dönemin kroniklerinde dahi bulunmayan çok kıymetli bilgilerin Çelebi'nin müşahedeleriyle vücut bulduğu ve onun tespitlerine dayandığı ifade edilmektedir (Tezcan, 2009, 37/18-19). Tüm

bunlarının yanı sıra onun “seyahatnamesi Türk kültür tarihi bakımından oldukça önemli bir külliyyat niteliği taşımaktadır” (İlgürel, 1995, 11/532).

Seyahatname'de Osmanlı coğrafyasındaki binlerce şehir, kasaba, köy ve mahallenin coğrafi yapısı, folkloru, tarihi ve sosyal hayatını yansıtan bilgiler yer almaktadır. Yerleşim yerlerindeki eğitim kurumları kendine dikkat çekecek kadar yer bulmuştur. Bunların başında da medreseler gelmektedir. Evliya Çelebi, medreseleri kuranlardan, derecelerinden ve mahallerinden bahsetmediğini, genel olarak sayısını ve isimlerini zikretmekle yetindiğini dile getirmiş olsa da (Evliyâ Çelebi, 1999, 2/14) onun eserinde medreselere dair paylaştığı bilgiler, yaptığı gözlemler ve pedagojik değere haiz değerlendirmeler dikkati çekecek biçimde kendine yer bulmuştur.

Medreseler ve Osmanlı medreseleri üzerine yüzlerce çalışma yapılmış ve hala yapılmaktadır ancak, Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sini bir bütün olarak merkeze alan herhangi bir araştırmaya rastlanamamıştır. Oysa başta Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si ve genel olarak tüm seyahatnameler, sosyal ve kültürel hayatın aydınlatılmasında, seyyah(lar)ın tanıklıklarına ve gözlemlerine dayanan çok önemli kaynak niteliği taşımaktadır (Üçel-Aybet, 2018, 13-15). Medreseler, vakıf müesseseleri olarak vakfiyelerde belirtilen şartlara göre eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmak zorundadırlar. Bu bakımdan vakfiyeler, medreselerin tarihini ortaya koyma bakımından önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Ne var ki vakfiyelerde, medreselerde yürütülen eğitime dair ifadelerin çok kısa ve genel olduğu, bugün ileri sürüldüğü gibi kesinleşmiş ders cetvelinden veya eğitim-öğretim programından dahi bahsedilemeyeceği ifade edilmektedir (İhsanoğlu, 2019, 29). Bu nedenle vakfiyelerde söz edilmesi mümkün olmayan ancak Evliya Çelebi'nin, medrese eğitim-öğretim ortamının öğrenciler üzerinde oluşturduğu psikolojik etkiye dair yapmış olduğu gözlem, tespit ve değerlendirmeler gibi hususlar önem kazanmaktadır (Evliyâ Çelebi, 2005, 2/33).

Taşra medreseleri hakkındaki kaynakların azlığı (Bay, 2012, 60) yine *Seyahatname*'de aktarılanları daha da önemli hale getirmektedir. Bu bakımdan Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si, taşra medreseleri hakkında da önemli bir kaynaktır. Ayrıca “sosyal tarih” ve “kültür tarihi” bağlamında ve sosyal, siyasal olayların eğitim tarihinin şekillenmesi üzerindeki etkisinin tespiti ve buna dair değerlendirmelerin yapılarak, sürecin (eğitim tarihinin) daha fazla ete, kemiğe büründürülmesi bakımından da *Seyahatname*'de paylaşılan bilgiler ve yapılan değerlendirmeler önemlidir.

Seyahatname merkeze alınarak yapılan bu çalışmada, nitel veri toplama metotlarından biri olan doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma; bireylerin tutum ve davranışlarını, deneyimlerini, görüşlerini derinlemesine ve detaylı bir yaklaşımla ele almayı, anlamayı ve betimlemeyi amaçlayan bir araştırma türüdür (Kıral, 2020, 172). Doküman incelemesi yöntemi ise çalışmayı kapsayan tüm materyallerin analiz edilmesidir. Bu materyaller kitap, dergi, arşiv, mektup, istatistikler, film, video ve fotoğraflar gibi hem basılı hem de elektronik materyaller şeklinde olabilmektedir (Özkan, 2023, 1-25). Doküman incelemesi yönteminde elde edilmesi planlanan verilerin/bilgilerin doğru, tutarlı ve güvenilir bir şekilde ortaya çıkarılabilmesi için izlenilmesi gereken bazı aşamalar vardır. Muhtelif kaynaklarda bu aşamaların sayısı değişse de genel anlamda söz konusu aşamalar “dokümanlara ulaşma, orijinalliğini kontrol etme, dokümanları anlama, veriyi analiz etme ve veriyi kullanma” şeklinde ifade edilebilir (Kıral, 2020, 181). Buna göre bu çalışmada öncelikle esas olarak Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinin latinize edilmiş müellif nüshası ve bunun kopyalarından yararlanılarak hazırlanmış halinden ve zaman zaman da günümüz Türkçesine aktarılan nüshalarından yararlanılmıştır. *Seyahatname*'de

medreselerle ilgili bilgi, tespit, gözlem ve değerlendirmelerden hareketle çalışma planında ana ve alt başlıklar oluşturulmuştur. *Seyahatname*'den elde edilen verilerin gerek güvenilirliğini test etmek gerekse doğru ve tutarlı bir analiz yapabilmek için medreseler konusunda alan yazında yer alan akademik çalışmalara başvurularak yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır. Zira herhangi bir seyahatnamede, seyyahın tespit, gözlem ve değerlendirmelerinin, aktardığı bilgilerin başka kaynaklarla doğrulanması gerekebilmektedir (Şirin, 2012, 103). Bu bakımdan konuyla ilgili diğer eserlerden de yararlanılarak yeterince kaynak taraması gerçekleştirilmeye çaba sarf edilmiştir. En nihayetinde yapılan inceleme ve değerlendirmelerden sonra, ortaya çıkan bilgilerden de hareketle, araştırmanın aşağıda belirtilen başlıklarla ele alınmasına karar verilmiştir.

1. Medreselerin Mimari Bakımdan Türleri

Medrese, örgün eğitimin gerçekleştirildiği en temel eğitim kurumudur (Zengin, 2008, 211). Bununla birlikte medrese eğitiminin, ihtiyaca ve tercihe göre medrese dışındaki cami, mescit, dergâh/tekke/zaviye ve müderrislerin evleri gibi çok farklı mekânlarda verildiği bilinmektedir (İpşirli, 2021, 325). Ortaçağ İslam dünyasında içinde mescid veya cami bulunan medreselerin; içinde hankahın/zaviyenin yer aldığı medreselerin; cami ve medresesi ya da mektep, kütüphane ve medresesi olan türbe ve ribat gibi farklı fonksiyonları aynı mekân bütünlüğü içinde yerine getirmeye müsait yapıların bulunduğu görülmektedir (Makdisi, 2015, 75). Kahire'de bir müderrisin ders verdiği her mahal -cami, hankah, özel ev veya müstakil bir medrese olması fark etmeksizin- medrese olarak zikredilebilmektedir. Nitekim Makrizi'nin, *Hıtat* isimli eserinde bazı kurumların hem hankah hem de medrese kategorilerinde değerlendirildiği ifade edilmektedir (Chermerlain, 2009, 63-73). Evliya Çelebi de asli fonksiyonu ne olursa olsun bir mekânda medrese eğitimi veriliyorsa, o mekânı medrese olarak isimlendirilebilmektedir. Örneğin; eğer bir camide medrese eğitimi veriliyor ise bu cami, medreseler başlığı altında yer alabilmektedir. Bu nedenle Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si veri kaynağı olarak kullanılırken bu durum, mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Buna göre Evliya Çelebi'nin eserindeki bilgilerden hareketle medreseleri müstakil, medrese-cami, medrese-tekke, namazgâh ve seyyar medreseler şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

1.1. Müstakil Medreseler

Evliya Çelebi, medrese başlığa altında birçok mekânı zikretmekle birlikte, müstakil medreseleri tarif ederken bunları "asaleten" medrese olarak isimlendirmektedir. Yine müstakil medreseleri, "mahsus" kavramıyla da nitelendirmektedir. Nitekim "der-sittâyiş-i medrese" başlığı altında Antakya medreselerinden bahsederken "gerçi İslâmbol ve gayri şehirler gibi mahsûs kârgîr binâ dârü't-tedrisleri yoktur" (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/36) ifadelerine yer vermektedir.

Müstakil medreseler, sadece eğitim-öğretim faaliyetlerini gerçekleştirmek için inşa edilen mimari yapılardır. Çelebi, İzmir'de kırk medrese olduğunu belirtmekle birlikte bunlardan sadece Kurşunlu Medresesini, Kaptan Paşa Medresesini ve Ahmed Ağa Medresesini tek tek zikredip, bunları "asaleten" kavramıyla tarif etmektedir. Eserinde bu durumu şu şekilde aktarmaktadır: "Ve cümle bu beldede kırk medrese vardır, zîrâ her câmi' hereminde etrâfında medrese hücreleri vardır. Ammâ asâleten mahsus medreseler Sultân Selîm'in kurşunlu medresesi ve mahkeme kurbunda Kapudan Paşa medresesi ve Ahmed Ağa medresesi. Meşhur medreseler bunlardır" (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/52). Hatta onun bu izahatını, yine onun aktardığına göre, Kadife Kale içindeki caminin kapısının üzerindeki kitabede yer alan ve "bu medrese ve cami" manasına gelen "hâzihi'l-medresetü'ş-şerîf ve câmi'u'l-lâtîf" şeklindeki ibare de desteklemektedir (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/50). Aktepe'ye (1972, 99) göre de "İzmir'de müstakilen yapılmış bir medrese binası

hemen hemen yok gibidir veya birkaç tanedir”. Diğerleri doğrudan medrese olarak inşa edilmeyen, ancak medrese eğitimini gerçekleştirmeye müsait yapı eklentilerine sahip camilerdir. Ancak bunlar hem cami hem de medrese olarak zikredilmişlerdir. Gerek bu durumun açığa kavuşturulması gerekse medreselere dair daha fazla bilgiye ulaşılması için camilere ait vakfiyelerin incelenmesinin yerinde olacağı vurgulanmaktadır (Aktepe, 1972, 98). Bahsi geçen bilgilerden hareketle Osmanlı coğrafyasının bazı şehirlerinde yoğun bir şekilde medrese usulü eğitim-öğretim faaliyeti gerçekleştirilmekle birlikte müstakil olarak inşa edilmiş medreselerin sayısının çok fazla olmadığı ifade edilebilir. Aslında bu durum Müslümanların fethettikleri yerleşim yerlerine ve yeni kurdukları şehirlere öncelikle cami veya mescit inşa ettikleri düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmektedir (Önkal-Bozkurt, 1993, 7/50). Bu itibarla cami ve mescitlerin, medrese usulü/tarzı eğitiminde önemli bir yere sahip olduğu sonucuna da ulaşmak mümkündür. *Seyahatname* medreselerle ilgili veri kaynağı olarak kullanırken bu hususun göz önünde bulundurulması bilimsel açıdan önemlidir.

1.2. Medrese-Cami

İslam eğitim geleneğinde, genel olarak cami-mescidler yaygın, medreseler ise örgün eğitim kurumu olarak değerlendirilir. Bununla birlikte medrese ile cami ve mescit ilişkisinin hem mimari yönden hem de eğitim-öğretim faaliyetleri bakımından sürdürüldüğü görülmektedir. Bunlardan biri, aynı yapının hem cami hem de medrese olarak kullanılmasıdır. Nitekim ortaçağ Kahire’inde İslami eğitim üzerine yapılan bir çalışmada, eğitim ve program bakımından cami ve mescitleri medreselerden ayırt etmenin pek kolay olmadığı, bazı yapıların hem cami hem de medrese olarak isimlendirildikleri dile getirilmektedir (Berkley, 2009, 70-71).

Evliya Çelebi’nin pek çok camiyi (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/35, 39, 143,181), aynı zamanda medrese başlığı altında veya tam tersi değerlendirmesi, gerek Pedersen’in (1979, 1-86) gerek Makdisi’nin (2015, 56-57) özellikle Kahire’deki çoğu cami ve medreseyi “medrese-cami” kavramıyla açıklamalarıyla paralellik arz etmektedir. Bu konuda Evliya Çelebi (2007, 10/128) “Mısır içinde yüz elli altı selâtîn ve ibnü’s-sultân câmi’leri vardır, cümlesinin birer medresesi hâlâ ma’mûrdur ve başka minâreleri var, anları gören câmi’ zan eder, ammâ değildir, cümle medresedir” sözleriyle değerlendirmelerini daha ileriye götürerek Mısır’daki selâtîn (sultan) camilerinin çoğunun medrese olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Çelebi, Sultan Hasan Camii hakkında bilgi verirken, caminin iç hareminin kapısının üzerinde yer alan kitabedeki yazıları da nakletmiştir. Kitabedeki “emera bi-inşâi hâze’l-medresetü’l-mübâreketi mevlânâ el-sultânü’l-merhûm eş-şehîd el-melikü’n-nâsır Hasan bin Mevlânâ...” ifadelerine göre cami olarak bilenen yapının asıl isminin Sultan Hasan Medresesi olduğu anlaşılmaktadır (Evliyâ Çelebi, 2007, 10/114). Yine Çelebi, Mısır’daki Kaysûniyye medresesinin minareli olduğunu ve görenlerin büyük bir camii zannettiğini de aktarmaktadır (Evliyâ Çelebi, 2007, 10/128). O, Kudüs’teki pek çok medresenin de minaresinin olduğunu beyan etmektedir (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/239). Bu durumun altında yatan nedenin, bahsi geçen yapıların gerek cami gerekse medrese, diğer bir ifadeyle hem ibadet hem de eğitim-öğretim mahalli olarak kullanılmış olmasıdır.

Medreselerde, eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü yapı bileşenlerinden biri de dersanelerdir. Medrese dersaneleri, aynı zamanda mescit olarak da kullanılmışlardır. Zengiler döneminde başlayan, medrese ve mescit ilişkili mimari yapı tarzı, Osmanlılar döneminde de pek çok medresede, dersane-mescit şeklinde kendini göstermiştir. Özellikle merkezinde medreselerin yer aldığı külliyelerde caminin yerini zamanla dersane-mescit olarak isimlendirilen yapı birimi almıştır. 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı medreselerinin Anadolu coğrafyasında

bulunan elli bir tanesi üzerine yapılan bir çalışmada (Köşklü, 1999, 379), medreselerin yirmi beşinin dersane-mescit yapı birimine sahip olduğu tespit edilmiştir.

Dershanesi olmayan bazı medreselerde, özellikle talebe hücrelerinin cami ile aynı avluyu paylaşmaları durumunda, medrese eğitiminin camide yürütüldüğü sonucuna da varılmıştır (Köşklü, 1999, 380). Evliya Çelebi'nin tespit ve gözlemleri de bu durumu teyit eder mahiyettedir. Hatta tarihi tecrübede dershanesi olan bazı medreselerde talebelerin, derslerin bir kısmını medrese dershanesinde, halka açık ders mahiyetinde olanların ise camilerde tedris ettiği de görülmektedir (Bozkurt, 2003, 28/53). Bu durum, mescidlerin olduğu gibi camilerin de medreselerin dershanesi olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.

XVI. yüzyıl Osmanlısında, medrese odalarının cami avlusunu çevrelediği mimari yapı anlayışının oldukça yaygın olduğu ifade edilmektedir (Eyice, 1999, 19/50). Alandaki çalışmalarda, doğuşu Selçuklu dönemine kadar giden aynı avluya sahip medrese-cami tipi (Eyice, 1993, 7/66), "aynı avluyu paylaşan cami-medrese modeli" (Orman, 2003, 28/339) olarak nitelendirilmektedir. Evliya Çelebi, aynı avluyu paylaşan, hatta avlusunun etrafı medrese odaları ile çevrili camilerden bahsetmektedir. O, Van Hüsrev Paşa Camii ile ilgili olarak eserinde (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/121) "haremi etrafında cümle medrese hücreleri vardır" ifadelerine yer vermektedir.

Evliya Çelebi, Bitlis hakkında bilgi verirken müstakil medreselerin dışında birer ikişer hocanın hasbi olarak ders verdiği, çok sayıda öğrencisi bulunan pek çok medreseyi mabedhane olarak tarif etmektedir (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/65). O eserinde, müstakil medreselerin dışında camilerinde ve mahalle mescidlerinde birer medresenin bulunduğu pek çok yerleşim yerinin bulunduğu bahsetmektedir (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/52). Hatta bazı mescitlerin talebe hücrelerine/odalarına sahip olduğunu özellikle dile getirmektedir (Evliyâ Çelebi, 2001, 5/317).

Evliya Çelebi'nin açıklamalarından hareketle yapılan tespitlerden biri; Osmanlı'da ve İslam coğrafyasında müstakil medreseler kadar camilerin ve mescidlerin medreseler ile ilişkili olarak, çok ciddi anlamda ve yoğun bir şekilde eğitim-öğretim fonksiyonlarını sürdürdükleridir. Camilerin bazıları, medreselerin dershanesi olarak işlev görmüştür. Medreselerin bazılarının dershaneleri ise aynı zamanda mescit olarak kullanılmıştır. *Seyahatname*'de medreseler hakkında verilen bilgilerin değerlendirilmesinde, bu durumun göz önünde bulundurulması yerinde olacaktır.

1.3. Medrese-Tekke

Kuruluşlarından üç asır sonra, on birinci asırda tekkeler giderek medreseler gibi işlev görmeye başlamış, zamanla içinde hankah/ribat/zaviye bulunan medrese türleri ortaya çıkmıştır (Makdisi, 2015, 74-75). Memlûkler döneminde, Mısır'da gerek hankah gerek medrese gerekse cami olarak işlev gören ve bu nedenle dönemin müellifleri tarafından nasıl isimlendirileceği konusunda zorluk yaşanan yapılar bulunmaktaydı (Berkley, 2009, 63-75). Bu meyanda tekkelerin medrese gibi işlev görmesine, fıkıh, hadis, kıraat ve tasavvufi alanlarda eğitim-öğretimin gerçekleştirilmesine Kahire'deki Şeyhûniyye Hankahı tipik bir örnek olarak gösterilmektedir (Berkley, 2009, 37; Bozkurt, 2003, 28/327).

Evliya Çelebi bazı medreseleri, tekke manasına da gelen dergâh, zaviye ve savmaa gibi isimlerle nitelendirmektedir. Bu bağlamda o, Diyarbakır Şeyh Rumi Medresesini "ulu âsitânedir. Bunda mürid-i mezîdleri ilm-i tasavvuf ve ilm-i tevhîd ile meşgûllerdir" (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/27) şeklinde tavsif etmektedir. Çelebi, Ohri şehrinin medreseleri hakkında bilgi verirken, burada Tekke Medresesi ve daha nice zaviye medreselerinin bulunduğunu zikretmektedir (Evliyâ Çelebi, 2003, 8/329). Tikveş ile ilgili olarak da suhtelerin/ talebelerin eğitim gördüğü "ve cümle bir aded

sühtevât savma'lardır" (Evliyâ Çelebi, 2003, 8/333) şeklinde bir bilgi paylaşımında bulunmaktadır. Savmaa kavramının, tarihteki kullanımlarına bakıldığında gerek tekke gerekse medrese manasında kullanıldığı görülmektedir (Kara, 2011, 40/368). Ayrıca Evliya Çelebi, Manisa Saruhan Bey Medresesinin alt katlarını pek çok sufi derviş ve arif kişinin uzlet köşesi olarak kullandığını dile getirmektedir (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/41-42). Anadolu'da Eretnaoğulları beyliği döneminde inşa edilen ve uzun yıllar medrese olarak kullanıldığı için halk arasında Köşkmedrese (1339) olarak bilinen yapı da (Durukan, 2002, 26/282-283) aslında hankah olarak bina edilmiştir (Cantay, 1991, 4/122). Nitekim zamanla terk edilmiş olsa da Osmanlı'nın ilk devirlerinde de geleneksel mimariyle bağ kurma anlayışının bir sonucu olarak zaviyeli medreselerin inşa edildiği bilinmektedir (Beksaç, 1995, 12/12-14).

"Bazen farklı alanlarda hizmet veren kurumlara da tekke veya zaviye adı verilmiş" (Kara, 2011, 40/369) olması nedeniyle, gerçekte medrese eğitiminin verildiği mekânların tekke anlamına gelen birtakım isimlerle adlandırılması ihtimali de söz konusudur. Nitekim tekke manasında da kullanılan "buk'a" kavramının (Kara, 2011, 40/368) yevmi yirmi akçeli ve üstü medreselerden daha aşağı olan ve aynı zamanda "medâris-i sâniye" olarak adlandırılan medreseler için kullanıldığı ve bunlara "buk'a medresesi" denildiği tespit edilmiştir (Beyazit, 2019, 373-395).

Medrese eğitiminin sadece müstakil medreselerde değil, farklı fonksiyonları bulunan kurumlarda da yapılmış olduğu, bu bağlamda tasavvufi eğitimin icra edildiği tekke, zaviye ve hankah gibi isimlerle anılan mimari yapıların bünyesinde de gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Çelebi'nin bahsi geçen tasavvufi yapıları medrese başlığı altında zikretmesi, aynı zamanda buralarda medrese usulü eğitiminin verilmiş olmasından dolayı olsa gerektir. Gerek tekke gerekse medrese olarak kullanılan çift fonksiyonlu yapıların çok yaygın olmamakla birlikte Osmanlı coğrafyasının muhtelif yerlerinde var olduğu anlaşılmaktadır.

1.4. Açık Hava Medreseleri: Namazgâhlar/Musallalar

Evliya Çelebi çok nadir de olsa bazı namazgâhların açık hava medresesi gibi işlev gördüğüne değinmekte ve buraların çeşitli ilmi faaliyetlerin gerçekleştirildiği mekânlar olduğunu zikretmektedir. Evliya Çelebi, *Seyahatname*'sinde biri Öziçe'de, diğeri Karaferya'da olmak üzere iki şehirdeki musallaların bazılarında ilmi faaliyetlerin gerçekleştirildiğinden bahsetmektedir. Çelebi, Öziçe'deki namazgâhı; bayram namazlarının kılındığı ve istiska (yağmur) duasının edildiği, şehrin ileri gelenleri ile maarif ve tasavvuf ehlinin de bir araya toplanıp ilmi sohbetlerde bulunduğu bir mahal olarak tarif etmektedir. Ona göre dört bir tarafı duvarla çevrili ve içerisinde ulu ağaçların bulunduğu bu namazgâh, mesire ve ibadet yeri olmasının yanı sıra fazıl kişilerin ve şairlerin bulunduğu nezih bir ortam, ulemanın akademik toplantılar gerçekleştirdiği ve ilmi faaliyetlerde bulunduğu bir açık hava medresesi görünümünü arz etmektedir (Evliyâ Çelebi, 2002, 6/245-246).

Günümüzde Selanik'in batısında yer alan Karaferya'yı 1668 yılında ziyaret eden Evliya Çelebi, burası hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler vermiştir (Kiel - Gara, 2001, 24/391-393). Çelebi, Karaferya'daki musallanın Osmanlı coğrafyasının hiçbir yerinde benzeri bulunmayan bir büyüklükte ve güzellikte olduğunu, insanların bu musallayı gerek ibadet gerekse mesire yeri olarak kullandıklarını ifade etmektedir. Karaferya'daki bu musalla, ona göre büyük bir açık hava medresesi görünümündedir ve ilmi sohbetlerin, toplantıların gerçekleştirildiği, içinde geniş, gölgeli ve oldukça yüksek ağaçların, uzun boylu ve güzel kokulu servilerin yer aldığı bir namazgâhtır. Şehrin bütün âlimleri, salihleri, şeyhleri ve talebeleri ikindiden sonra bu musallanın her bir köşesinde gruplar halinde toplanır, şer'i ilimleri ve diğer Arapça ve Farsça ilimleri talim ve

mütalaa edip, sohbet ederlerdi. Açık hava medresesi benzeri bu namazgâh, ulema toplantı mekânı, fazıllar ocağı, tarihçiler ve şairler meskeni bir yerdir. Çelebi, eserinde bu namazgâhı şu şekilde anlatır: “Ammâ bu Karafer(y)e musallâsı vâcibü's-seyr küşâde bir medrese-i azimdir, zirâ şehrin cemî'i ulemâ vü sulehâ ve meşâyihân tâlibân-ı ulûmları ba'de'l-asr bu hıyâbân içre mem' olup köşe be-köşe küme küme mübâhase-i ulûm-ı şer'iyye ve gayri ulûm-ı Arabiyye ve Acemiyye görüp cân sohbetleri edüp mecma'-ı ulemâ ve menba'-ı fuzalâ ve mesken-i şu'arâ-yı musannifin müverrihîn kânıdır” (Evliyâ Çelebi, 2003, 8/83).

Osmanlı eğitim geleneğinde hocaların, tabiatlarına melal gelmemesi için yaz günlerinde talebeleri mesire yerlerine götürdüğü bilinmektedir. Bu mesire yerlerinde öğretim programında müstakil bir ders olarak yer almayan matematik ve mühendislik ilimlerinin de okunduğu vakidir (İzgi, 2019, 73; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 2015, 77). Dolayısıyla aynı zamanda mesire alanı olarak değerlendirilen namazgâhlar, ilmi sohbet ve mütalaaların gerçekleştirildiği ve medrese usulü eğitimin verildiği mekânlar olmaları hasebiyle ayrıca dikkat çekmektedir.

1.5. Seyyar Medreseler

Evliya Çelebi, Nogaylardan bahsederken onların eğitim-öğretim kurumlarına da değinmiştir. Çelebi, Nogay Türklerinin bir nevi seyyar medreselere sahip olduklarını ima etmektedir. O, Kırım dışındaki yerleşim yerlerindeki Nogay taifelerinin Şafii mezhebinden olduğunu, çok sayıda âlime sahip olduklarını, söz konusu âlimlerinin izniyle at eti yediklerini, bir oviden diğerine âlimleri ve medreseleriyle birlikte konup göç ettiklerini de “cümlesi elleriyle sahalarda obaları ve medreseleriyle konup geçerler” şeklinde belirtmektedir (Evliyâ Çelebi, 2003, 7/195-196). Bu bilgilerden hareketle Nogayların seyyar medreselere sahip oldukları söylenebilir. İlgili topluluğun yaşam şartları dikkate alındığında, eğitim-öğretim faaliyetlerinin çadırlarda olma ihtimali baskın gelmektedir. Bu nedenle Nogayların medreselerini, “seyyar medreseler” olarak da nitelendirmek mümkündür. Çelebi, yine Girit Kandiy'e'de Osmanlı İslam ordusunda bulunan ulema için medrese çadırlarının kurulduğunu “cümle kırk aded yerde şühedâları gasl edüp kaldıran ulemâlara mücevvidî medrese çadırları var” (Evliyâ Çelebi, 2003, 8/180) sözleriyle aktarmaktadır.

Tarihi tecrübede seyyar veya konar-göçer medrese tarzında eğitimin verildiğine dair kaynaklarda çok fazla malumat bulunmamaktadır. Ancak Görgün, İlhanlı Sultanı Olcaytu Han (1304-1316) zamanında, başkent Sultâniye kadısı olan Adudüddin İcî'nin (ö. 1355) seferlerde oluşturulan seyyar medresede müderris olarak görevlendirildiğini belirtmektedir (Görgün, 2000, 21/410). İpşirli, medrese eğitiminin şartların zorlamasıyla, ihtiyaca ve tercihe göre camilerde, dergâhlarda ve müderrislerin evlerinde verilebildiğini, ancak kaynaklarda Osmanlı'da seyyar medrese uygulamasına rastlanmadığını zikretmektedir (İpşirli, 2021, 325). Nogayların Azak denizi ile Kabarda arasındaki bölgede yaşayanlarının Osmanlı-Kırım himayesi altında olduğunu varsaydığımızda (Alpargu, 2007, 7/203) Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinden hareketle bölgesel de olsa Osmanlı'da seyyar medreselerin var olduğunun söylenmesi mümkündür.

Bazı mimari yapıların farklı işlevler görmeleri nedeniyle gerek daha önceki müellifler gerekse günümüz araştırmacıları tarafından bu mekânların medrese olarak başlı başına bir eğitim kurumu olarak ele alınmalarında birtakım zorlukların yaşandığı görülmektedir. Bu minvalde Çelebi'nin, herhangi bir mekânı gerek cami gerek medrese başlığı altında zikretmesi çok da yadırganacak bir durum değildir. Ona göre medrese usulü eğitiminin verildiği her mekân, medrese olarak isimlendirilebilmektedir. Bu nedenle araştırmacıların *Seyahatname*'yi veri kaynağı olarak

kullanırken bu hususu göz önünde bulundurmaları gerek eğitim tarihi gerekse din eğitimi tarihi açısından oldukça önemlidir.

2. Seyahatname'ye göre Medreselerin Mimari Unsurları

Seyahatname'de, medreselerin fiziki yapısına dair oldukça bilgilendirici malumat bulunmaktadır. Medreselerin yapı biçimleri tarihsel olarak farklı coğrafyalarda ve dönemlerde az veya çok değişiklik göstermektedir; ancak mimari olarak en çok bilinen yapı unsurları hücre (oda) ve avlulardır. Dershaneyi de önemli yapı birimleri arasında zikretmek mümkündür. Bununla birlikte Evliya Çelebi; dershaneleri, medreselerin bir parçası olmaktan ziyade namaz kılınan ve mihrabı bulunan ibadetgâh işlevleri nedeniyle, cami ve mescid başlıkları altında daha çok zikretmektedir.

2.1. Medrese Hücreleri

Türk-İslam mimarisinde bir veya birkaç kişinin barınabileceği küçük yaşama yerlerine hücre denilmektedir. Hücre teriminin en yaygın biçimde kullanıldığı yapı türlerinden biri de medreselerdir (Tanman, 1998, 455). Evliya Çelebi, medrese odalarının umumiyetle bir caminin avlusunu çevreleyecek şekilde birbiriyle bitişik şekilde sıralandığını ifade etmektedir (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/121; Evliyâ Çelebi, 2001, 5/317; Evliyâ Çelebi, 2005, 9/35, 39, 143, 181, 239). O, medreselerin bazılarında öğrencilerin kış günlerinde alt katta, yaz günlerinde ise üst katta konakladığı iki katlı odaların/hücrelerin bulunduğunu belirtmektedir (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/123; Evliyâ Çelebi, 2005, 9/159). Medrese hücrelerinin kimilerinin kubbeleri kurşunla kaplı (Evliyâ Çelebi, 2003, 8/58, 77, 223; Evliyâ Çelebi, 2005, 9/35) ve kimilerinin kubbeleri kâgir olmakla birlikte kiremit örtülüdür (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/42; Evliyâ Çelebi, 2003, 8/285-295). Kubbeli veya kubbesiz olsun çatısı kiremitle örtülü medrese sayısı bir hayli fazladır. Özellikle Balkan ve Anadolu coğrafyasında bunların daha fazla yoğunluk kazandığı görülmektedir.

Evliya Çelebi genel olarak medreselerin donanımlı ve bakımlı olduğunu (Evliyâ Çelebi, 2003, 7/225) belirtmekte, odaların tefrişi ile ilgili çok fazla malumat vermemektedir. Ancak medrese odalarında aydınlanmak için mum (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/116; Evliyâ Çelebi, 2003, 8/77, 290, 329; Evliyâ Çelebi, 2005, 9/81; Evliyâ Çelebi, 2001, 4/38), ısınmak için odun kullanıldığını ima etmekte, ne var ki bazı medrese odalarının hasırının dahi olmadığını dile getirmektedir (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/123).

Bir coğrafyadan diğerine farklılık gösterse de Çelebi'nin aktardıklarından anlaşıldığı gibi, genellikle medrese odaları veya hücreleri; kare planlı, kâgir, kubbeli veya kubbesiz, çatılı veya çatısız, kubbeleri kurşun ve kiremitle örtülü, önleri revaklı veya revaksız, tek katlı veya çift katlı mimari yapılardır. Evliya Çelebi, medrese hücrelerinin iç donanımı ile ilgili çok fazla malumat vermemektedir. Aydınlatmak için mum ve ısınmak için ise odun kullanıldığını, bununla birlikte pek çok medresenin odasında hasır dahi bulunmadığını dile getirmesi dikkati çeken bir husustur.

2.2. Medrese Avlusu/Bahçesi

Avlu, "mimaride bir yapının önünde veya ortasında yer alan çevresi sınırlandırılmış üzeri açık alan" (Cantay, 1991, 4/120) olarak ifade edilmektedir. Evliya Çelebi, Aydın Güzelhisarı Yeni Camii Medrese avlusunun dizaynının ve çevre düzenlemesinin öğrencilerin öğrenimlerinde etkili olduğunu ifade etmektedir. Çelebi, İrem Bağına ve cennet bahçesine benzettiği avlunun çok güzel bir havuza sahip olduğunu ve dört bir tarafının limon ve turunc ağaçları ile süslenmiş olduğunu belirtmektedir. Çelebi, "bu haremın cânib-i erba'asında olan medrese hücrelerindeki talebelerin meşâmları ezhâr-ı hoş-bû ile mu'attar olup tahsîl-i ilme takviyet bulup inşirâh-ı sadr-ı zevk-i derûn birle birbirleriyle mübâhase-i ilm-i şer'iyye ederler" (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/81) ifadeleriyle medrese öğrencilerinin eğitimindeki pozitif rolü nedeniyle güzel kokulu çiçek ve

ağaçlarla donatılmış medrese avlusunun pedagojik etkisine dikkat çekmektedir. Bu bilgiler ışığında; havuzuyla ve güzel kokulu ağaçlarıyla medrese avlusunun, öğrencilerin akademik başarılarında ve ruhen kendilerini huzurlu hissetmelerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Manisa Saruhan Bey medresesi ile ilgili olarak da “zîrâ bu medrese bir âli ve küşâde yerde olmağle âb u hevâsı letâfetinden âdem zekiyyü't-tab' olur” (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/41) değerlendirmesinde bulunmaktadır. Medresenin bulunduğu mahallin, avlusunun, havasının ve suyunun öğrencilerin akademik başarıları ve öğrenme potansiyelleri üzerindeki olumlu etkisine vurgu yapılması pedagojik değeri oldukça yüksek bir çıkarımdır. Ancak Evliya Çelebi, akademik başarıya etkisi olan ve pedagojik açıdan öğrenciyi olumlu yönde etkileyen avluya sahip medreselere eserinde çok nadir olarak değinmektedir.

Medrese avluları; eyvanları, revakları, şadırvan ve havuzları, ağaç ve çiçekleri ile mimari açıdan estetik boyutları kadar, insanı ruhen ve zihnen rahatlatıcı ve motive edici tasarımı ile de dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere eğitim ortamları, öğrencilerin ve onların öğrenme kabiliyetlerinin üzerinde pedagojik bir etkiye sahiptir. Özellikle ekolojik okul bahçelerinin, öğrencilerin bedeni olduğu kadar zihni ve ruhi gelişimleri ile öğrenme motivasyonları üzerindeki olumlu etkisi yadsınamaz bir gerçektir (Özdemir, 2011, 41-42; Yılmaz, 1995, 539). Çocuk davranışları üzerine yapılan araştırmalarda da doğal nitelikli okul bahçelerinin çocukların öğrenme ve algılama biçimlerinde etkili olduğu saptanmıştır (Özdemir-Yılmaz, 2009, 121-130). Ayrıca okulların fiziki çevrelerinde yapılan değişikliklerin öğrencileri ruhi olarak rahatlattığı ve akademik başarılarına katkı sağladığı da tespit edilmiştir (Vural-Yılmaz, 2018, 247-248). Evliya Çelebi'nin zaman zaman bazı medreseler hakkında bilgi verirken bu minvalde pedagojik değere haiz değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir.

3. Medreselerin Finansmanı

Osmanlı Devleti'nde pek çok alanda deruhte edilen hizmetlerin ifasında vakıflar önemli işlev görmüştür. Osmanlı coğrafyasının genelinde vakıflardan medreselere sarf edilen vakıf gelirlerinin meblağı oldukça önemli miktardadır. Nitekim on sekizinci yüzyılda vakıf gelirlerinin yaklaşık %10'u sadece günümüz Türkiye coğrafyasındaki Osmanlı medreselerine harcanmaktadır (Yediyıldız, 2012, 42/124).

Medreselerde ders veren müderris, dersiam, muid, danışmend ve hizmetlilerin maaşları, ders alan talebenin harçlıkları/bursları, iaşe ve ibate ihtiyaçları, medreselerin aydınlatma, ısınma, tamirat ve tadilat giderleri genellikle vakıflar marifetiyle karşılanmıştır (Yediyıldız, 2003, 211-214). İhtiyaçlar aynî olduğu gibi nakdî olarak da giderilmiştir. Gerek müderris gerek talebelerin (softalar) ihtiyaçlarının karşılanması, vakıfların mali imkânları nispetinde mümkün olmuştur. Zira vakıfların ekonomik gücü, her yerde aynı düzeyde değildir. Kimilerinin gelirleri veya akarları çok güçlü iken, kimileri çok zayıftır (Evliyâ Çelebi, 1999, 2/51, 97; Evliyâ Çelebi, 2007, 10/128; Evliyâ Çelebi, 2005, 9/25, 81,159; Evliyâ Çelebi, 2003, 8/289-290, 329). Memluk dönemi Kahire'sinde de müderrislerin aldığı öğretim ücretlerinin bir medreseden diğerine oldukça farklılık arz ettiği, müderrislere resmi maaşlarının yanı sıra bir takım hediye ve yardımların yapılmasının da İslam eğitim geleneğinde olağan bir durum olduğu ifade edilmektedir (Berkley, 2009, 117-121).

3.1. Medrese Mutfakları: İmaretler

Evliya Çelebi (2005, 9/272) kapılarının üzerinde yazan “onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler” (Kur'an, 76/8) mealindeki ayetin ve benzerlerinin kazandırdığı anlayışla Müslümanların aşhane, aşevi, tabhane, daru'l-it'am, daru'l-ziyafe de denilen imaretler inşa ettiğini belirtilmektedir. Evliya Çelebi, imaretleri nitelendirirken

yemekhane manasına gelen “me’kelhâne” kavramını da kullanmaktadır. Buralarda hazırlanan yemeklerden genel olarak külliye çalışanları, öğrenciler, misafirler ve fakirler ücretsiz olarak yararlanmıştır. Medrese özelinde yararlananlar ise müderrisler, danışmendler, mudler ve talebeler olmuştur (Tarım Ertuğ, 2000, 22/219-200; Yediyıldız, 2003, 482).

Çelebi, Trabzon Hatuniye imaretinin tabhanesinin bitişiğinde sadece medrese öğrencilerinin yemek yediği bir yemekhaneden bahsetmektedir. Çelebi, imareten Cuma geceleri pilav, zerde ve yahni dağıtıldığını, sabah ve öğleden sonra her gün iki defa, müderrislere ve talebelere birer tas çorba ve birer tane ekmek (fodla) verildiğini nakletmektedir (Evliyâ Çelebi, 1999, 2/52). Evliya Çelebi, Sivas Kızıl Medrese’nin bağlı olduğu vakfın imaretinden talebelere günde iki defa hitayî (Çin tarzı) ve mertabanî (Hindiçinî tarzı) kâseler içinde şekerli, bitki öz sulu ve fağfuru (Çin tarzı porselen) tabaklar içinde hoş kokulu yemeklerin dağıtıldığını dile getirmektedir (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/123). Van Gazi Hüsrev Paşa Medresesinin imaretinden ise sabah akşam fakirlere, danışmentlere ve âlimlere (müderrislere) yemek dağıtılmıştır (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/125). Bahsi geçen örneklerle bakıldığında medreselerin bağlı bulunduğu vakfa ait imaretlerden, müderris ve talebelerin de yoğun bir şekilde yararlandığı anlaşılmaktadır.

Evliya Çelebi’nin aktardıklarından bir yerleşim yerindeki imaretlerden o bölgede bulunan tüm medreselerin talebelerinin de yararlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Konya’da Celaledin Karatay tarafından inşa ettirilen Karatay Medresesi’nin (1251) (Mülayim, 2001, 24/475) talebelerine Karaman oğlu İbrahim Bey’in yaptırdığı İbrahim Bey İmaretinden yemek verilmiştir (Konyalı, 2007, 360). Bosna Hersek’in Saray şehrindeki darüzziyafeden/imareten misafirlere ve çevrede var olan tüm medreselerin talebelerine ve hocalarına yemek ikram edilmesi Seyahatnâme’de “âyende vü revendegân müsâfirine ulemây-ı suhtevât-ı mucâvirine dârü’z-ziyâfe-i me’kelhâneleri vardır” şeklinde anlatılmıştır (Evliyâ Çelebi, 2001, 5/228). Balkan Coğrafyasında bulunan Yenice (Yayıçse) şehrindeki medresenin imaretinden ulemaya (müderrislere) bol miktarda yemek sunulmuştur (Evliyâ Çelebi, 2001, 5/266). Üsküp’teki aşevlerinde misafirlere, fakirlere, ulema ve müderrislere sabah akşam ziyafet verilmiştir (Evliyâ Çelebi, 2001, 5/300).

Çelebi’nin *Seyahatname*’sindeki izlenimlerinden de anlaşılmaktadır ki, aşevi, darüzziyafe şeklinde de isimlendirilen imaretler aynı zamanda medrese müderrislerinin ve talebelerinin yemeklerinin hazırlandığı ve tedarik edildiği vakıf hayrat kurumlarıdır. Bir yerleşim yerinde medresenin yer aldığı külliye imareti bulunuyor ise medrese hoca ve talebeleri yemek ihtiyaçlarını buradan karşılamaktadır. İmaretlerdeki yemeklerin oldukça mütevazı ve yemek menülerinin ülke genelinde nispeten standartlaşmış olduğu söylenebilir. Cuma gibi bazı özel gün ve gecelerde, vakfın imkânları ölçüsünde daha mükellef yemeklerin hazırlandığı anlaşılmaktadır. Yemeklerin çeşidi, ürünlerin bolluğu ve kalitesi, imaretin bağlı bulunduğu vakfın ekonomik gücüne göre değişmektedir.

3.2. Müderris Maaşları ve Talebe Harçlıkları (Bursları)

Medreselerde görev yapan müderrislerin geçimlerini karşılamak ve öğrenim gören talebelerin iâşe, ibate ve diğer ihtiyaçlarını gidermek için vakıflar, ayni ve nakdi destekte bulunmuştur. Vakıf kuruluşlarında görev yapan kadrolar “el-vezâif”, “erbâb-ı cihât”, “ashab-ı cihât”, “ashab-ı vezâif” ve “mürtezika-i evkâf” olarak isimlendirilmiş, “cihât-ı ilmiyye” ve “cihât-ı bedeniyye” şeklinde sınıflandırılmıştır. Vakıf müessesesi olan medreselerde müderrisler “cihât-ilmiyye” kadroları kapsamında değerlendirilip kendilerine vakfiyede belirlenen miktarlarda maaş verilmiştir (Barkan, 1956, 311-325; İpşirli, 1993) Medrese talebeleri (softalar) de bütün ihtiyaçlarının

giderildiği vakıflardan harçlık almışlardır (Alkan, 2009). Evliya Çelebi bu harçlıklara maaş, baha, akçe gibi isimler vermiştir.

Medreselerde veya medrese eğitimi verildiği için medrese kategorisinde değerlendirilen yapılarda verdikleri eğitim-öğretim hizmetinin karşılığında ücret almayan, hasbi hocaların da olduğu görülmektedir (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/65; Evliyâ Çelebi, 2003, 8/308; Evliyâ Çelebi, 2005, 9/52). İslam eğitim geleneğinde bu durumun oldukça yaygın olduğu söylenebilir. Nitekim Kahire'deki bazı âlimlerin medreselerde "gönüllü olarak" "mükâfatını Allah'tan umarak" ders verdikleri modern araştırmacılar tarafından da teyit edilmiştir (Berkley, 2009, 105-107; Makdisi, 2015, 241-250).

Evliya Çelebi, Aksaray'daki meşhur medreselerin vakıfları tarafından talebelere ve dersiamlara (müderrislere) her ay belirlenmiş maaşlarının, oda ücretlerinin, et ve mum bahasının verildiğini zikretmektedir (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/116). Çorlu'daki Kurşunlu Medresesi (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/171) ve Sofya'da Koca Mehmed Paşa Medresesinde de benzer bir durum söz konusudur (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/224).

İmâdiye (günümüzde Kuzey Irak'ta bir şehir) medreselerinden bahsederken bazılarının finans durumlarına da temas eden Evliya Çelebi, bu medreselerden Murad Haniyye Medresesinin her bir öğrencisine oda ücreti (hücre-baha), et ve mum parasının, her ay harçlıklarının, bütün yıl boyunca her gün sabah ve akşam yemeklerinin düzenli olarak verildiğini, yine Melik İzzeddin ve Seyyid İzzeddin medreselerinde her gün iki defa çorba ikram edildiğini nakletmektedir. İmâdiye'deki Sultan Hüseyin Adil Medresesinin ise vakıf gelirleri çok iyi olduğu için öğrencilere aylıkları verilmiş ve talebe odalarına (hücrelerine) her gün birer adet sofraya gönderilmiştir (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/314). Cizre'de bulunan Mir Abdali ve Süleyman Bey medreselerinin vakıf gelirleri oldukça yüksektir ve vakıf mütevellisi medrese odalarında kalan talebelere harçlıklarını, et ve mum ücretlerini ödemiştir (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/324). Yenice Gazi Evranos Bey Medresesi talebelerine vakıf tarafından et ve mum ücreti verilmiştir (Evliyâ Çelebi, 2003, 8/77). Girit Yanya Ali Paşa Medresesi imaretinden öğrencilere yemek ikram edilmiş, her odaya beşer akçe maaş, üçer adet mum, ikişer adet ekmek ve birer tas çorba gönderilmiştir (Evliyâ Çelebi, 2003, 8/289-290).

Evliya Çelebi, eserinin pek çok yerinde Osmanlı devletinin farklı coğrafyalarındaki medreselerden bahsederken vakıflar tarafından medrese talebelerine hücre (oda) bahasının (ücretinin) verildiğini dile getirmektedir (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/116, 171). Bu bilgilerden yola çıkarak medrese eğitimi görmekle birlikte medresenin kendi hücrelerinde kalamayan talebelerin bulunduğu ya da medrese eğitimi verildiği için Evliya Çelebi'nin medrese olarak nitelendirdiği camilerde eğitim gören öğrencilerin kaldığı birtakım hücrelerin olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı döneminde medreselerin dışında tekke, kervansaray ve hanların konaklama, yaşama ve barınma işlevi gören küçük yapı birimlerine de hücre denilmesi (Tanman, 1998, 18/456) bu çıkarımı destekler mahiyettedir.

4. Medrese Hocaları

Evliya Çelebi, medreselerde ders verenleri müderris (Evliyâ Çelebi, 1999, 2/51; Evliyâ Çelebi, 1999, 3/135; Evliyâ Çelebi, 2007, 10/110), molla (Evliyâ Çelebi, 1999, 2/51), âlim (Evliyâ Çelebi, 2005, 2/109; Evliyâ Çelebi, 2010, 4/263), dersiam (Evliyâ Çelebi, 2006, 3/73, 259, 388, 518, 579-580; Evliyâ Çelebi, 2010, 4/12; Evliyâ Çelebi, 1999, 3/51, 116, 171, 224) gibi farklı isimlerle nitelendirmektedir. Çelebi, bahsi geçen unvan ve sıfatların büyük kısmına eserinde değinmiş ve bazılarına daha fazla temas etmiştir. Çelebi'nin yaşadığı yıllarda medrese müderrislerinin hâce

(hoca), molla, danışmend ve âlim, ayrıca yoğun olarak okuttukları ilimlere nispetle müfessir, muhaddis, fakih gibi sıfatlarla nitelendirildikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan molla, danışmend ve âlim çok nadir de olsa medrese talebelerini nitelemek için de kullanılmıştır.

Medrese hocalarına genellikle müderris denmesine karşın niçin birden fazla ismin kullanıldığına dair *Seyahatname* müellifi bizlere açık ipuçları vermemektedir. Ancak genel olarak medreseler ve *Seyahatname* sahibinin yaşadığı dönemle ilgili çalışmalarda bu konuda nispeten aydınlatıcı malumat bulunabilmektedir. Medreselerde genellikle tek bir müderris olduğu anlaşılrsa da bazı medreselerde birden fazla müderris görevlendirilmekteydi. Zira İslam coğrafyasında bazı medreselerde ilimlerin bir kısmının farklı müderrisler tarafından öğretildiği -nakli ilimlerin bir müderris, akli ilimlerin ise bir başka müderris tarafından verildiği- bilinmektedir. Aynı şekilde tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinin her birinin farklı müderrisler tarafından tedris edildiği medreseler de mevcuttu (İhsanoğlu, 2019, 98-99). İhsanoğlu, vakfiyelerdeki bilgilerden hareketle Mısır'daki büyük medreselerde görev yapan üst düzey âlimlere “şeyh” denildiğini belirtmektedir. Yine Sultan Hasan Medresesi'nde dört fıkıh mezhebi (Hanefi, Şafi, Maliki, Hambeli) öğretiminin farklı fıkıh müderrisleri tarafından verildiği, tefsir ve hadis müderrislerinin de farklı olduğu zikredilmektedir (İhsanoğlu, 2019, 30-31)

Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyıldaki Anadolu coğrafyasındaki vakıf müessesesi üzerine yaptığı çalışmasıyla bilinen Yediyıldız'ın (2003, 213-214) değerlendirmelerine göre daha yaygın ve genel olarak medreselerde ders veren hocalar, müderris olarak nitelendirilmektedir. Bununla birlikte günümüzde daha düşük unvanlı öğretim üyesi veya görevlisini anımsatan müderrislerin ve asistan olarak nitelenebilecek danışmendlerin de medreselerde ders okuttuğu görülmektedir. Yine bir kısım medreselerde mühaddis, müfessir, muallim-i feraiz, muallim-i hat, vaiz, şeyhu'l-kurra ve dersiam gibi akademik kadrolar da bulunmaktaydı.

Molla kavramı, danışmendlerin hizmet ettiği üst düzey kadı ve müderrisleri nitelemek (Beyazıt, 2014, 24-25; Kâtip Çelebi, 2008, 134), hem de babası molla unvanına sahip “beşik uleması” da denilen çocukları (molla bey) diğerlerinden ayırt etmek için de kullanılmıştır. Bunun yanında Osmanlı'nın sön dönemlerinde “molla” kavramı değer kaybına uğramış, medrese talebelerine de “molla” denilmeye başlanmıştır (Algar, 2020, 30/239). Evliya Çelebi'nin de bu kavramı üst düzey medrese müderrislerini ifade etmede kullandığı kuvvetle muhtemeldir.

İpşirli, dersiamı “medreselerde öğrencilere, camilerde halka açık ders verme yetkisine sahip müderris için kullanılan bir unvan” (2021, 348) olarak tanımlamaktadır. *Seyahatname*'ye bakıldığında ise medreselerde ders verenlerin daha çok “dersiam” olarak zikredildiği görülmektedir. Genel anlamda ise cami dersleri veren müderrislere dersiam denilmektedir (İzgi, 2019, 43). Ancak dersiam tabirinin 1600'lü yıllarda cami, mescit, tekke, medrese gibi mahallerde halka açık ders veren müderris için kullandığı da düşünülmektedir (Kâtip Çelebi, 2008, 92-9). 17. ve 18. yüzyıllarda dersiam tabiri yoğun bir şekilde ve daha çok müderrislere unvan olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda bahsi geçen asırlarda cami, dergâh ve medreselerde dersiam kadrolarına da yer verilmiş, dersiamlar umumiyetle vakıf senedinde özellikle belirtilmiş ve “dersiye” denilen belirli bir dersin okutulma hizmetini deruhte etmişlerdir. Bunun yanında, dersiamı olmayan medreseler olduğu gibi, bir ve birden fazla dersiam kadrosu bulunan medreseler de bulunmaktaydı (İpşirli, 1994, 9/185; İpşirli, 2015, 9/35).

“Dersiam” kavramının *Seyahatname*'de “medrese” alt başlığı altında verilen bilgilerde çok sık zikredilmesi, müstakil medreselerde müderrisin yanında ayrıca dersiam kadrosunun bulunması, o çağda medrese müderrislerine aynı zamanda dersiam denilmesi, camilerde dersiamların

medrese tarzı eğitim vermesi, bu camilerin Evliya Çelebi tarafından medrese olarak da nitelendirilmesiyle izah etmek olasıdır. Nitekim alandaki çalışmalar da genel olarak bu çıkarımları destekler mahiyettedir.

5. Medrese Öğrencileri

Osmanlı medreselerinde öğrenim gören öğrencilerin farklı sıfatlarla nitelendirildikleri görülmektedir. Bu sıfatlar her ne kadar farklı bağlamlarda değişik sosyal statüdeki kişilere unvan ve sıfat olarak verilmiş olsa da medrese öğrencilerini tanımlamada da kullanılmıştır. Bunlardan medresede hocasının yanında usul-erkân öğrenen ve ona hizmet eden talebelere, yine kendisinden daha üst seviyede olan danişmend ve suhtelere hizmet eden ve ekonomik durumu yetersiz olan medrese talebelerine ise “çömez” denilmiştir (İpşirli, 1993, 8/300). Yine 15. ve 16. asırlarda medrese talebeleri için kullanılan tabirlerden biri de “muhasıl” kavramıdır (Mete, 2020).

Evliya Çelebi'nin medrese öğrencileri için kullanmış olduğu kavramların başında “talebe” kavramı gelmektedir (Evliyâ Çelebi, 2006, 3/259, 273, 388, 518, 669; Evliyâ Çelebi, 2005, 2/107; Evliyâ Çelebi, 1999, 2/51). Bununla birlikte onun medrese öğrencilerini tanımlamak için en fazla kullandığı isimlerden bir diğeri ise “suhte” kavramıdır (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/16, 25, 175; Evliyâ Çelebi, 2003, 8/155, 285; Evliyâ Çelebi, 2003, 7/61). Aynı zamanda medrese öğrencileri için “tâlib-i ilim” kavramı (Evliyâ Çelebi, 2007, 10/110; Evliyâ Çelebi, 2003, 8/150) ile çok nadir de olsa “molla” tabiri de kullanılmaktadır. Osmanlı coğrafyasında Sahn-ı Semân ve Süleymaniye gibi yüksek seviyeli medreselere göre sayıları çok fazla ve daha yaygın olan ilk ve orta seviyedeki medrese talebelerine suhte denilmekteydi. Zamanla suhte kelimesi yerine “softa” kavramı da kullanılır olmuştur (Alkan, 2009, 37/342; Baltacı, 2005, 1/115).

Danişmend, genel olarak Sahn-ı Semân ve Süleymaniye gibi daha üst seviyedeki medreselerden mezun olma durumuna gelmiş talebeler için kullanılan bir kavramdır (İpşirli, 2021, 345). Bununla birlikte medrese talebesi ile eş anlamda kullanılan bu kavram (Beyazıt, 2014, 28-29; İpşirli, 1993, 8/464; *Koçi Bey Risaleleri*, 2008, 47) aynı zamanda medrese mezunları ve ilmiye sınıfındaki ulema için de kullanılan bir sıfat olmuştur (Heyd, 1973, 60-69; *Koçi Bey Risaleleri*, 2008, 46-47; Üçel-Aybet, 2018, 117). Evliya Çelebi'nin bu kavramı gerek medrese talebesi gerekse diğer anlamlarda kullandığı yüksek muhtemeldir.

Evliya Çelebi'nin eserinde medreselere değindiğinde medrese öğrencileri için daha çok “talebe” (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/51, 116, 171; Evliyâ Çelebi, 2003, 8/38, 58, 77, 110, 150, 308, 329) ve “suhte” (Evliyâ Çelebi, 2003, 8/80, 90, 105, 153, 155, 285, 316) kavramlarını kullandığı görülmektedir. Evliya Çelebi'nin “talebe” kavramını genel anlamda pozitif, “suhte” kavramını ise negatif bağlamlarda kullanması dikkati çeken bir husustur. Negatif bağlam ise medrese öğrencilerinin isyan ve eşkıyalık hareketlerine katılmaları, tutum ve davranışlarındaki ahlaki zafiyetin söz konusu olduğu durumla ilintili olduğu fark edilmektedir.

5.1. Suhte veya Medreseli İsyanları

16. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan, mühimme defterlerinde ve diğer resmî belgelerde “suhte fesâdı” ismiyle çok sık değinilen (Tanıdı, 2021, 49-52; Koç, 2013; Kundakçı, 2022; Köse, 2017), 17. yüzyılda da varlığını devam ettiren ve Medreseli veya suhte isyanları olarak kayıtlara geçen değerlendirmeleri (Akdağ, 2017) teyit eden bilgilere Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde de rastlanmaktadır. Çelebi, bazı bölge ve şehirlerdeki suhtelerin eşkıya ruhlu olduklarını ve eşkıyalık yaptıklarını dile getirmektedir. Hatta o, suhtelerin kaleleri kuşattığını ve yerleşim yerlerini işgal ettiğini, yol kesicilik faaliyetlerinde bulduklarını nakletmekte; şehir, kasaba ve

köyleri basıp insanları kaçırdıkları ve direnenleri katlettikleri bilgisini aktarmaktadır (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/163-164). Çelebi, ayrıca Padişah Ahmed döneminde Celâlî kıran olarak da anılan Kuyucu Murad Paşa'nın, halkı Silifke suhte eşkiyasından korunmak için Mut kalesini yeniden inşa ettirdiğini ve kaleye yirmi asker ile bir dizdarın yerleştirilmesini istediğini aktarmaktadır (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/160). Çelebi, bunların dışında Elbasan Sancağının (günümüzde orta Arnavutluk'ta bir şehir) genelinde medrese suhtelerinin umumiyetle eşkiya ruhlu ve normal halkın dahi yapamayacağı her türlü kötülüğü işleyebilen kişiler olduğunu "zîrâ bu diyârın sûhtevâtları cümle aşkıyâlardır. Anların irtikâb ettiklerini kavm-i avâm etmezlerdir" sözleriyle ifade etmektedir (Evliyâ Çelebi, 2003, 8/317).

16. yüzyılda özellikle ekonomik yapının kötüye gitmesi ve genç nüfusta görülen hızlı artış toplumsal yapıyı oldukça sarsmıştır. Bu süreçte kırsaldaki gençler yatılı ve burslu olan medreselere sığınmış, medreseler işsiz güçsüz kişilerin mesken tuttuğu yerler olmaya başlamıştır. 17. asırda toplumsal kargaşanın yaratmış olduğu atmosferde (Üçel-Aybet, 2018, 230-250) uzun zaman medreseden çıkmamanın ve mezuniyet sonrası işsiz kalmanın tesiri ile suhteler suç unsuru taşıyan eylemler içerisine girmeye başlamışlardır. Medrese öğrencileri, Celali isyanlarının etkisiyle gerek kendileri gerek levendlerle (işsiz-başiboş gençler) birlikte hareket ederek organize suç örgütleri veya çeteleri oluşturmuşlardır (Akdağ, 2017, 20; Alkan, 2009, 37/343; Yılmaz, 2018, 67-68).

Medrese talebeleri ile toplum ve devlet arasında asırlar boyunca devam eden oldukça iyi bir uyum söz konusu olmuştur. Bununla birlikte zaman zaman gerek suhtelerin gerekse danışmendlerin arasından ahlak dışı hal ve hareketler sergileyenler çıkmıştır. Olumsuz davranış gösteren talebelerin müderris, kadı ve subaşilar tarafından disipline edilmesi ve cezalandırılması hususu XVI. yüzyıldan itibaren Mühimme ve Şikâyet defterlerine de yansımıştır (İpşirli, 2021, 337). Medreselerde kanûn-ı kadime aykırı olarak bazı kişilere haksız imtiyazlar verilmesi, akademik yükselmeye rüşvet ve iltimas geçilmesi (Alkan, 2009), riyazi ilimlerin aleyhine tedrisat anlayışının değişmesi (Kâtip Çelebi, 2008, 21), haddinden fazla talebe alımı gibi pek çok nedenden ötürü 1550'lilerden itibaren Osmanlı medrese sisteminin bozulmaya başladığı dile getirilmektedir. Koçi Bey, genel olarak kanunu kadime aykırı bir şekilde ilmiye sistemin bozulduğu tespit ve değerlendirmesinde bulunmaktadır (Alkan, 2009, 343).

Zengin vakıfları olan Memluk medreselerinin ve diğer başka eğitim kurumlarının "asalakları kendine çeken cazibe merkezleri haline gelmiş" (Berkley, 2009, 114) olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Öğrencileri Ortaçağ (1190-1350) Şam medreselerine meylettiren en önemli motivasyonun, barınacak bir yer ve iaşe için maaş imkânı sağlaması olduğu üzerinde durulmaktadır (Chermberlain, 2009, 103). Benzer bir durumu, Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si ve dönemi üzerine yapılan tarih araştırmalarından da anlaşılacağı üzere 16. yüzyılın yarısından itibaren Osmanlı medreseleri için de ifade etmek mümkündür. Ancak Akdağ'ın (2017) ve Köse'nin (2017, 25-51) çalışmalarında ortaya koyduğu tespit ve değerlendirmelere göre özellikle 16. yüzyılın sonları ve 17. yüzyılın başlarındaki Osmanlı Anadolu'sundaki medreseli olaylarının mahiyetinin tek boyutlu olmadığı, siyasal, sosyal pek çok genel olgunun yanı sıra tarım politikalarındaki yanlış ve isabetsiz tercihlerin sonucu olarak taşradan şehir merkezlerine aşırı ve kontrol edilemez genç nüfus göçünün yarattığı olumsuzluklar gibi birçok değişkenin işin içine karıştığı karmaşık bir yapı arz ettiği görülmektedir.

Vakfiyelerdeki bilgilerin resmi bir nitelik taşısa da her zaman ve her yerde fiili durumu yansıttığını söylemek zordur. Bu nedenle alandaki çağdaş araştırmaların ulaştığı sonuçların da teyidiyle

Evliya Çelebi'nin tespit ve gözlemleri, medreselerin sivil tarihinin ortaya konulması açısından oldukça önemlidir. Zira Evliya Çelebi, vakfiyelerde yer almayan, döneminin sosyal, siyasi ve ekonomik şartlarının medreseler üzerindeki etkilerine kısmen değinmektedir. Medreseli veya suhte isyanlarının arkasında bulunan iktisadi, içtimai ve siyasi etkenlerin izini, onun gözlem, tespit ve değerlendirmelerinde de görmek mümkündür.

6. Medreselerde Okutulan İlimler

Seyahatname'de medreselerde dini ilimler ile akli ilimlerin birlikte okutulduğuna dair tespit ve gözlemlerin yer aldığı görülmektedir (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/313-314,324). Çelebi, İmadiye Medreselerinde tefsir, hadis ve tecvid gibi dini ilimlerin öğreniminin yapıldığını, Aristo gibi bilginlerin ve İbni Sina gibi hekimlerin eserlerinin bulunduğu Sultan Hüseyin-i Adil Medresesinde tüm ilimlerin tahsilinin gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Evliya Çelebi, Bitlis Medreselerinde ve diğer birçok mekânda tefsir ve hadis gibi dini ilimlerin öğretiminin yanı sıra, çok farklı alanlarda ilmin ve fennin eğitiminin gerçekleştirildiğini vurgulamaktadır (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/65). Yine Cizre medreselerinde bütün ilimlere ve fenlere eğitimde yer verilmektedir (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/324). Bunun yanında sadece tıp eğitiminin verildiği medreselerin olduğu da bir gerçektir (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/263). İlim ve fen kavramlarının birlikte kullanılması Osmanlı coğrafyasındaki medreselerde sadece dini ilimlerin değil, dini olmayan ilimlerin de öğretiminin gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Seyahatname'de dini ilimlerin bir veya birkaçı bazı medreselerde daha fazla öne çıkmaktadır. Malatya, Diyarbakır, Tokat ve Bosna-Hersek'in Nevesin gibi bazı şehir ve kasabalarındaki medreselerde tefsir ilminin (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/13, 27; Evliyâ Çelebi, 2002, 6/260) ve Harput medreselerinde hadis ilminin (Evliyâ Çelebi, 1999, 3/135) öğretimi daha yoğundur. Diyarbakır Hüsreviye Medresesinde kelim ilmine, İpariye Medresesinde beyan ilmine, Sarılızade Medresesinde fıkıh ilmine, Şeyh Rumi Medresesinde tasavvuf ilmine ve isminin belirtilmediği diğer bir başka medresede ise tefsir ilmine daha fazla yer verilmektedir (Evliyâ Çelebi, 2001, 4/27). Bu bilgilerden hareketle medreselerin bazılarının sadece bir ilmin veya belirli birkaç ilmin okutulması temel gayesiyle kurulduğu anlaşılmaktadır. Sadece tefsir ilmi veya fıkıh ilminin eğitim-öğretimi için kurulmuş olan medreseler de vardır. Bu durum vakfiyelerde ve klasik kaynaklarda da dile getirilmektedir (Subki, 2019, 200). Bu bağlamda Evliya Çelebi'nin, özellikle Diyarbakır medreselerinin her birinde belirli bir İslami/dini ilmin öğretiminin yapıldığına dair tespitleri anlaşılır olmaktadır. Dolayısıyla Çelebi'nin tespitlerinden hareketle onun dönemindeki bazı medreselerin bir kısmının İslami ilimlerin sadece bir veya birkaçı üzerine eğitim vermiş olması, medreseler arasında bir ihtisaslaşmanın bulunduğu izlenimini vermektedir.

Vakfiyelerden hareketle medrese eğitiminde başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis ve yardımcı ilimler olarak Arap dili ve edebiyatı gibi dini ilimlerin öğretim programlarında yer aldığı, bununla birlikte formel programda yer almayan matematik ve astronomi gibi akli ilimlerin eğitim faaliyetlerinden dışlanmadığı (Baltacı, 2005, 1/84-86; İhsanoğlu, 2002; İhsanoğlu, 2017, 1/38-39), vakfiyelerin dışındaki kaynaklarda yer alan bilgilerden de bu ilimlerin eğitim programlarına dâhil edildiği sonucuna ulaşılmıştır (Evliyâ Çelebi, 2005, 9/153). Müderrislerin ve talebelerin arzuları doğrultusunda, akli ilimler medreselerdeki öğretme-öğrenme süreçlerinde yer almıştır. Şunu belirtmek gerekir ki Osmanlı coğrafyasının her yerinde ve her medresesinde akli ilimler aynı oranda rağbet görmemekte (Evliyâ Çelebi, 2001, 5/42), bu ilimler genel olarak medrese dışında eğitime konu edilmektedir (İhsanoğlu, 2017, 1/40-41). İhsanoğlu'nun medrese öğretim programlarına dair değerlendirmesi ile diğer bazı ilim otoritelerinin tespitlerinin (Bowen, 1945; Sayılı, 1948; Sayılı, 1961; Sayılı, 1963; Taşköprülüzade, 2007; Unan, 2003; Yakupoğlu, 2006),

Evliya Çelebi'nin (2006, 3/236, 259) eserindeki gözlem ve tespitlerle paralellik arz ettiği söylenebilir.

Sonuç ve Tartışma

Medrese denildiğinde müstakil mimariye sahip, sistemli örgün eğitimin gerçekleştirildiği yapılar akla gelmektedir. Evliya Çelebi, *Seyahatname*'sinde sadece başlı başına medrese olarak kullanılan yapıları değil, aynı zamanda medrese tarzı eğitim verilmiş olmasından dolayı diğer başka yapıları da medrese başlığı altında ele almaktan çekinmemiştir. Ona göre medrese usulü eğitimin verildiği her mekân, medrese olarak isimlendirilebilmektedir. Bu nedenle *Seyahatname* veri kaynağı olarak kullanırken araştırmacıların bu hususu göz önünde bulundurmaları gerekir. Çelebinin eserinde böyle bir tutum içerisinde olması çok da yadırganacak bir durum değildir. Nitekim günümüz araştırmacılarının bazılarının (Berkley, 2009, 70-71; Makdisi, 2015, 75) da ifade ettiği gibi başta Kahire olmak üzere Mısır ve Şam coğrafyasında bazı yapıların gerek medrese gerekse cami gibi çift veya daha fazla fonksiyonlu olması, bunların sınıflandırılmasında zorluklar meydana getirebilmektedir.

Seyahatname'de verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İslam dünyasında ve Osmanlı Devleti'nde medrese eğitimi, sadece müstakil medreseler üzerinden okumak ve değerlendirmek çok sağlıklı bir yaklaşım değildir. Zira medrese eğitiminin müstakil medreselerden başka cami, mescid, tekke, hankah ve dergâha varıncaya kadar çok farklı yapılarda verilmiş olması nedeniyle, dönemin şartları göz önünde bulundurularak verimliliği ve akademik başarısı bir yana, medrese usulü eğitim ağının oldukça geniş olduğu söylenebilir. Medreselerdeki eğitimin benzerinin, cami, mescit, dergâh gibi mekânlarda yaygın bir şekilde yapılıyor olmasının, "medrese usulü" bir eğitim tarzının gelişip yerleşmesini beraberinde getirdiği ifade edilebilir.

Evliya Çelebi'nin, asıl fonksiyonu ibadet mahalli olan cami ile asli işlevi eğitim olan medreseyi birbiriyle ilintili bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Böylesi bir durum bazı cami ve mescitlerin, medrese dershanesi olarak kullanımıyla açıklanabilir. Bunun yanında dile getirilen husus, cami ve mescitlerin önemli bir oranında, medrese tarzı eğitim veriliyor olmasıyla da izah edilebilir. Ayrıca *Seyahatname*'nin pek çok yerinde daha çok cami ve mescitlerde halka açık vaaz ve ders veren dersiamların zikredilmiş olması, 17. yüzyılda cami ve mescitlerin neredeyse medreseler kadar etkili dini eğitim kurumları olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Müstakil eğitim kurumu olan medreselerin varlığı, cami ve mescitlerin eğitim-öğretim fonksiyonlarını tamamen ortadan kaldırmamıştır. *Seyahatname*'de seyyar medreselerden bahsedilmesi, Osmanlı eğitim tarihi, medrese tarihi ve din eğitimi tarihi bakımından önemli bir tespit olarak üzerinde durulacak bir veridir. Medrese tarihi konusundaki çalışmalarıyla bilinen İpşirli'nin Osmanlı Devleti'nde seyyar medrese uygulamasının olmadığına dair değerlendirmesi, *Seyahatname* veri kaynağı kabul edildiğinde, tashih edilmesi gereken bir husustur. Yine namazgâhların, bir manada medrese olarak kullanılması ile ders mütalaası, müzakeresi ve istirahat mekânı olarak değerlendirilmesini, medresenin sosyal tarihi bakımından ilgili çekici bir ayrıntı olarak ele almak mümkündür.

Seyahatname'de medresenin inşa edildiği mahallin ikliminin ve medrese bahçelerinin talebelerin eğitim performansları üzerindeki olumlu etkisine dair değerlendirmeler oldukça ilgi çekicidir. Okul binalarının iç ve dış fiziki özellikleri, bahçe düzenlemelerinin eğitimin verimi ve kalitesi üzerindeki etkisinin vurgulandığı (Özdemir, 2011; Vural-Yılmaz, 2018; Yılmaz, 1995) günümüzde, Evliya Çelebi'nin medrese binalarının inşa edildiği yerin havasının, suyunun; medrese

bahçelerinin havuz, çiçek ve ağaçlarla dizayn edilmiş çevre düzenlemesine sahip olmasının eğitim-öğretime pozitif katkılarına dair görüşleri pedagojik değeri olan çıkarımlardır.

Müellifin yaşadığı yüzyılın hemen akabinde sadece bugünkü Anadolu coğrafyasındaki medreselere vakıf gelirlerinin %10'unun tahsis edildiği bazı çalışmalarda (Yediyıldız, 2003) belirtilmektedir. Bu önemli oran dikkate alındığında medreselerin bağlı bulunduğu vakıfların gerek medrese hocalarına gerekse talebelerine ülkenin her yerinde aynı imkânları sağladığını söylemek zordur. Zira medreselere sağlanan ekonomik destek, vakfın büyüklüğü ve ekonomik gücüyle doğru orantılıdır. Medrese eğitim sistemi bir bütün olarak tüm boyutlarıyla değerlendirildiğinde, Osmanlı Devleti'nin her yerinde medreselerin aynı standartlara sahip olmadığı görülmektedir. Haddi zatında bu eğitim kurumları vakıf kuruluşlarıdır, her vakfın mali gücü bir diğeriyle aynı seviyede değildir.

Evliya Çelebi'nin (2005, 9/25, 171) izlenim ve tespitlerine göre daha önce tekke veya zaviye olarak kullanılan bazı mekânların medreseye dönüştürülmesi, zaviye camisinin veya mescidinin medrese dershanesi olarak kullanılması, bazı tekkelerin medreseye; bazı medreselerin de tekkeye tahsisi gibi konular ayrıca ayrıntılı çalışmalar ile açığa kavuşturulması gereken hususlardır.

Seyahatname'de medrese talebelerinin/suhtelerin eşkıyalık yaptığına ve bazı ayaklanma eylemlerinde rol aldığına; ahlaki seviyelerinin hiç iç açıcı olmadığına dair verilere de rastlanmaktadır. Bu konuyu Akdağ (2017) eserinde sosyal düzen, iktisadi yapı bağlamında ele almıştır. Medrese suhtelerinin bu olumsuzluklarla nitelendirilmesinde dönemin siyasal, sosyal ve iktisadi yapısının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan medrese eğitim sistemi çok katmanlı ve boyutlu bir anlayışla ortaya konulmalıdır. Zira medrese konusunun, sadece hocaları, isimleri, sayıları, vakıfları ile değil, siyasi, felsefi, sosyal, kültürel ve ekonomik boyutlarıyla bir bütün olarak araştırılmasının ve elde edilen bilgilerin gün yüzüne çıkarılmasının bu meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Evliya Çelebi'nin gözlemlerinden hareketle Osmanlı coğrafyasındaki medreselerde tahsil edilen ilimlerin fıkıh, hadis ve tefsir başta olmak üzere dini ilimler ağırlıklı olduğu fark edilmektedir. Bununla birlikte dini ilimlerin dışındaki ilimlerin/fenlerin de medreselerde özellikle ismi açıkça zikredilmeyen mekân veya ortamlarda öğreniminin gerçekleştirildiği de anlaşılmaktadır. Yine de medreselerde öğretimi gerçekleştirilen bilim dalları genel olarak dini muhtevalı olsa da tıp ve mühendislik gibi akli veya hikemi denilen ilim ve fenlerin eğitiminin de ihmal edilmediğini söylemek mümkündür.

Literatür incelendiğinde, Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si hakkında farklı alanlara ait yüzlerce araştırma yapıldığı görülmektedir. Ancak eserde bahsedilen örgün ve yaygın din eğitimi kapsamına giren konular (medreseler, mektepler, dârülkurrallar, dârülhadisler, camiler vb.) hakkında yeteri kadar çalışma ortaya konmadığı da anlaşılmaktadır. Bu sebeple bilim insanlarının, ilerleyen zaman zarfında, daha fazla araştırma yapılması gerektiği belirtilen meselelere yönelik çalışmalar gerçekleştirmesinin alan yazına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celâli İsyânları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Aktepe, Münir. "İzmir Şehri Osmanlı Medreseleri Hakkında Ön Bilgi". *Tarih Dergisi* 26 (1972), 97-118.
- Algar, Hamid. "Molla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/238-239. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Alkan, Mustafa. "Softa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Alpargu, Mehmet. "Nogaylar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri 1*. 2 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Bütçelerin Masraf Fasılları". *İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1956), 311-325.
- Bay, Abdullah. "Modernleşme Dönemi Osmanlı Taşra Medreseleri: Kastamonu Medreseleri ve Taşrada Medrese Hayatı". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 33/33 (2012), 59-95.
- Beksaç, Engin. "Eyvan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/12-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Berkley, Jonathan. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslami Bilginin Sosyal Tarihi*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Beyazıt, Yasemin. "Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisinde Buk'a Medreselerinin Yeri". *Osmanlı Medreseleri Eğitim Yönetim ve Finans*. 273-395. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Bowen, Harold. *British Contributions to Turkish Studies*. London: Longmans Green & CO, 1945.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cantay, Tanju. "Avlu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/120-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Chermberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Koçi Bey Risaleleri*. çev. Seda Çakmakcıoğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008.
- Çataloluk, Suzan. "Seyahatnameler ve Gerçekleri". *Türk Yurdu* 33/310 (2013), 297-301.
- Durukan, Aynur. "Köşkedrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/282-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 9 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 9 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 9 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Eyice, Semavi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/56-90. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Eyice, Semavi. "Hüsrev Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/49-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Görgün, Tahsin. "İcî, Adudüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/410-414. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Gündüz, Mustafa. "Bazı XIX. Yüzyıl Batılı Seyahatnamelerine Göre Osmanlı'da Eğitim, Bilim ve Kültür". *Türk Yurdu* 33/310 (2013), 200-221.
- Heyd, Uriel. *Studies in Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Medreseler Neydi? Ne Değildi?* İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Bilim Mirası*. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu". *Bellekten* 66/247 (20 Aralık 2002), 849-904. <https://doi.org/10.37879/bellekten.2002.849>
- İlgürel, Mücteba. "Evliya Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/529-533. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İpşirli, Mehmet. "Cihet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "Çömez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/300. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "Dânişmend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "Dersiâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlimyisi*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı İstanbul'unda Geleneksel Eğitim ve Ulema". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. 9/34-67. İstanbul: İBB Kültür AŞ., 2015.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim-Riyâzî ve Tabîî İlimler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Kara, Mustafa. "Tekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kevâkib-i Seb'â Risâlesi*. çev. Nasuhi Ünal Karaarslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Kâtip Çelebi. *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*. çev. Orhan Şaik Gökyay-Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analiz Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.
- Kiel, Machiel-Gara, Eleni. "Karaferya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/391-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koç, Yunus. "XVI. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İmparatorluğunda Suhte Olayları". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 18 (2013), 147-159.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleriyle ve Kitabeleriyle Konya Tarihi*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007.
- Köse, Ensar. "İçel Sancağında Kargaşa: Suhte Fesadı (1576-1606)". *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 22-51. <http://dx.doi.org/10.18560/cukurova.1070>
- Köşklü, Zerrin. *17. ve 18. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinin Tipolojisi I*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Kundakçı, Sibel. "Kastamonu, Bolu ve Çankırı Sancaklarında Suhte Olayları (1559-1576)". *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 22/3 (2022), 1155-1170. <https://doi.org/10.11616/asbi.1146757>
- Maden, Sedat. "Türk Edebiyatında Seyahatnameler ve Gezi Yazıları". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15/37 (2010), 147-158.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Mete, Zekai. "Muhassıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/20-21. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Mülâyim, Selçuk. "Karatay Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Nalçacı, Nida N. "İstanbul'un Tarihsel Kaynakları Olarak Seyahatnameler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/16 (2011), 523-562.
- Orman, İsmail. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/538-540. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

- Önkal, Ahmet-Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Abdülkadir. "Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (2013), 271-293.
- Özdemir, Ayşe. "Okul Bahçesi Peyzaj Tasarımı Anlayışındaki Değişim ve Bu Değişimin Uygulamaya Yansımalarının Bartın Kenti Örneğinde İrdelenmesi". *Bartın Osman Fakültesi Dergisi* 13/19 (2011), 41-51.
- Özkan, Umut Birkan. *Eğitim Bilimleri Araştırmaları İçin Doküman İnceleme Yöntemi*. Ankara: Pegem Akademi, 6. Basım, 2023.
- Sayılı, Aydın. "Ortaçağ İslam Dünyasındaki İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)". *DTCF Felsefe Araştırmaları Dergisi* 1 (1963), 5-59.
- Sayılı, Aydın. "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar". *Bellekten* 25/99 (1961), 397-446.
- Sayılı, Aydın. "Vâcidiyye Medresesi, Kütahya'da Bir Ortaçağ Türk Rasathanesi". *Bellekten* 12/47 (1948), 655-666.
- Subki, Taceddin. *Mu'idi'n-Niam Makam ve Meslek Ahlakı*. çev. Harun Yılmaz-Muhammed Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Şirin, İbrahim. "Seyahatnamelerin Sosyo-Ekonomik, Sosyo-Kültürel ve Düşünce Tarihi Yazımındaki Yeri ve Önemi". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2012), 101-113.
- Tanıdı, Duygu. "16. Yüzyılda Kandıra'nın Huzursuz Tarihi". *Near East Historical Review* 11/3 (2021), 47-59. <http://dx.doi.org/10.29228/nehreview.51448>
- Tanman, Baha. "Hücre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Tarım Ertuğ, Zeynep. "İmaret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/219-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Taşköprülüzade. *Osmanlı Bilginleri*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Tezcan, Nuran. "Seyahatnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/16-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.
- Üçel-Aybet, Gülgün. *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Vural, Hüccet-Yılmaz, Sevgi. "İlköğretim Okul Bahçesi Peyzaj Uygulamalarının Eğitim Öğretim ve Öğrencilere Katkıları". *Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2018), 247-256. <https://doi.org/10.21597/jist.428972>
- Yakupoğlu, Kenan. *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2006.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/479-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.
- Yılmaz, Hasan. "Erzurum Kenti Okul Bahçelerinin Peyzaj Mimarlığı İlkeleri Yönünden İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* 26/4 (1995), 537-547.
- Yılmaz, Savaş. "III. Murat Döneminde Eşkiya Suhtelerle Yapılan Müzakere Üzerine Bir Değerlendirme". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32/45 (2018), 61-82.
- Zengin, Zeki Salih. "Medreseden Üniversiteye". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/2 (2008), 211-221.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Taberî'nin Latîfü'l-kavl Adlı Fıkıh Eserini Tefsiri Câmiu'l-beyân Üzerinden Okumak

Reading al-Tabari's Fiqh Work Named Latîf al-Qawl Through the Tafsîr of Jâmi' al-Bayân

Ceyda GÜRMAN

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Sinop Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Sinop University, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsîr

Sinop, Türkiye

cgurman@sinop.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4136-9766>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 08.04.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Gürman, Ceyda. "Taberî'nin Latîfü'l-kavl Adlı Fıkıh Eserini Tefsiri Câmiu'l-beyân Üzerinden Okumak-". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 393-410. <https://doi.org/10.14395/hid.1436786>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

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

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

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

Reading al-Tabari's Fiqh Work Named Latif al-Qawl Through The Tafsir of Jami' al-Bayan*

Abstract

Muhammad b. Jarir al-Tabari (d. 310/923) was a scholar who lived in Baghdad during the Abbasid period in the third and fourth centuries, when Islamic sciences were systematised and a considerable literature was penned. He is famous for being a well-rounded scholar and author who was distinguished as a mufassir, faqih, and historian, as well as being proficient in qira'ah, hadith, Arabic language and grammar, poetry, ethics, and medicine. In the fourth century, when the geography of Islam stretched from Andalusia to Khorasan, and many scholars such as the mutakallim Ash'ari (d. 324/935), the linguist Zajjaj (d. 311/923), the faqih Tahawi (d. 321/933) and al-Karhi (d. 340/952), the muhaddith al-Nasa'i (d. 303/915), the historian al-Masudi (d. 345/956), the mufassir Ibn Abi Hatim (d. 327/938), al-Maturidi (d. 333/944) and al-Jassas (d. 370/981) who influenced and shaped Islamic thought, were produced, he is one of the names that left a similar impact. Traveling to many Islamic lands and going on scholarly journeys, al-Tabari finally settled in Baghdad, where he would reside until his death, and wrote his famous tafsir *Jami' al-bayan*. In addition to his extraordinary tafsir, which is considered by some scholars to have not yet been surpassed, his extant *Tarihu al-umam wa'l-muluk*, *al-Tabsir*, *Sarihu al-sunna*, *Zayl al-muzayyal*, some of which have reached today, *al-Tahzib al-ashar*, and *Ikhtilaf al-fuqaha*, there are other works that have not been extant or have not yet been unearthed, such as *Latif al-qawl*, *Basit al-qawl*, *Adab al-kaza*, *al-Hafif*, *al-Rad* and *Adab al-nufus*, as well as other works mentioned in the sources.

This article discusses his work *Latif al-qawl fi ahkam sharah al-Islam*, which covers the topics of the usul al-fiqh and some furu al-fiqh and which we do not have, and makes some remarks about its content. In *Ikhtilaf al-fuqaha*, al-Tabari discussed the ijtihads of jurists such as Abu Hanifa (d. 150/767), Imam Shafi'i (d. 204/820), and Imam Malik (d. 179/795) and the differences of opinion between them, and then wrote *Latif al-qawl*, which consists of eighty-three chapters and is said to be around two thousand five hundred pages, and he summarized it in his work *al-Hafif*. *Latif al-qawl* is a very valuable work in which he explains his opinions on fiqh in a comprehensive manner and which is accepted as a basis by his followers. In this book, al-Tabari explained and elaborated on his fatwas as the founder of the sect and his own preferences in usul al-fiqh. "I have two books from which no faqih can be without: *al-Ihtilaf* and *al-Latif*." He said so, emphasizing the importance he attached to these two works. Considering the fact that his tafsir of around three thousand manuscript leafs is now published in twenty-odd volumes, it is understood that *Latif* of two thousand five hundred leafs, which has not reached to the present day, is also a work of twenty volumes.

This article aims to contribute to the understanding of al-Tabari's identity as a faqih by presenting the work to the scholars and to trace how his knowledge in the field of fiqh is affected by his tafsir. *Latif al-qawl* is mentioned in almost all of the sources that offer information about his biography and works, but there is limited information about its features and content. In this context, the most detailed information about the features of the work can be found in Hamawi's (d. 626/1229) *Mu'jam al-udaba*. Information on the issues it covers can be seen in al-Tabari's references to *Latif al-kawl* in *al-Jami' al-bayan*. It was found that he referred to this work in more than twenty places, as he said, "Since we have explained this issue in *Latif al-kawl*, we do not need to repeat it here." The author's references in his other works were also examined and then the information given by different authors about the content of *Latif al-qawl* was compiled and evaluated. In this study, a special heading was opened for the topics of nasih, mensuh; amm, hass; ijma; qiyas; the obligation of statements of command and knowledge; and the related examples and tafsir of the verses were examined, thus examining how al-Tabari put into practice the method he followed and adopted in the usul al-fiqh and the method he adopted in the tafsir of the ahkam verses. Since there is no research on *Latif al-qawl*, it is hoped that the present work will contribute to the literature.

Keywords: Tafsir, Usul al-Fiqh, al-Tabari, Lost Book *Latif al-qawl*, *Jami' al-bayan*.

Taberî'nin Latîfû'l-kavl Adlı Fıkıh Eserini Tefsiri Câmiu'l-beyân Üzerinden Okumak**

Öz

Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923), İslâmî ilimlerin sistemleştigi ve hatırı sayılır bir müdevvenâtın oluştuğu üçüncü ve dördüncü asırlarda Abbâsî dönemi Bağdat'ında yaşamış bir âlimdir. Müfessir, fakih ve tarihçi kimliğiyle temayüz etmiş aynı zamanda kıraat, hadis, Arap dili ve nahvi, şiir, ahlak ve tıp ilimlerine de vakıf, çok yönlü ve mütebahhir bir âlim ve müellif olmasıyla meşhurdur. Endülüsten Horasan'a İslâm coğrafyasının

* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Reading al-Tabari's Work of Usul al-Fiqh Named Latif al-Kavl Through the Tafsir of Cami' al-Bayan" orally delivered at the Islamic Sciences Through Centuries: The Places of the Hijri Fourth Century in the Development of the Sciences Symposium.

** Bu makale, Asir Asir İslâmî İlimler: Hicri Dördüncü Asrın İslâmî İlimlerin Gelişmesindeki Yeri İsimli Uluslararası Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Taberî'nin Latîfû'l-kavl Adlı Fıkıh Usûlü Eserini Câmi'u'l-beyân Tefsiri Üzerinden Okumak" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

genişlediği ve muhallem eserlerin telif edildiği, İslâm düşüncesini etkileyen ve şekillendiren mütekellem Eş'arî (ö. 324/935), dilci Zeccâc (ö. 311/923), fakih Tahavî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/952), muhaddis Nesâî (ö. 303/915), tarihçi Mesûdî (ö. 345/956), müfessir İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Cessâs (ö. 370/981) gibi nice âlimin yetiştiği dördüncü asırda kendisi de benzer tesir bırakan isimlerden biridir. Birçok İslâm beldesini dolaşan ve ilmî rihlelere çıkan Taberî, nihai olarak vefatına kadar meskûn bulunacağı Bağdat'a yerleşerek meşhur tefsiri *Câmiu'l-beyân*'ı kaleme almıştır. Onun kimilerince henüz aşılammayan harikulade tefsirinin yanı sıra günümüze ulaşan *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk, et-Tebîr, Sarihu's-sünne*, bir bölümü günümüze gelen *Zeylü'l-müzeyyel, İhtilâfü'l-fukahâ, Tehzîbü'l-âsâr* adlı eserleri yanında günümüze ulaşmayan ya da henüz gün yüzüne çıkarılmayan *Latîfü'l-kavl, Basîtü'l-kavl, Âdâbü'l-kazâ, el-Hafîf, er-Red* ve *Edebü'n-nüfûs* gibi eserleri ile kaynaklarda zikredilen daha başka eserleri de vardır.

Bu makalede onun fıkıh usûlü ile bazı fûrû fıkıh konularını hâvi ve elimizde bulunmayan *Latîfü'l-kavl fî ahkâmi şerâi'i'l-İslâm* adlı eseri konu edinilerek içeriği hakkında bazı mülahazalarda bulunulmuştur. *İhtilâfü'l-fukahâ*'da Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi fakihlerin içtihadlarını ve aralarındaki görüş farklılıklarını ele alan Taberî, ardından seksen üç bölümden müteşekkil ve iki bin beş yüz varak civarında olduğu ifade edilen *Latîfü'l-kavl*'i kaleme almış ve onu da *el-Hafîf* adlı eserinde ihtisar etmiştir. *Latîfü'l-kavl*, onun fikhî görüşlerini derli toplu anlattığı ve kendisine tabi olanların dayanak kabul ettiği çok kıymetli bir eserdir. Taberî bu kitabında, mezhep kurucu olarak verdiği fetvaları ve kendi usûl-i fıkıh tercihlerini açıklamış, detaylı izahlarda bulunmuştur. "İki kitabım var ki hiçbir fakih ondan müstağni kalamaz: *el-İhtilâf* ve *el-Latîf*" diyerek bu iki eserine verdiği ehemmiyeti izhar etmiştir. Üç bin varak civarındaki tefsirinin günümüzde yirmi küsur cilt olarak yayımlandığı göz önünde bulundurulursa günümüze ulaşmayan iki bin beş yüz varaklık *Latîf*'in de yirmi cilt hacminde bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

Bu araştırma ile eserin ilim ehline tanıtılması, Taberî'nin fakih ve müfessir kimliğini birlikte değerlendirmeye ve mukayese yapabilmeye katkı sunulması hedeflenmiştir. Fıkıh alanındaki donanımının tefsirine nasıl yansıdığı izi sürülmüştür. Onun biyografisi ve eserleri hakkında bilgi veren kaynakların neredeyse tamamında *Latîfü'l-kavl* zikredilmiş ancak özelliği ve içeriği hakkında sınırlı bilgi verilmiştir. Bu bağlamda eserin özellikleriyle ilgili en geniş bilgi Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-üdebâ*'sında vardır. Kapsadığı konulara dair malumat ise *Câmiu'l-beyân*'da Taberî'nin *Latîfü'l-kavl*'e yaptığı atıflarda görülmektedir. Onun "Bu konuyu *Latîfü'l-kavl*'de burada tekrara ihtiyaç kalmayacak şekilde açıkladık" minvalinde yirmiden fazla yerde bu esere atıf yaptığı tespit edilmiştir. Kimi zaman müellifin diğer eserlerindeki atıfları ve farklı müelliflerin *Latîfü'l-kavl*'in içeriğiyle ilgili verdikleri bilgilere de bakılarak değerlendirmelerde bulunulmuştur. Çalışmamızda eserin seksen üç risalesinden biri olan "Kitabü'l-beyân an usûli'l-ahkâm" adlı bölümünde zikrettiği anlaşılan nâsih-mensûh, âm-hâs, icmâ, kıyas, emir ve haber ifadelerinin vucûbiyeti konularına özel başlık açılarak ilgili örnekler ve âyet tefsirleri incelenmiş böylece Taberî'nin fıkıh usûlünde takip ettiği yolu ve benimsediği yöntemi, ahkâm âyetlerini tefsirde nasıl pratiğe döktüğü tetkik edilmiştir. *Latîfü'l-kavl*'e ilişkin bir çalışma bulunmaması sebebiyle literatüre katkı sağlanması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fıkıh Usûlü, Taberî, Kayıp Eser *Latîfü'l-kavl, Câmiu'l-beyân*.

Giriş

Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib et-Taberî (ö. 310/923) Hazar denizinin güneyine sınır olan Taberistan bölgesinin kuzeyindeki Âmul'de 224/839 yılında doğmuştur.¹ Evlenmeyen ve çocuk sahibi de olmayan Taberî'ye İslâm beldelerindeki künyeleme geleneğine dayanarak Ebû Ca'fer künyesi verilmiştir.² Çiftçilik ve toprak işleriyle uğraşan babası, gördüğü bir rüyanın da etkisiyle oğlunun maişetini karşılayabileceği bir miras bırakmış, Taberî de herhangi bir geçim sıkıntısı olmadan kendini ilme hasretmiştir.³

¹ Ebû'l-Ferec Muhammed İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1391/1971), 291; Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât (Târihu Medîneti's-Selâm)*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 2/551; Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimâşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995-1421/2000), 52/191; Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2441, 2445.

² Künyeleme âdeti sadece ilk çocuğa nispetle olmazdı. Mesela Hz. Peygamber Hz. Âişe'ye çocuğu olmadığı halde kız kardeşi Esmâ'nın oğluna nispetle Ümmü Abdullah künyesini vermiştir; bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-Esmâ ve'l-Künâ*, thk. Abdullah b. Yûsuf (Küveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1406/1985), 87. Yine Suheyb b. Sinân'a çocuğu olmadığı halde Ebû Yahyâ künyesini vermiş, Enes b. Mâlik'in henüz süten yeni kesilen kardeşine de Ebû Umeyr künyesi ile seslenmiştir; bk. Ebû Bişr ed-Dülâbi, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, thk. Ebû Kuteybe el-Faryâbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 1/287, 2/687.

³ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 291; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, 2/553; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimâşk*, 52/192, 204; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2446; Fuat Sezgin, *Târihü't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991), 1(3)/159.

İlim hayatına memleketinde başlamış, hıfzını tamamlamış ardından ilk rihlesini on iki yaşlarında Rey'e yapmış ve burada *Tefsîr*'inde çokça rivayet aktardığı Müsennâ b. İbrahim el-Âmülî (ö. 245/854'ten sonra) ve Muhammed b. Humeyd er-Râzî'den (ö. 248/862) ilim almıştır.⁴ Ardından Bağdat'a gelen Taberî, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) kısa süre önce vefat etmesi sebebiyle onun derslerine katılamamıştır. Basra, Küfe, Şam, Mısır, Vâsıt, Fustât ve memleketi Taberistan gibi birçok İslâm beldesini dolaşmış ve nihai olarak vefatına kadar meskûn bulunacağı Bağdat'a yerleşerek meşhur tefsiri *Câmiu'l-beyân*'ı kaleme almıştır. Bağdat'ta 310/923 yılı, Şevval ayında 86 yaşında iken vefat etmiştir.⁵

İslâm ilim tarihinde mümtaz bir yere sahip olan ve eserleriyle iz bırakan Taberî hakkında birçok araştırma yapılmış ve eser kaleme alınmıştır. Ancak *Latifü'l-kavl fî ahkâmi şerâi'i'l-İslâm* adlı günümüze ulaşmamış eserinin incelenmediği anlaşılmıştır. Onun müfessir ve fakih kimliğinin birlikte ele alındığı ve her iki alandaki yetkinliğine vurgu yapılan bu çalışmada, *Latifü'l-kavl*'in ilim ehline tanıtılması ve içerdiği konular hakkında bilgi verme hedeflenmiştir. Mukayeseli bir okuma yapılarak, onun fıkıh usûlünde takip ettiği yolu ve benimsediği yöntemi, ahkâm âyetlerini tefsirde nasıl pratiğe döktüğü tetkik edilmiştir. Bu okumada *Câmiu'l-beyân*'da *Latîf*e yapılan atıflar esas alınırken kimi zaman müellifin diğer eserlerindeki atıfları ve farklı müelliflerin *Latifü'l-kavl*'in içeriğine ilişkin verdikleri bilgilere de başvurulmuştur. Bununla birlikte çalışmamız, onun *Latifü'l-kavl*'de geçtiği anlaşılan görüşleri ile sınırlıdır, fıkıhını ve diğer fakihlerden farklı tercihlerini kâmil mânada ortaya koyma gibi bir iddia taşımamaktadır. Taberî ve eserleriyle ilgili, çalışmamıza da kaynaklık eden çok sayıda kıymetli eser kaleme alınsa da münhasıran *Latifü'l-kavl*'e ilişkin bir çalışma bulunmamaktadır ve bu cihetle, literatüre katkı sağlanması umulmaktadır.

1. Taberî'nin Tefsir ve Fıkıh İlmindeki Yeri

Latifü'l-kavl'in muhtevası hakkında bilgi edinebilmek için tefsiri esas alındığından Taberî'nin tefsir ve fıkıh ilmindeki yerine ve eserlerine kısaca değinmek istiyoruz. Çok münbit bir âlim olan Taberî, daima ilimle iştigal etmekteydi. Öğle namazından ikindiye kadar kitap telifine vakit ayırır, ikindiden sonra akşam vaktine kadar öğrencilerine ders takriri yapar ardından yatsıya kadar fıkıh dersleri verirdi.⁶ Kazâ ve mezâlim görevlerini, hakânü'l-vüzerânın yüklü meblağlardaki tekliflerini, ashâbının ısrarlarına rağmen reddetmiş ve hayatını ilme hasretmiştir.⁷ “Âlimlerin önde gelenlerinden, içtihad eden ve sözüne danışılan, birçok ilme vakıf, Kur'an'ı ezbere bilen, kıraatlere hakim, meânîyi, ahkâmü'l-Kur'an'ı, Hz. Peygamber'in sünnetini, rivayetlerin sahihini-zayıfını, nâsih-mensûhu, sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînin sözlerini, helal-haramı ve tarihi bilen çok yönlü bir alim” olarak tavsif edilmiştir.⁸

⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2446-2447. Şâkir'in sayımına göre Taberî'nin İbrahim süresi 27. âyete kadar olan 16. cildin sonunda 20787 rivayeti bulunur; bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir-Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 16/611. Şamile taramasında Müsennâ'dan takribi 3300, İbn Humeyd'den de 3000'i aşkın rivayeti vardır. Taberî'nin hocaları hakkında bilgi için bk. Abdülazîz b. Osman Tüveycirî vd., *el-İmâm et-Taberî: fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve âlimen bi'l-kıraat* (Kahire: el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiye (ISESCO), ts.; Beyrut: Darü't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 1422/2001), 1/24-28.

⁵ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 291; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/553; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 52/192, 204; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2448; Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, 1(3)/159. Rihleleri hakkında kronolojik bilgi için bk. Muhammed Zühaylî, *el-İmâm et-Taberî: şeyhu'l-müfessirin ve umdetü'l-müverrihin ve mukaddemü'l-fukahâi'l-muhaddisin sāhibü'l-mezhebi'l-Cerîrî* (Dimâşk: Dârü'l-Kalem, 1420/1999), 37 vd.; Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 75-76.

⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2467. Kırk sene her gün kırk varak yazdığı nakledilmektedir; bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 52/195; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2442.

⁷ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 52/200.

⁸ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 291; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/550; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 52/192; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2442.

Önceleri on sene kadar Şâfiî mezhebine göre fetva veren Taberî'nin,⁹ Mısır'dan dönmesinden sonra adına nispetle "Cerîriyye/Mezhebü't-Taberî" olarak anılan bir mezhebin ortaya çıktığından bahsedilmiştir. Bu mezhep hicri beşinci asırlara kadar gelmiş sonra müntesiplerini kaybetmiştir.¹⁰ İbn Nedîm (ö. 385/995), *Fihrist*'te Taberî mezhebine intisap eden âlimlerden Ali b. Abdülazîz ed-Dûlâbî (ö. 310/923'den sonra), Kûfe kadısı Ebû Bekr Ahmed b. Kâmil (ö. 350/961), Muâfâ en-Nehrevânî (ö. 390/1000), kelimacı ve Mu'tezilî Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Ali (ö. 327/938) gibi on bir ilim adamının ismini verir. Ahmed b. Yahyâ'nın *Kitâbü'l-icmâ' fi'l-fıkh alâ mezhebi't-Taberî, Kitâbü'l-medhal ilâ mezhebi't-Taberî ve nusrati mezhebihî* adlı eserlerini kaydeder.¹¹

Taberî, akşam namazından sonra ders halkasında fıkhî konuları ele alır, yatsıdan sonra evine çekilip telif çalışmalarına devam ederdi. Zâhirî fıkhını bizzat Davud ez-Zâhirî'den (ö. 270/884)¹² Şâfiî fıkhını Bağdat'ta İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) kavli kadîminin en güçlü râvisi Ali el-Hasen b. Muhammed ez-Za'ferânî (ö. 260/874) ile Ebû Saîd el-İstahrî'den (ö. 328/940), Mısır'da Rebî b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884) ile İsmail b. İbrahim el-Müzenî (ö. 264/878) gibi isimlerden almıştır. Hanefî fıkhını Rey'de Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencisi Ebû Mukâtil Hafis b. Selim'den (ö. 208/823) öğrenir ve fıkıh alanında önemli bir birikime sahip olur. Mâlikî fıkhını da İmâm Malik'in (ö. 179/795) talebelerinden İbn Vehb'in (ö. 197/813) öğrencisi Yûnus b. Abdülâlâ'dan (ö. 264/878) almıştır.¹³

İmamü'l-müfessirîn ve şeyhu'l-müverrihîn kabul edilen¹⁴ Taberî'nin günümüze ulaşmış iki tam eseri *Tefsîr*'i ve *Târih*'idir.¹⁵ Tefsiri *Câmiu'l-beyân*'ı 270/884 yılında 46 yaşında iken talebelerine imla ettirmiştir.¹⁶ Otuz bin varak yazdırma niyetinde iken öğrencilerin güç yetiremeyecekleri yönündeki ifadelerinden hareketle üç bin varakta özetlemiş benzer durumu *Târihu'l-ümem*'i yazdırırken de yaşamış ve onu da özetlemiştir.¹⁷ *Câmiu'l-beyân*'ın tefsir tarihindeki yeri tartışılmazdır. Erken dönem tefsir faaliyetlerini doğru bir şekilde anlama ve sahih bir tefsir tarihi okuması ancak bu tefsir sayesinde mümkündür. *Câmiu'l-beyân*, sadece kendisinden önceki üç asırlık birikimi toplaması ve rivayetleri aktarması cihetiyle değil, kıraatlerdeki seçmeci tavrı, kendi fıkhî yorumları, şiirle istişadları, özellikle Kûfî ve Basrî dil ekollerinin mukayesesini yaptığı

⁹ Şâfiî tabakatlarında kendisine yer verilmiştir; bk. Takiyüddin Osman b. Salâhiddin İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Sâfiyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib, haz. Muhyiddin en-Nevevî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/106; Tâciüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Sâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhi-Abdülfehtah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 3/120.

¹⁰ Sezgin, *Târihü't-türâsi'l-Arabî*, 1(2)/159; 1(3)/255; Zühaylî, *el-İmâm et-Taberî*, 56; Muhammed b. Revvâs Kal'acî, *Mevsûatü fikhî't-Taberî ve Hammâd b. Ebî Süleyman* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1415/1994), 14; İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 88. Kimilerine göre müstakil bir mezhebi yoktur ve onun Şâfiî mezhebinden farklı görüşleri, mezhep içi ihtilaflar olarak değerlendirilir; bk. Tüveycirî vd., *et-Taberî: fakîhen ve müerrihen ve müfessiren*, 1/32; Ali Yüksek, "Taberî Mezhebinin Ortaya Çıkışı ve Karakteristik Özellikleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 459.

¹¹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 291-292. Ahmed b. Yahyâ için bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/554. Ali b. Abdülazîz ed-Dûlâbî için bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifil'l-kütübî'l-'Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 7/124.

¹² Hocası Dâvud ez-Zahiri'ye reddiye olarak *Kitâbü'r-red alâ zi'l-esfâr*'ı yazmıştır. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2460.

¹³ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 291; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 2/551; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 52/196.

¹⁴ Celâlüddin es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Medine: Vizâratü's-Şüunü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 95. Ayrıca bk. Zühaylî, *el-İmâm et-Taberî*, 85.

¹⁵ Brockelmann, Taberî'nin Arapça kaleme alınan dünya tarihini yazan ilk alim olduğunu söylemiştir; bk. Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983), 3/45.

¹⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2452. Taberî'nin öğrencilerinden Ebû Bekr b. Bâleveyh 283-290 yılları arasında Taberî'nin tefsirini, kendilerine imla ettirdiğini söyler; bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 2/551; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 52/196; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2442. Taberî, daha önce telif ettiği bu eserini ilerleyen yıllarda imla meclisleri kurdurarak tekrar yazdırmış olabilir; bk. Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 80.

¹⁷ İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 52/198; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2442.

yerlerdeki izahatları açısından daha sonraki tefsirlerde göremeyeceğimiz pek çok özgünlüğe sahiptir.

Bu iki eserin yanı sıra bir kısmı günümüze ulaşan; fıkha ilişkin *İhtilâfû'l-fukahâ*, Âmul ehlinin usûlî'd-dinde takip ettikleri görüşleri konu edinen *et-Tebîr*,¹⁸ akaidle ilgili *Sarîhu's-sünne*,¹⁹ sahâbeden kendisine kadar gelen ilim adamlarının tarihini içeren tabakât ve ricâl kitabı *Zeylû'l-müzeyyel*; Ebû Bekr'in sahih senedli rivayetlerinden başlayıp İbn Abbas'a kadar yazılan ancak tamamlanamayan *Tehzîbü'l-âsâr* ile günümüze ulaşmayan ya da henüz gün yüzüne çıkarılmayan *Latîfû'l-kavl* ve muhtasarı *el-Hafîf fî ahkâmi şerâi'l-İslâm*,²⁰ *Kırâat*, *Basîtû'l-kavl*, *Âdâbü'l-kazâ*, *er-Red* ve *Edebü'n-nüfûs* gibi eserleri ile kaynaklarda zikredilen daha başka eserleri de vardır.²¹

İslâm ulemâsı genellikle muhtelif alandaki eserlerini kaleme aldıktan sonra en birikimli ve donanımlı hallerinde tefsir eserlerini yazarlar ve adeta tefsirleriyle eserlerini taçlandırırlardı. Ancak bu durumun aksine Taberî'nin ilk kaleme aldığı eserlerinden biri, tefsirdir. Taberî, *Tefsîr*'ini 270/884; *Zeylû'l-müzeyyel*'i 300/913;²² *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*'u 303/915 yılında hitama erdirmiştir. *Tehzîbü'l-âsâr*'ını ise tamamlayamadan vefat etmiştir.²³ Eserleri hem kendi döneminde hem günümüze kadar her dönemde hak ettiği ihtimamı görmüştür. Çok hacimli eserler kaleme alsada bu eserlerin hiçbirisi derleme olmayıp hepsi özgün düşünceler ihtiva eden, yorum ve analize dayanan eserlerdir.

2. Latîfû'l-kavl Adlı Eseri

*Latîf*e geçmeden önce kısaca ilk kaleme aldığı eserlerden biri olan *İhtilâfû'l-fukahâ*'ya değinmek gerekir. Zira bu iki kitap onun fıkıh ilmindeki vukûfiyeti açısından önemlidir. Taberî, *İhtilâf-ful-fukahâ*'da İbn Ebî Leyla (ö. 148/765), Ebû Hanîfe, Evzâi (ö. 157/774), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik ve Şâfiî gibi mutlak müçtehidlerin içtihadlarını ve aralarındaki görüş farklılıklarını ele almıştır. Başlarda Ebû Bekr el-Esam'a (ö. 200/816) da yer veren Taberî, onun Mu'tezilî eğilimini gördükten sonra kitabından çıkarmıştır.²⁴

Bu eserde dört mezhep imamından Ahmed b. Hanbel'e yer vermemiş, bunun sebebini onun iyi bir muhaddis olduğu ancak fakih kabul edilemeyeceği yönünde izah etmiştir. Bu durum Hanbelîleri kızdırmıştır. Kaynaklarda, mutaassıp bazı Hanbelîler'in evini taşladığı ve ona zulmettikleri kaydedilir. Taberî ilerleyen zamanda her ne kadar İbn Hanbel'i müdafaa eden ve Hanbelîlerin kendisini yanlış anladıkları yerleri izaha kavuşturan *Kitâbü'l-ittizâr*'ı yazsa da bu onları teskin edememiştir. Aslı 3000 bin varak olduğu söylenen bu eserini, Hanbelîlerle yaşadığı

¹⁸ Ali b. Abdülazîz eş-Şibl ve İbn Bâz tahkikiyle 222 sayfa halinde yayımlanmıştır (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1416/1996).

¹⁹ Bedr b. Yûsuf neşriyle 30 sayfa halinde yayımlanmıştır (Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ, 1405/1985).

²⁰ Taberî bu eserini, Abbâsî vezirinin fıkha dair bir kitap yazması isteği üzerine telif etmiş ve bunun karşılığında kendisine takdim edilen 1000 dinari ise reddetmiştir. TDV Ansiklopedisi'nde ise bu kitabın *Latîf* olduğu söylenir. Ancak bu bilgi hatalıdır ve tashihi gerekmektedir; bk. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 315. Kaynak olarak gösterilen *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da da bu kitap *Hafîf* olarak kaydedilmiştir; bk. Şemsüddin Muhammed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1417), 14/270. Ayrıca bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2459.

²¹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 192-198; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2444. Eserleri hakkında derli toplu bilgi için bk. Kal'acî, *Mevsûatü fıkhi't-Taberî*, 16-20; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *et-Taberî (Silsiletü a'lâmü'l-Arab 13)* (Kahire: Vizâratü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1382/1963), 89 vd.

²² 1000 varak hacminindedir. Hadis ve tarihle uğraşanların elde etmeyi arzu ettikleri bir eser olduğu ifade edilmiştir. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2457.

²³ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2444.

²⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2457.

tartışmalar nedeniyle toprağa gömdüğü zikredilir.²⁵ Vefatından sonra ise kitap toprak altından çıkartılmış ve bir kısmı günümüze ulaşmıştır.²⁶

İhtilâf'tan sonra kendi mezhebine göre yazdığı ve kendi tercihlerini açıkladığı eseri ise 83 kitaptan müteşekkil, 2500 varak civarındaki *Latîfû'l-kavl fî ahkâmi şerâi'î'l-İslâm*'dır.²⁷ "İki kitabım var ki hiçbir fakih ondan müstağni kalmaz: *el-İhtilâf* ve *el-Latîf*" diyerek bu iki eserine verdiği ehemmiyeti izhar etmiştir. 3000 varak civarındaki tefsirinin günümüzde yirmi küsur cilt olarak yayımlandığı göz önünde bulundurulursa 2500 varaklık *Latîf*'in de hacimli bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Onun biyografisi ve eserleri hakkında bilgi veren kaynakların neredeyse tamamında zikredilen bu eserin özelliği ve içeriği hakkında ise sınırlı bilgi bulunmaktadır. En geniş malumat, *Mu'cemû'l-üdebâ*'da vardır.²⁸ Kapsadığı konulara dair misaller ise *Câmiu'l-beyân*'da yaptığı atıflarda görülmektedir. Eserin adı *Kitâbü'l-beyân an usûli'l-ahkâm* ve *Latîfû'l-beyân an usûli'l-ahkâm* olarak farklı şekillerde kaydedilse de en sık tekrar eden ismi *Latîfû'l-kavl fî ahkâmi şerâi'î'l-İslâm*'dır ve bir sonraki başlıkta ifade edileceği gibi "Kitâbü'l-beyân"ın *Latîf*'in bir bölümü olduğu anlaşılmaktadır.

Taberî, fikhî görüşlerini derli toplu anlattığı ve kendisine tâbi olanların dayanak kabul ettiği *Latîfû'l-kavl*'de mezhep kurucu olarak verdiği fetvaları ve kendi usûl-i fıkıh tercihlerini açıklamış, detaylı izahlarda bulunmuştur. Onun düşünce sistemini ve usûlünü içermesi ve düşünsel özgünlüğünü ortaya koyması bakımdan çok kıymetli bir eserdir.²⁹ Hamevî, eserin değerini ve özgünlüğünü şöyle belirtir:

Hem kendisinin hem de diğer fakihlerin yazdıkları kitaplar içerisinde en göz dolduranlardan biri, belli başlı mezhep eserleri içinde en güzel telif edileni ve en sağlam delillere dayandırılmış olanıdır. Ebû Bekr b. Râmîk, "Bir mezhebin fıkıh kitabı olarak kaleme alınanlardan hiçbirisi, mezhebini anlatmak üzere Ebû Cafer'in kaleme aldığı *el-Latîf* kadar güzel tasnif edilmemiştir" der.³⁰

Böyle kıymetli ve ilim ehline de taltif edilmiş bir eserin yazıldığı dönem, şehir ve müellifi itibarıyla günümüze ulaşmamış olması düşündürücüdür. Üstelik kaleme alındığı asır, ilmin yazıyla muhafaza edildiği dördüncü asır; şehir, kütüphaneler dolusu kitapların telif edildiği siyasî ve dinî başkent Bağdat; müellif de ilim ehline hem kendi döneminde hem sonrasında iltifat gören, fikir ve eserlerine rağbetin ziyade olduğu Taberî gibi bir âlim.³¹ Dolayısıyla Taberî'nin mezhebinin esaslarını cem eden böyle bir eserin kayıp olması anlaşılması zor bir durumdur. Tüm bu

²⁵ Hamevî, *Mu'cemû'l-üdebâ*, 2451-2452. Şu rivayet Hanbelî baskısına işaret eder: "İbn İshâk, Hüseyin b. Ali ed-Dârimî'nin 'Bağdat'ta kimden rivayet aldın? Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den yazdın mı?' sorusuna 'Hayır!' cevabını verir. Kendisine sebebini sorunca 'Çünkü o dışarıya çıkmıyor, Hanbelîler de onun yanına girmeyi yasaklıyordu' der. Bunun üzerine Muhammed b. İshâk 'Ne kötü yapmışsın, yazık sana, yazdıklarının hiçbirisinden yazmasaydın da Ebû Cafer'den işitseydin daha iyiydi!"; bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/551; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 52/196.

²⁶ Eserin bir kısmı günümüze ulaşmış ve müsteşriklerce neşredilmiştir. Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", 39/317.

²⁷ *Latîf*'in kimi kaynaklarda otuz üç kitaptan oluştuğu zikredilse de genellikle 83 bölüm olduğu kaydedilmiştir; bk. Takiyüddin el-Makrizî, *el-Mukaffa'l-kebir*, thk. Muhammed Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991), 5/484; Şemsüddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/115; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 52/196; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/273; Şemsüddin Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 7/163; Salâhüddin Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Tezkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 2/212; Ebü'l-Fida İmâdüddin İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Sâfiyyîn*, thk. Abdülhafız Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2004), 2/218.

²⁸ Hamevî, *Mu'cemû'l-üdebâ*, 2458.

²⁹ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 16.

³⁰ Hamevî, *Mu'cemû'l-üdebâ*, 2458.

³¹ İlmî canlılık ile mezheplerin olgunlaşma ve istikrar döneminde olduğuyla ilgili bk. Zühaylî, *el-İmâm et-Taberî*, 16.

hususlar göz önünde bulundurulduğunda günümüze ulaşmamasının muhtemel sebepleri olarak şunlar söylenebilir:

1. Cerîriyye mezhebi sadece bir buçuk asır devam etmiştir ve sonrasında müntesibi kalmamıştır. Taberî'nin döneminde Hanefilik, Hanbelilik, Mâlikilik ve Şâfiilik gibi fikhî mezhepler sistemleşmiş ve dönemin ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek bir mahiyete sahip hale gelmişlerdir. Aynı zamanda kalabalık müntesiplere sahip olup geliştirdikleri usûl üzere yüzlerce âlim yetişmiştir. Taberî mezhebi, bu mezheplerin usûllerinin tamamlandığı bir dönemde ortaya çıkmış ve bu da hem kendi mezhebinin hem de mezhebinin kitabı sayılabilecek *Latîf*'in arka planda kalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla eser, elden ele yaygınlaşmamış ve günümüze ulaşmamıştır.
2. Bir diğer akla gelen ihtimal, Hanbelîlerin bu durumdaki etkisidir. Zira Taberî, az evvel zikrettiğimiz üzere onlardan gördüğü tepki sebebiyle mezhep imamlarının görüşlerini bir araya getirdiği *İhtilâf*ı dahi saklamıştı. *Latîf* için de benzer bir durum düşünülebilir. Muhtelif ilim dallarına dair vukûfiyeti, donanımı, mukayese, tahlil ve tenkit kabiliyeti ile fikhî melekesi bakımından onun İbn Hanbel'den daha üstün olduğu ileri sürülebilirse de hem Hanbelîliğin zaman olarak mukaddem oluşu hem mihne sonrası Ahmed b. Hanbel'in kazandığı itibar Hanbelîliğin günümüze kadar gelmesini sağlarken, Taberî mezhebi, mutaassıp Hanbelîlerin menfi tutumlarının da etkisiyle kısa sayılabilecek bir zaman dilimi içerisinde kaybolmuş³² ve bu alandaki eserleri de günümüze ulaşmamıştır.

Tüm bunlarla birlikte pek çok yazma eserin geç tarihlerde gün yüzüne çıktığı bilinmektedir. *Latîf*'in de bir gün yazma halinde bulunmasına dair ihtimal pek tabi söz konusudur. Yazma eser kütüphanelerinde halen ilim insanların himmetini bekleyen çok sayıda kıymetli eser bulunmaktadır.

3. Latîfû'l-kavl'in Kapsadığı Bazı Usûl Konuları

Taberî, *Latîfû'l-kavl*'de fıkıh usûlü konularına yer verdiği gibi bazı fûrû konularını da inceler. Tefsirinde “Bu konuyu *Latîfû'l-kavl*'de açıkladığımız için burada tekrar etmeye gerek görmüyoruz.” minvalinde yirmiden fazla yerde bu eserine atıf yaptığı tespit edilmiştir. Bazen bu eserin seksen üç risalesinden biri olan “Kitâbü'l-beyân an usûli'l-ahkâm'a” atıf yapmaktadır.³³ Anlaşıldığı kadarıyla o, tıpkı *Câmiu'l-beyân*'a mukaddimeyle başlaması ve tefsirindeki usûlünü bu mukaddimede ortaya koyması gibi *Latîf*'e de “Kitâbü'l-beyân” ile başlayarak burada fıkıh usûlünü belirleyip ardından fûrû fıkha dair konulara geçiyor. Zira bu kadar hacimli bir eserin tamamının usûlden ibaret olması pek makul görünmemektedir.

Nâsih-mensûh, âm-hâs, icmâ, kıyas, emrin ve haber ifadelerinin vucûbiyeti, mücmel-müfesser, istihsanın reddi konularını genellikle “Kitâbü'l-beyân” adlı bölümünde zikretmektedir. Ayrıca ilgili yerde zikredileceği üzere tefsirinde *Latîf*'in “Liân” bölümüne ve bismelenin Fâtiha'dan bir

³² Ertuğrul Boynukalın'ın bu görüşü şu eserden nakledilmiştir: Ali Yüksek, “Mutlak Müçtehitlerden İmam Taberî'nin İctihat ve Mezhep Taassubu Hakkındaki Tutum ve Görüşleri”, *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler)*, (2015), 186.

³³ Bazı kaynaklarda bu isim, eserin bir diğer ismi olarak geçer ancak doğrusu *Latîf*'in bir bölümü olduğudur. Nitekim *Latîf*'in bir bölümü olduğunu zikreden kaynaklar da vardır; bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 52/196; Makrizî, *el-Mukaffa'l-kebir*, 5/484; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/115; ayrıca bk. Naif Yaşar, “Taberî'nin Fıkha ve Neshe Yaklaşımı”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 40 (2015), 323; Yunus Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 28.

âyet olup olmadığına da değinmiştir. *Tehzibü'l-âsâr*'da “Kitabü'z-zekât”³⁴ “Haber-i vâhid”³⁵ ile *Mu'cemü'l-üdebâ*'da bunlara ilave noterliğe dair “Emsiletü'l-udûl mine'l-Latîf”, “Libâs”, “Ümmehâtü'l-evlâd” ve “Şürb” bölümlerinin olduğu ifade edilir.³⁶ *İhtilâfü'l-fukahâ*'da mükâtebin kefâletiyle ilgili hususlarda da *Latîfe* atıf yapar. Her ne kadar *İhtilâf*ı önce yazdığı bilirse de buradan iki kitabın en azından bir kısmının eş zamanlı yazıldığı anlaşılmaktadır.³⁷ Tefsirinde *Latîfe* ve özellikle onun bir bölümü olan “Kitâbü'l-beyân'a” yaptığı atıflara ilişkin aşağıda verilen misaller ile eserin içeriği hakkında bilgi verilmektedir.

3.1. en-Nâsîh ve'l-Mensûh

Taberî'ye göre nesih, âyetin hükmünün değiştirilip yerine yeni bir hükmün konulması ya da âyetin hükmünün kaldırıldıktan sonra yerine yeni bir âyet ikame edilmemesidir. Ona göre nesih; emir, nehiy ve ibâha alanlarında geçerlidir ancak bir haber mahiyeti itibari ile emir ya da nehiy gibi neshin câri olduğu bir ifade olursa o zaman o haberde de nesih söz konusu edilebilir.³⁸ Nâsîh ve mensûh olduğu ifade edilen âyetlerin istisna mânası taşınması veya umûm-husûs ya da mücmel-müfesser olması gibi herhangi bir tevil yoluyla birleştirilebilmeleri mümkünse aralarındaki nesih iddialarını reddeder. Fakat bu mümkün değilse ve âyetler arasında mutlak bir tearuz olup hiçbir te'vil yoluyla birleştirilmeleri söz konusu değilse o vakit neshe başvurur.³⁹ Konuyla ilgili “Kitâbü'l-beyân'a” atıf yaptığı bazı misaller şöyledir:

Bakara sûresindeki “Doğu da Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.” mealindeki 115. âyet kimi müfessirlere göre “Nereden yola çıkarsan çık, (namazda) Mescid-i Haram'a doğru dön.”⁴⁰ âyetiyle neshedilmiştir. Taberî, bu âyetin neshedildiğini kabul etmez ve şöyle der: “Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.” âyetiyle ‘Yüzünüzü namazınızda her nereye çevirirseniz orası kibleinizdir’ mânasının kastedildiğine dair kabul edilecek bir delil yoktur. Umûmî mâna üzere gelen bu âyetle eğer namazda kibleye yönelme kastedilmişse anlamın buna işaret edip diğer anlamları kapsamadığının söylenememesi ve şayet dua kastedilmiş ise bu anlamın da diğer tüm mânaları içermesi sebebiyle âyet mensûh olamaz. Biz, *Kitâbü'l-beyân an usûli'l-ahkâm* adlı kitabımızda nâsîh ve mensûhu delilleriyle açıklamıştık.” der.⁴¹

Taberî, evlenilmesi haram olan kadınların zikredildiği “İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.”⁴² âyetinin “Daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir.”⁴³ âyetiyle neshedildiğini kabul etmez ve “Bu tefsirimizde farklı bir yerde ve *Kitâbü'l-latîf anî'l-beyân* adlı eserimizde akıl yürütmeye iki âyet ya da haberden herhangi birinin

³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzibü'l-âsâr: Müsnedü Ömer b. el-Hattâb*, haz. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982), 1/64.

³⁵ Taberî'ye göre hilalin görülmesi meselesinde haber-i vâhid dinde esas alınır; bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzibü'l-âsâr: Müsnedü Abdullah b. Abbas*, haz. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982), 2/770.

³⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2459. Ayrıca bk. Hüfî, *et-Taberî*, 92; Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi*, 29.

³⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 213, 265, 271.

³⁸ Mesela “Ey Rabbim! Tıpkı küçükken beni yetiştirdikleri gibi sen de onlara merhamet et.” (el-İsrâ 17/24) âyetinin “Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, yakınları dahi olsalar Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere ne de mü'minlere yaraşır.” (Tevbe 9/113) âyeti ile neshedilmesini doğru bulmaz zira ilk âyetteki “vâlideyn” hâs bir ifade olup onunla mü'min anne-baba kastedilmiştir; bk. Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001), 14/555.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/457-458; ayrıca bk. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 40; Mustafa Güvenc, *Taberî Tefsirinde Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 328; Yaşar, “Taberî'nin Fıkıh ve Neshe Yaklaşımı”, 129, 331; Temmâm Kemâl Mûsâ eş-Şâir, *Menhecü'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî fi't-tercîh beyne ekvâli'l-müfessirîn* (Nablus: Câmîatü'n-Necâhi'l-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 61-62.

⁴⁰ el-Bakara 2/149.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/457-458.

⁴² el-Bakara 2/221.

⁴³ el-Mâide 5/5.

diğerinin hükmünü neshettiğine dair hüküm vermenin söz konusu olmadığını bunun ancak kesin bir haberle mümkün olduğunu, burada ise böyle bir haberin bulunmadığını açıkladık” der. Allah, Müslüman erkeklere iffetli Ehl-i kitabın kadınlarıyla evlenebilme iznini Mâide sûresi 5. âyette bildirmiştir. Bakara sûresindeki bu âyette ise müşrik olanlarla evlenilmesi yasaklanmıştır. İki âyet arasında nâsih-mensûh ilişkisinin olduğuyla ilgili kesin bir haber ve delilin olmaması sebebiyle “Bu âyet, şu âyeti neshetti” diyenin sözü, ona göre delilsiz bir iddiadan ibarettir.⁴⁴

Taberî, Bakara sûresi 256. âyette zikredilen “*Dinde zorlama yoktur.*” ifadesinin Ehl-i kitap’tan Yahudi ve Hıristiyanlar ile Mecûsiler ve hak dine karşı bir dini tasdik eden ve cizye alınanların tamamını kapsadığını söyler. Dolayısıyla âyet mensûh değildir. “*Latîf* adlı kitabımızda delilleriyle açıkladığımız gibi nâsih ancak, mensûhun hükmünün zıttıysa, onunla çelişiyorsa ve bu iki âyetin aralarının bulunması mümkün değilse nâsih olur. Şayet âyetin emir ve nehye dair zâhiri umûm, bâtını ise husûs ifade ediyorsa nâsih veya mensûh olması söz konusu değildir. Buna göre cizye ödeyen hiç kimse din konusunda zorlanamaz ve bu âyette de bunun hilafına yorum yapacak bir delil yoktur. İslâm’ın hükmüne razı gelip cizye ödemeyi kabul eden hiç kimse İslâm’a girme konusunda zorlanamaz. Bu âyetin hükmünün savaş izni hükmüyle mensûh kılındığını iddia edenin sözünün de hiçbir mânası yoktur.” der.⁴⁵ İbn Abbas’tan (ö. 68/687) rivayet edildiğine göre âyet ensârdan çocuklarını İslâm’a girmeleri için zorlayan bir grup hakkında inmiştir. Taberî bu rivayetle ilgili “İbn Abbas’ın bu sözünün sıhhati kesin değildir. Ancak âyet hâs, özel bir şey hakkında inmiş sonra hükmü, indirildiği mânaya uyan her şeyi kapsayan âm olmuştur.”⁴⁶ şeklinde cevap verir. Âyetin niçin mensûh olmadığını muhtemel soruları yanıtlayarak izah eder ve âyeti mensûh kabul etmeden önce imkân dahilinde ise tahsîse gitme gibi diğer ihtimalleri değerlendirir.

“*Şayet bir dâva için sana başvururlarsa, istersen aralarında hüküm ver, istersen onları kendi hallerine bırak.*”⁴⁷ âyetinde Müslüman hakimlerin, İslâm toplumunda anlaşmalı statüde olan gayri müslimler kendilerine hüküm vermek için başvurduklarında onlar hakkında karar verip vermemekte serbest olduklarını ve nitekim âyette Resûlullah’ın bu hususta serbest bırakıldığını söyleyen Taberî, âyetin “*Onların arasında Allah’ın indirdiği ile hükmet!*”⁴⁸ âyeti ile neshedildiğini söyleyenlere katılmaz. “Biz ‘Kitâbü’l-beyân’da’ delilleriyle açıkladık ve neshin olması için, nesh edenin mensûh kılacağı âyeti tüm anlamlarıyla neshetmesi ve iki hükmün arasının herhangi bir şekilde telif edilememesinin gerektiğini söyledik. Burada tekrar etmeye lüzum görmüyoruz.” der.⁴⁹

Bir diğer misal “*Gözler O’nu göremez, fakat o gözleri görür*”⁵⁰ âyetine ilişkin izahlarıdır: “Şayet bize *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ* ifadesini *لَا تَرَاهُ الْأَبْصَارُ* mânasında olduğunu niye kabul etmiyorsunuz?” derlerse deriz ki ‘Çünkü Allah kitabında yüzlerin kıyamet gününde Allah’a bakacaklarını söylemiş, Resûlullah da ümmetine kıyamet günü Rablerini tıpkı ayın on dördünde görüldüğü ve bulutun olmadığı gün güneşin görüldüğü gibi göreceklerini haber vermiştir.’ Allah ‘*O gün birtakım yüzler ıslıl ıslıl parlar. Rablerine bakarlar.*’⁵¹ buyurdu. Bu âyetteki ‘nazar’ da gözlerin Allah’ı görmesidir. Allah’ın kitabının bir kısmı diğerini onaylar.” demektedir. Aynı zamanda bu iki âyet emir değil

⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/715.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/553.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/553-554.

⁴⁷ el-Mâide 5/42.

⁴⁸ el-Mâide 5/49.

⁴⁹ Taberî, 8/445-446.

⁵⁰ el-En’âm 6/103.

⁵¹ el-Kiyâme 22-23.

haber ifade eder ve ona göre iki haberden birinin diğerini neshetmesi caiz değildir. Zira hârici bir sebep olmadıkça haberlerde nesih söz konusu değildir. Taberî bu konuyu *Latîfû'l-beyân an usûli'l-ahkâm* ve diğer kitaplarında açıkladığını ifade etikten sonra cennetliklerin âhirette Rablerine gözleriyle bakacaklarını fakat onu tam ihata edemeyeceklerini de ekler.⁵²

Son bir misal ise onun "*Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının meyvelerinden hem sarhoşluk veren bir içki hem de güzel bir rızık elde edersiniz.*" mealindeki Nahl sûresi 67. âyette geçen "شَكَرًا: Seker" kelimesine ilişkin açıklamalarından verilebilir. Müfessirler bu kelimeyi farklı şekillerde tefsir etmişlerdir. "Seker" ifadesinin "sarhoşluk veren içecek" olduğunu söyleyenlere göre âyet mensûhtur. Taberî ise içeceklerden sarhoşluk verenin haram olduğunu *Latîfû'l-kavl* isimli kitabında açıkladığını ve bu âyetin ise neshedildiğini söylemenin uygun olmadığını belirtir. "Seker" Araplara göre tat veren şeylerin hepsidir ve Kur'an onların dili üzere indirilmiştir. Âyetin kendisinde mensûh olduğuyla ilgili bir delil bulunmadığı gibi Resûlullah'tan gelen bir haber ya da ümmetin icmâi da yoktur. Buna göre bu âyetteki "seker" tıpkı Arapların kullanımında olduğu gibi hurma ve üzümünden elde edilen içmesi helal olan içecektir.⁵³

Sonuç olarak, onun *Câmiu'l-beyân*'da *Latîfe* yaptığı atıflarda en çok üzerinde durduğu konunun nâsîh-mensûh olduğu görülmektedir. Taberî usûl açısından neshi kabul etmekle birlikte adeta son çare olarak neshe başvurmakta ve âyetlerin arasını telif etmeye çalışmaktadır. Nesih olduğunu kabul ettiği âyet sayısı da esasen fazla değildir.

3.2. Âm-Hâs

Taberî'nin tefsirindeki temel ilkelerinden biri zâhire uymadır. Ona göre aslolan zâhirî mânadır, batînî mânâ ise ârîzîdir ve zâhiri âm ifade eden bir nas, bağlayıcı bir delil olmadıkça tahsis edilemez.⁵⁴ "Bağlayıcı bir delil bulunmadıkça kelâmın mânasını meçhul olan batına değil marûf olan zahire hemletmek gerekir." O, zâhir ve bâtına genel olarak İmâm Şâfiî'nin kullandığı mânayı verir. "Zâhir, Arap'ın kelimadan anladığı mânâ, bâtın ise fıkıh ve istinbat yoluyla anlaşılan mânâdır." Nesih ve tahsis gibi hususlar batına girer. Buna göre Taberî bâtını, işârî gelenekteki bâtın anlamında değil usulcülerin müevvel kavramı yerine kullanır.⁵⁵

Tefsirinde konuyla ilgili birçok misal vardır ve bir kısmında *Latîfe* atıf yapmaktadır. Örneğin Allah'a çocuk isnadının eleştirildiği âyetin devamındaki "*Hepsi de O'na saygıyla boyun eğmiştir.*"⁵⁶ kısmını iman edenlere tahsis edip onun âm mânâ içermediğini ileri sürenleri eleştirmektedir. "Daha önce 'Kitabü'l-beyân' adlı kitabımızda açıkladığımız üzere zâhiri âm olan bir lafzın bir delil olmadıkça hâs mânâ içerdiğini söylemek caiz değildir. Bu âyet Allah'ın, yerler ve gökler arasındaki herkes ve her şeyin gerek dilleriyle gerekse ortaya koydukları delillerle Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu kabul edenleri yalanladığını haber verdiği bir âyettir." demektedir. Ona göre sadece Müslümanlar değil, istesin ya da istemesin (*tav'an* ya da *kerhen*) herkes Allah'a boyun eğer.⁵⁷

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/461-462.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/285. Farklı misaller için bk. a.mlf., *Câmiu'l-beyân*, 10/35-36; 11/186. Nâsîh-mensûha *Tehzîb*'de de atıf yapar; bk. Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, 1/283.

⁵⁴ Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 36; Şâir, *Menhecü'l-İmâm*, 116, 125. Taberî tefsiri özelinde Kur'an'da umum-husûs konusunu ele alan bir doktora tezi bulunmaktadır; bk. Murad Sadykov, *Kur'an Tefsiri Açısından Umûm ve Husûs: Taberî Tefsiri Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁵ Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 89-91, 97; Güvenç, *Taberî Tefsirinde Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımlar*, 324-324.

⁵⁶ el-Bakara 2/116.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/464.

Allah Teâlâ'nın “*Bir şeyi yaratmak isteyince, sadece ‘Ol!’ der, o da hemen oluverir.*”⁵⁸ âyetinin zâhirinin umûm ifade ettiğini söyleyen Taberî, “Daha önce ‘Kitâbü'l-beyân an te'vîli'l-ahkâm’ adlı kitabımızda açıkladığımız üzere delilsiz bir tevillle âyeti zâhiri mânasından bâtinî bir mânaya götürmek caiz değildir. Allah mevcut olan bir şeye, onu yaratmak istediği zaman, var olmasını istediği anda sadece {كُنْ} Ol! der. Onun var etmeyi istediği şeyin var olması, o şeyi yaratmayı dilemesinin önüne geçmez; var olmasını emretmesi de olmasını istediği o şeyden sonra olmaz. Bir şeyin var olmasının emredilmesi o ancak mevcut iken caizdir. Mevcudun var oluşu da ancak onun emredilmesi ve murad edilmesiyle olur” der. Bu görüşüne “*Sonra sizi yerden (kalkmaya) bir çağırды mı, bir de bakarsınız ki (dirilip) çıkıyorsunuz.*”⁵⁹ âyetini misal getirir. Ona göre insanların kabirlerinden çıkışı Allah'ın onları kabirlerinden çıkmaya çağırmasıyla birlikte gerçekleşir, ne bu çağrıdan önce ne de sonra. İşte Allah'ın mevcut olmayana emretmesinin caiz olmadığını gerekçe göstererek “Bu âyetin hâs mâna içerdiğini söyleyenin iddiası yersizdir” diyerek görüşünü izah etmektedir.⁶⁰

Taberî, Bakara sûresi 233. “*Anneler, emzirme süresini tamamlamak isteyen babalar için çocuklarını iki tam yıl emzirirler.*” mealindeki âyette, çocuğun en üst emzirilme süresinin bildirildiğini söyler. Aynı zamanda “Kitâbü'l-beyân an usûli'l-ahkâm'da” delilleriyle açıkladığını belirterek âyetteki “çocuklar” kelimesinin umûm ifade ettiğini açıklar. Allah'ın kitabında ya da sünnette tahsise dair bir beyan olmadığı için altı ya da dokuz aylık diye tahsis edip diğerlerini hükmün dışında bırakmak doğru değildir.⁶¹

3.3. İcmâ

Tefsirde icmâ vurgusunu en çok yapan isimlerin başında Taberî gelmektedir.⁶² İcmâ ile sağlanan bilgi ona göre bağlayıcıdır ve verilecek hüküm için kuvvetli delil mesabesinde. Üstelik icmâ olduğu zaman zâhir ve âm lafızlar tahsis edilebilir, bâtinî anlama da gidilebilir. Taberî kimi zaman selefin icmâ olduğunu söylediği hususa muhalif gelen rivayeti, icmâ bozan bir rivayet olarak kabul etmemekte aksine rivayeti icmâ ters olduğu için sahih görmemektedir. Dolayısıyla onun icmâ ile çoğunluğun görüşünü kastettiği söylenebilir.⁶³ Sadece amelî hükümlerde değil, sebep-i nüzûl ve mübhemât gibi hususlarda da icmâ delil görür.⁶⁴ Kıraatler arası tercihte bulunurken de yine icmâ esas alabilmektedir.⁶⁵

Muhammed b. Dâvûd el-İsfehânî (ö. 297/910) *Kitabül-vusûl* adlı eserinde Taberî'nin “Onlar icmâ ettiler, hüccet de bu icmâ üzerine şekillendi” sözüne istinaden onun icmâ, sadece sekiz kişinin icmâından (Ebû Hanife, Malik, Şâfiî vd.) ibaret gördüğünü söyleyenleri eleştirir ve “Taberî'nin *Latîf* ya da *İhtilâf* risâleleriyle daha başka eserlerinde icmâin, ashâbın üzerinde icmâ ettikleri hususlardan tevatüren gelenden ibaret olup kıyas yoluyla ulaşılmış bir re'y olmadığı yönündeki düşüncesini okumuş olsaydı, bu iddia ettiğinin hata olduğunu bilirdi.” der.⁶⁶ Buna besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığıyla ilgili izahları örnek verilebilir. Hadis hafızı İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113), *Mes'eleü't-tesmiye* adlı eserinde, besmeleyi namaz haricinde okumanın sünnet

⁵⁸ el-Bakara 2/117.

⁵⁹ er-Rûm 30/25.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/469-470.

⁶¹ Âm-hâs konularında *Latîf*'e atıp yaptığı diğer âyet tefsirleri için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/101; 4/102-103; 6/576-578; 8/54; 14/585.

⁶² Muhammed b. Abdülazîz b. Ahmed el-Hudayrî, *el-İcmâ fi't-tefsîr* (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1416), 126.

⁶³ Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 159-160.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/275, 17/197; ayrıca bk. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 155.

⁶⁵ Örneğin bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/679, 732; 5/435, 600.

⁶⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*; 2458.

olduğuna dair babında Taberî'nin, *Latîfû'l-kavl* kitabından alıntı yapar ve şunları aktarır: "Nebi'den (sav) gelen rivayetlerin birbirini desteklediği üzere o, kıraatine [besmele olmaksızın] 'Hamd, âlemlerin Rabbinedir' diyerek başladı. Şayet birisi besmelenin Fâtiha'dan olduğunu zanneder ve diğer sûrelere de aynı hükmü uygularsa, bu icmâa uygun olmaz."⁶⁷ Halbuki besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Buna rağmen Taberî'nin bu konuda icmâ olduğunu dile getirmesi, onun icmâi çoğunluğun tercihinden ibaret gördüğünü göstermektedir. Diğer taraftan Şâfiî gelenekten gelen ve uzun süre Şâfiî mezhebine göre fetva veren Taberî'nin, bu konuda İmâm Şâfiî ve ashâbının tercihi üzere besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olduğunu kabul etmesi beklenirken o, Hanefî mezhebinin görüşü üzere bir tercihte bulunmuştur. Tefsirinde bu konuya değinirken *Latîf*'te delilleriyle anlattığını söylemiştir.⁶⁸ Bu da onun görüşlerini tespit açısından *Latîf*'in önemini göstermektedir.

Taberî'nin "*Kim yanlışlıkla bir mümini öldürürse, cezası, mümin bir köleyi azat etmesi ve ölenin ailesine diyet ödemesidir.*"⁶⁹ âyetinde öldürenin âkilesi (baba tarafından olan erkek akrabaları) hakkında, altın ile muamele yapıyorlarsa, ölenin mirasçılarına 1000 dinar altın, gümüş ehli ise 12000 dirhem gümüş vermesi gerektiğini ve bunun Allah'ın peygamberinin diliyle koyduğu farz olduğunu söyler. Aynı şekilde ailesi deve ile muamele yapanlar için de devenin verilmesi farzdır. Ona göre, tüm belde ulemâsı her asır ve zamanda bu konuda icmâ etmiştir ve aralarında farklı düşünenler, şaz kalmış azınlıktır. Bu sebeple 1000 dinarın üzerine çıkılmaz, bundan az bir sayı da söylenmez. Bu konuda icmâ olduğunu ve hüccetin de o icmâ üzere şekillendiğini gerekçeleriyle *Latîfû'l-kavl*'de açıkladığı kaydını düşer.⁷⁰

3.4. Kıyas

Bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmak anlamındaki kıyas, Taberî'ye göre üzerinde ittifak olan bir asl ile yapılır. Tefsirinde, ele aldığı konuya ilişkin hüccet kabul edilebilecek bir asl veya kıyas olup olmadığını sorgular. Kıyasın nerelerde kullanılacağıyla ilgili açık bir bilgi vermese de ele aldığı o konunun kıyasla bilinip bilinmeyeceğini ifade eder.⁷¹

En'âm sûresi 121. âyette Allah'ın adı anılmadan kesilen ve yenmesi haram olan hayvanlarla ilgili müfessirlerin farklı görüşlerini aktarır ve ardından kendi tercihini *Latîfû'l-kavl* isimli kitabında açıkladığını söyler. Ona göre burada kastedilen, Arapların ilah edindikleri putları için kestiği hayvanlar, kendiliğinden ölenler ve kestiği haram kabul edilen kişinin kestikleridir. Bu âyette Müslümanın Allah'ın adını zikretmeyi unutarak kestiği hayvanın kastedildiğini söyleyen görüş hatalıdır. Şâz olması ve icmâ edilmiş görüşten ayrılması sebebiyle yanlış olduğu gibi kıyas açısından da fâsiddir.⁷² Hanefîler'e göre, kasıtlı olarak Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanın yenilmesi haramdır. Şâfiîler'e göre Allah'tan başkası adına kesme niyeti olmadığı müddetçe ister unutarak ister unutmadan olsun Allah'ın adı anılmasa da haram değildir. İmâm Mâlik ise unutarak ya da kasten Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanın etinin haram olduğu kanaatindedir.⁷³ Buna

⁶⁷ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'tü't-tesmiye*, thk. Abdullah b. Ali Mürşid (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, ts.), 69.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/107.

⁶⁹ en-Nisâ 4/92.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/328-329.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/262, 375; 4/157; 5/78; 6/600, 624, 729; 7/86, 313; 8/383. Ayrıca bk. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 148; Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 111.

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/529.

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 13/177.

göre Taberî, Mâlik'in görüşünü reddetmekte ve kıyasın hangi açıdan fâsid olduğuyla ilgili izahta bulunmayıp *Latîf*'te açıkladığını söylemekle yetinmektedir.

Taberî, "*Zinâ isnadıyla suçlanan kadına gelince, kocasının yalan söylediğine dâir her defasında Allah adına yemin ederek dört kez şahitlikte bulunursa, üzerinden ceza kalkar.*" mealindeki Nûr sûresi 8. âyette geçen "cezanın"; bekar ise celde, evli ise recm olduğunu söyler. Koca, karısının zina ettiğine dair Allah adına dört defa yemin eder. Bundan sonra kadın, suçsuz olduğuna yemin etmekten imtina ederse ona, Nûr sûresi 4. âyette buyurulduğu üzere karısına zina isnat edip dört şahit bulamayan kocaya verilen had cezası verilir. Kadına verilen bu ceza, ümmetin icmâına kıyas edilerek verilmiştir. Taberî, bu konudaki illetleri *Latîfû'l-kavl*'in "Liân" babında delilleriyle açıkladığını ifade eder.⁷⁴

3.5. Emir ve Haber İfadelerinin Vücûbiyeti

Taberî'nin bu eserinde yer verdiği konulardan biri de emir ve haber ifadelerinin vücûbiyet ifade etmesi meselesidir. Ona göre bağlayıcı bir delil olmadıkça zâhiri emir anlamı taşıyan bir âyetin mendûb olarak değerlendirilmesi hatadır. Diğer taraftan zahiren haber ifade eden âyetler ise kimi zaman emir mânasına gelebilir.

Örneğin Enfâl sûresinde müminleri, din düşmanlarıyla savaşa teşvik eden 65-66. âyetlerde bir Müslümanın on kâfire galip geleceği yönündeki haber, ardından birinin ikisine galip gelebileceği şeklinde hafifletilmiştir. Taberî'ye göre bu âyetler, haber formunda gelen ancak emir ifade eden âyetlerdir. "*Şimdi Allah sizin için hafifletti*" ifadesi buna delalet eder. Tahfif ancak teskilden sonradır. Şayet on Müslümanın, düşmandan yüzüne galip geldiği sabit olsaydı yani haber ifade etseydi tahfiften önce onlara farz değil mendûb olurdu ve tahfifin bir anlamı olmazdı. Öncesinde teşdid yani daha zor ve meşakkatli bir hal olmasaydı herhangi bir ruhsat da söz konusu edilmezdi. Buna göre Enfâl sûresindeki 66. âyet kendinden önce geleni neshetmiştir. Taberî "Biz bunu *Latîfû'l-kavl* kitabımızda açıkladık. Allah'tan gelen her haber, kullarına amelleri yerine getirmeleri karşılığında sevap, terk etmeleri karşılığında da ceza verir. İster zâhiren ister mânen emir bildirsün fark etmez." der.⁷⁵

Müfessirler, "*Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. Eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt'a verin. Bu iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur.*"⁷⁶ âyetindeki (وَمَتَّعُوهُنَّ) "*Müt'a verin*" ifadesinin vücûbiyeti hakkında farklı görüşler benimsemişlerdir. Kimilerine göre farziyet ifade eden bu emir, kimilerince mendûbtur. Taberî, müt'anın, boşanan her kadının hakkı olduğu ve kocanın, bu hakkı yerine getirmeyle mükellef tutulduğu kanaatindedir. Bu görüşünün gerekçesini "*Boşanmış kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması (müt'a) onların hakkıdır. Bu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur.*"⁷⁷ âyetinde müt'a verme emrinin mutlak olarak zikredilmesiyle açıklar. Diğer taraftan Bakara sûresi 237. âyette mehirleri belirlenmiş ancak birlikte olunmadan boşanılmış kadınlara mehirlerinin yarısının verileceği söylenip müt'adan bahsedilmemiştir. Buradan hareketle müt'a vermeyi emreden bu âyetin, umûm anlamda olmayıp boşanan kadınlardan özel durumu hâiz bulunanlar için geçerli olacağı yönündeki muhtemel itiraza da cevap verir. Allah'ın, kitabının herhangi bir yerinde farz olduğunu belirttiği bir şey hakkında, geçtiği her yerde mükerreren farz

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/188.

⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/269.

⁷⁶ el-Bakara 2/236.

⁷⁷ el-Bakara 2/241.

olduğunu belirtmesinin gerekli olmayacağını ve Bakara sûresi 241. âyette herhangi bir ayırım yapılmadan boşanan her kadına müt'a denen eşyanın verilmesinin hak olduğunun beyan edildiğini söyler. وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ “Boşanmış kadınlara geçimlerini sağlamak için verilmesi gereken bir nafaka vardır ki, bu da takvâ sahibi olanlar üzerine bir borçtur.” buyrulan bu âyette “boşanmış kadınlar” ifadesi, tüm boşanmış kadınları kapsayacak şekilde âm olarak gelmiştir. Âm gelen bir âyetin delilsiz olarak “el sürülmeyen ya da mehir belirlemeden boşanan kadınlara” hâs bir mânaya hamletilmesi hatadır. Buna göre kendilerine dokunulmadan boşanan kadınların mehirlerinin yarısını almalarından sonra artık müt'a almaya haklarının olmadığını söylemek delilsiz bir iddiadır. Hem mehrin yarısını hem de müt'ayı almayı hak ettiğini söylemeye engel yoktur ve “Müt'a verin!” ifadesi açık bir emirdir. *Latîfü'l-beyân* isimli kitabında da izah ettiği gibi Allah'ın emirleri, kendisi mendûb ya da öğüt olduğunu söylemedikçe farziyet ifade eder.⁷⁸

Taberî, Safâ ile Merve arasında sa'y etmede bir mahzurun bulunmadığını bildiren Bakara 158. âyette, ikisi arasındaki sa'yin farz olduğuna yönelik bir tercihte bulunur. Resûlullah, bu vecibeyi öğretmiş ve uygulamıştır.⁷⁹ Taberî, “*Kitabü'l-beyân an usulî'l-ahkâm*”da açıkladık ki Hz. Peygamber'in amelleri, Kur'an'da farz kılınan hükümleri açıklama mahiyetindedir. Öyleyse ümmetinin de bu amelleri yapması gerekir. Resûlullah'ın Kabe'yi tavaf ettiği hususunda icmâ olduğu gibi Safa ile Merve arasında say yaptığı da icmâ vardır.” der.⁸⁰

“el-Beyân an usulî'l-ahkâm” adlı kitabına atıf yaptığı konuyla ilgili son bir misal de anlaşma ile özgürlüğüne kavuşmak isteyen köle ve cariyelerden bahseden Nûr 33. âyette فَكَاتِبُوهُمْ “İstedikleri anlaşmayı yapın” ifadesine dair tefsiri verilebilir. Bu emrin farz mı mendûb mu ifade ettiği konusunda ihtilaf vardır. Taberî'ye göre farzdır. Çünkü ifade zâhiren emir ifadesidir. Kitap veya sünnette mendûb olduğuna dair bir delil de yoktur.⁸¹

Sonuç

Çok yönlü âlimleri, mahir oldukları alanlardaki görüş ve tercihleriyle mukayeseli okumak, haklarında sahih bilgiye ulaşmak için oldukça önemlidir. Müfessir, fakih ve müverrih kimliğine sahip Taberî, İslâmî ilimlerin her birinde zirve kabul edilen ve çok hacimli eserler kaleme alan bir âlimdir. Onun bu eserlerinin hiçbiri derleme değildir. Bilakis özgün düşünceler ihtiva eden, yorum ve analize dayanan eserlerdir. *Câmiu'l-beyân* ise telifleri arasında ayrı bir yeri hâizdir. Bu tefsir sadece kendisinden önceki üç asırlık birikimi toplaması ve rivayetleri aktarması cihetiyle değil, onun kıraatlerdeki seçmeci tavrını, kendi fikhî yorumlarını, şiirle iştihadlarını, özellikle Kûfî ve Basrî dil ekollerinin görüşlerini yansıtmaları açısından daha sonraki tefsirlerde göremeyeceğimiz birçok özgünlüğe sahiptir. Bu tefsirin bir diğer önemli yanı, onun günümüze ulaşmayan eserleri hakkında fikir sahibi olmamızı sağlamasıdır.

Bu makalede, beşinci asra kadar devam eden ancak sonra müntesiplerini kaybeden “Ceririyye/Mezhebü't-Taberî” olarak anılan Taberî'nin müstakil mezhebinin usûlünü ortaya koyan ancak günümüze ulaşmayan *Latîfü'l-kavl fî ahkâmi şerâ'i'l-İslâm* adlı eseri ele alınmış, başta tefsiri olmak üzere ilgili diğer kaynaklar sayesinde sınırlı da olsa bilgi sahibi olmaya çalışılmıştır. Tefsirinde “Bu konuyu *Latîfü'l-kavl*”de açıkladığımız için burada tekrar etmeye gerek

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/301-303.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/724.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/725.

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/278. Bu konuya *İhtilâfü'l-fukahâ*'da da yer verir ve yine *Latîfe* atıf yapar; bk. Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, 261.

görmüyoruz.” minvalinde yirmiden fazla yerde bu eserine atıf yaptığı tespit edilmiştir. Bazen bu eserin seksen üç risalesinden biri olan *Kitabü'l-beyân an usûli'l-ahkâm*'a atıf yapmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla o, tıpkı *Câmiu'l-beyân*'a mukaddimeyle başlaması ve tefsirindeki usûlünü bu mukaddimede ortaya koyması gibi *Latîfe* de “Kitâbü'l-beyân” ile başlayarak burada fıkıh usûlünü belirleyip ardından fûrû fıkha dair konulara geçmiştir. Zira bu kadar hacimli bir eserin tamamının usûlden ibaret olması pek makul görünmemektedir. Bazı kaynaklarda “Kitâbü'l-beyân” ismi, eserin bir diğer adı olarak geçse de doğrusunun, onun *Latîfe*'in bir bölümü olduğu kanaatine varılmıştır. Nitekim *Latîfe*'in bir bölümü olduğunu zikreden kaynaklar da mevcuttur.

Taberî'nin nesih, âm-hâs, icmâ, kıyas, emir-haber ifadelerinin vücûbiyet ifade etmesi gibi konulara dair düşünceleri müstakil başlıklar altında misallerle izah edilmiştir. Onun *Câmiu'l-beyân*'da *Latîfe* yaptığı atıflarda ve bazı usûlî izahlarında en çok üzerinde durduğu konu ise nâsîh-mensûhtur. Tefsir usûlü ile fıkıh usûlünün ortak konularından olan bu meseleler, onun tefsir yöntemini anlamak için de yol göstericidir. Her iki disiplinin usûlleri özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde kesişebilmektedir. Dolayısıyla fıkıh usûlüne dair bu eserin, tefsir usûlü araştırmacıları için de önem arz ettiği söylenebilir. *Latîfû'l-kavl*'de aynı zamanda mücmel-müfesser, istihsanın reddi, haber-i vâhid konularıyla “Kitâbü'l-liân”, “Kitâbü'z-zekât”, “Emsiletu'l-udûl”, “Libâs”, “Ümmehâtü'l-evlâd”, “Şûrb” ve “Kefâlet” bölümlerinin olduğu bilgisine de ulaşılmıştır.

Latîfû'l-kavl'in hicri III-IV. asırlarda yazılmış fıkıh usûlü eserlerinde tartışılan konular, meşhur fakihlerin görüşleri ve dönemin sistemleşmiş mezheplerinin tercihleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi, farklı bir çalışmada ele alınabilecek konulardandır. Yine Taberî'nin öğrencilerinden fıkıh eseri yazarların tespiti ve onların üzerinde durduğu konular, Taberî'nin fıkıh usûlünü anlamaya katkı sağlayabilir. Tefsirinde “Kitâbü'l-eymân”, “Kitâbü'l-et'ime” gibi muhtelif kitaplarına yaptığı atıflardan hareketle “Bu kitaplar da acaba *İhtilâf* ya da *Latîfû'l-kavl*'in bölümü müdür?” sorusu belki yeni çalışmalarla cevaplanabilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-Esâmî ve'l-Künâ*. thk. Abdullah b. Yûsuf. 3 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1406/1985.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Bayar, Fatih. *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. Basım, 1983.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 79-101.
- Dâvûdî, Şemsüddin Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Dûlâbî, Ebû Bîşr. *el-Künâ ve'l-Esmâ*. thk. Ebû Kuteybe el-Fâryâbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güvenç, Mustafa. *Taberî Tefsirinde Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdât (Târîhu Medîneti's-selâm)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Hudayrî, Muhammed b. Abdülazîz b. Ahmed. *el-İcmâ fi't-tefsîr*. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1416.
- Hüfî, Ahmed Muhammed. *et-Taberî (Silsiletü a'lâmü'l-Arab 13)*. Kahire: Vizâratü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, 1382/1963.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995-1421/2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddin. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn*. thk. Abdülhafiz Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2004.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Mes'ebetü't-tesmiye*. thk. Abdullah b. Ali Mürşid. Cide: Mektebetü's-Sahâbe, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed. *Kitâbü'l-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1391/1971.
- İbnü's-Salâh, Takiyüddin Osman b. Salâhiddin. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*. ed. Muhyiddin en-Nevevî. thk. Muhyiddin Ali Necîb. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Kal'acî, Muhammed b. Revvâs. *Mevsûatü fikhî't-Taberî ve Hammâd b. Ebî Süleyman*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1415/1994.
- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım., 2022.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifil'l-kütübi'l-'Arabîyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1414/1993.
- Makrizî, Takiyüddin. *el-Mukaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Sadykov, Murad. *Kur'ân Tefsiri Açısından Umûm ve Husûs: Taberî Tefsiri Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Safedî, Salâhüddin Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Tezkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sezgin, Fuat. *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. 6 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.

- Süyûtî, Celâlüddin. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Medine: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Şâir, Temmâm Kemâl Mûsâ. *Menhecü'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî fi't-tercîh beyne ekvâli'l-müfessirîn*. Nablus: Câmîatü'n-Necâhi'l-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedü Abdullah b. Abbâs*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedü Ömer b. el-Hattâb*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *İhtilâfû'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir-Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Tüveycirî, Abdülazîz b. Osman vd. *el-İmâm et-Taberî: fakîhen ve müerrihen ve müfessiren ve âlimen bi'l-kıraat*. 2 Cilt. Kahire: el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiye (ISESCO), ts.; Beyrut: Darü't-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001/1422.
- Yalçın, Yunus. *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yaşar, Naif. "Taberî'nin Fıkıh ve Neshe Yaklaşımı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 40 (2015), 321-335.
- Yüksek, Ali. "Mutlak Müçtehitlerden İmam Taberî'nin İctihat ve Mezhep Taassubu Hakkındaki Tutum ve Görüşleri". *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*. ed. Hayati Hökelekli-Vecdi Bilgin. 175-196. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2015.
- Yüksek, Ali. "Taberî Mezhebinin Ortaya Çıkışı ve Karakteristik Özellikleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 455-482.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zühaylî, Muhammed. *el-İmâm et-Taberî: şeyhu'l-müfessirîn ve umdetü'l-müverrihîn ve mukaddemü'l-fukahâi'l-muhaddisîn sâhibü'l-mezhebi'l-Cerîrî*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1420/1999.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Müslüman-Hıristiyan İletişimi Bağlamında İlk Kuveykırların İslam ve Müslüman Algısı

Early Quakers' Perception of Islam and Muslims in the Context of Muslim-Christian Interaction

Zeynep YÜCEDOĞRU

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi

Zonguldak Bülent Ecevit University, Department of Philosophy and Religious Studies, History of Religions

Zonguldak, Türkiye

z.yucedogru@beun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4931-6148>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 19.01.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 29.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Yücedoğru, Zeynep. "Müslüman-Hıristiyan İletişimi Bağlamında İlk Kuveykırların İslam ve Müslüman Algısı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 411-431. <https://doi.org/10.14395/hid.1422659>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

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

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

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

Early Quakers' Perception of Islam and Muslims in the Context of Muslim-Christian Interaction*

Abstract

The Quaker Movement, which was in its formative stage in the early 17th century during the Civil War period, also known as the English Revolution, spread rapidly following 1653 across a vast geography such as Europe, America, and the Caribbean. This movement, also known as the Society of Friends/Friends Church, was initially described with various titles such as "Puritans", "Millenarians", "Bohemian mystics" or "a holy movement."

The fundamental teaching of the movement was that "every individual can directly experience the presence of God without intermediaries." The only condition was to heed the "light of Christ" within oneself and let oneself be guided by it. With an approach that revised the classical Christological formulation and an apocalyptic belief that God's spirit was sent to all men and women, the Quakers defended that every individual was able to be in direct communication with divine guidance and rejected all worldly representatives, institutions, and intermediaries of religious authority. They refused doctrinal Christianity and turned to experiential mysticism. In other words, they argued that Christianity is an "experience" to be lived and experienced, not a religion of doctrines requiring absolute faith.

The Quakers, who believed that each individual carried a "light" of truth and wisdom, exhibited a more pronounced inclusivist approach towards other religions and people of faith compared to other religious movements in Europe, such as the Puritans and Unitarians. On the other hand, the missionary character of this sect has always been prominent. George Fox (d. 1691), the founding leader of the movement, read the translation of the Qur'an to preach the sect's doctrine to Muslims and became familiar enough with it to be able to make skillful use of Qur'anic verses in his various writings. However, this interest was the result of a missionary motivation. According to Fox, Muslims were on the wrong path and would only be guided if they were led to "the Christian truth". Other prominent figures of the sect, such as George Robinson and Lady Mary Fisher, traveled to Palestine and the Ottoman territories to spread Quaker doctrine and evangelical guidance. The members of the Quaker sect, who faced severe resistance and execution in Europe and America where they originated, encountered a moderate reception in the Muslim lands where they carried out their missionary activities. As a result, the Quakers were open to communication with Muslims - "Turks" in their words. The Quakers' moderate approach stood in stark contrast to the prevalent "anti-Muslim" sentiment in Europe at the time.

Despite the considerable encounters and contacts between the Quakers and Muslims, no research has yet been conducted in Turkish academia on this significant interaction. Apart from a few small-scale studies, there is a lack of comprehensive research in Turkish that presents the history, doctrine, and influence of the Quakers as a religious sect in Christian Europe with a holistic approach. To address this gap in the literature, this study deals with the Muslim-Quaker interaction in general. Specifically, it examines how the early Quakers perceived the religion of Islam, its Prophet, and Muslims of their time. The writings of early Quakers and the historical records detailing their encounters with Muslims through diverse experiences and for various purposes are the main sources of this research. This paper aims to explore the factors that shaped the early Quakers' perception of Islam and the extent to which this perception aligned with and diverged from the mainstream Christian understanding of Islam. Being the first study in Turkish on Muslim-Quaker interactions, it is hoped to establish a foundation for future studies in this field.

Keywords: History of Religions, Quakers, Society of Friends, Muslim-Christian Interaction, Perception of Islam.

Müslüman-Hıristiyan İletişimi Bağlamında İlk Kuveykirların İslam ve Müslüman Algısı**

Öz

17. yüzyılın başlarında İngiliz Devrimi olarak da bilinen sivil savaş döneminde oluşum aşamasında olan Kuveykır hareketi (*Quaker Movement*) 1653 yılını müteakiben Avrupa, Amerika ve Karayipler gibi geniş bir coğrafyada hızla yayılmıştır. Dostlar Topluluğu/Dostlar Kilisesi (*Society of Friends/Friends Church*) olarak da bilinen bu hareketten ilk zamanlarda "püriten", "milenyumcu", "bohem mistikler" veya "kutlu bir hareket" gibi farklı tanımlamalarla bahsedilmiştir.

* This article is an edited, partially modified, and significantly extended version of the paper titled "Quakers' Perception of Islam and Muslims in the Context of Muslim-Christian Communication", which was presented orally at the 1st Turkish Congress on the History of Religions (29-30 September 2023) but the full text was not published.

** Bu makale, 1. Türkiye Dinler Tarihi Kongresi'nde (29-30 Eylül 2023) sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Müslüman-Hıristiyan İletişimi Bağlamında Kuveykirların İslam ve Müslüman Algısı" başlıklı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Hareketin en temel öğretisi “her bireyin Tanrı’nın vahyini aracı olmaksızın doğrudan tecrübe edebileceğidir.” Buradaki tek şart kişinin içindeki “Mesih’in ışığına” (*Light of Christ*) kulak vermesi ve kendini onun rehberliğine bırakmasıdır. Klasik kristolojik formülasyonu revize eden bir yaklaşım ve apokaliptik bir inançla Tanrı’nın Ruhu’nun kadın-erkek herkese gönderildiğini savunan Kuveykılar her bireye vahyi hidayete erişme hakkı tanımışlar ve dinî otoritenin her türlü dünyevî temsilcisini, kurumu ve aracıyı reddetmişlerdir. Doktrin merkezli Hıristiyanlığı reddedip tecrübî mistisizme yönelmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, Hıristiyanlığın mutlak bir iman gerektiren doktrinler taslağı bir din değil yaşanması ve tecrübe edilmesi gereken bir “deneyim” olduğunu savunmuşlardır.

Her bireyin hakikat ve hikmetten (*wisdom*) bir “ışık/nur” taşıdığına inanan Kuveykılar diğer din ve inanç sahiplerine karşı Avrupa’daki dönemin diğer mezhepleri Püriten ve Üniteryenler gibi dini hareketlere nispetle daha belirgin bir şekilde kapsayıcı (*inclusivist*) yaklaşım sergilemişlerdir. Bununla birlikte, bu mezhebin misyoner karakteri her zaman öne çıkmıştır. Hareketin kurucu önderi George Fox (ö. 1691) mezhebin öğretisini Müslümanlara tebliğ etmek amacıyla Kur’an tercümesini okumuş ve farklı yazılarında Kur’an ayetlerini kullanabilecek kadar aşinalık kazanmıştır. Fakat bu ilgi tamamen evanjelik bir motivasyonun sonucudur. Zira Fox’a göre Müslümanlar yanlış yoldadır ve “Hıristiyan hakikatine” yönlendirildikleri takdirde hidayete ereceklerdir. Mezhebin, George Robinson ve Mary Fisher gibi öne çıkan diğer isimleri Kuveykır öğretisini yaymak ve “evanjelik hidayeti” tebliğ etmek için Filistin ve Osmanlı topraklarına seyahat etmişlerdir. Ortaya çıktığı Avrupa ve yayıldığı Amerika’da sert bir mukavemet ve infazlara maruz kalan Kuveykır mezhebi mensupları misyonerlik faaliyetlerini sürdürdükleri İslam topraklarında ılımlı yaklaşımla karşılaşmışlardır. Bunun bir neticesi olarak Kuveykılar Müslümanlarla -kendi tabirleriyle “Türklerle”- iletişime açık olmuşlardır. İlimli yaklaşımları dönemin Avrupası’ndaki yaygın “Müslüman karşıtı” tavırdan görünür şekilde farklılaşmıştır.

Kuveykırların Müslümanlarla hatırı sayılır oranda karşılaşmaları ve temasları bulunmasına rağmen Türkiye’de henüz bu etkileşim hakkında araştırma yapılmamıştır. Hatta bu etkileşim bir yana Kuveykırların bir mezhep olarak tarihi, öğretisi ve Hıristiyan Avrupa’daki konumunu ve etkisini bütüncül bir yaklaşımla ortaya koyan birkaç araştırma dışında kapsamlı bir çalışma henüz mevcut değildir. Bu çalışmada literatürdeki söz konusu boşluğa katkıda bulunmak amacıyla genel olarak Kuveykılar ve Müslümanlar arasındaki etkileşimi ele alınmaktadır. Özel olarak ise, ilk Kuveykırların İslam dinini, peygamberini ve kendi dönemlerinin Müslümanlarını nasıl algıladığı incelenmektedir. İlk Kuveykırların Müslümanlara hitaben kaleme aldıkları yazılar ve Müslümanlarla farklı tecrübeler ve amaçlar vesilesiyle yaşanan karşılaşmalarına dair tarihi kayıtlar bu çalışmanın temel kaynağını oluşturmaktadır. Makalede ilk Kuveykırların İslam algısını yönlendiren hususları ve bu anlayışın önceki Hıristiyan geleneğinin Müslüman algısıyla ne ölçüde benzeştiğini ve farklılaştığını incelenmesi amaçlanmıştır. Bu konudaki ilk Türkçe çalışma olması nedeniyle sonraki araştırmalara bir temel oluşturacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kuveykılar, Dostlar Topluluğu, Müslüman-Hıristiyan İletişimi, İslam Algısı.

Giriş

Kuveykır hareketi ilk olarak İngiltere’nin Orta Bölgesi’nde (East Midlands) Kral ve parlamento arasındaki çatışmanın sebep olduğu bir sivil düzensizlikte (1642-1648) ve yeni dinî fikir ve düşüncelerin hızla türediği bir ortamda ortaya çıkmıştır. Bu hareket 1653 yılını müteakiben Avrupa, Amerika ve Karayipler gibi geniş bir coğrafyada hızla yayılmıştır. Dostlar Topluluğu (Society of Friends/Friends Church) olarak da bilinen bu hareketten, ilk zamanlarda “püriten, milenyumcu, bohem mistikler veya kutlu bir hareket” gibi farklı tanımlamalarla bahsedilmiştir.

Kuveykılar kendilerini 17. yüzyılın diğer Hıristiyan mezheplerinden bilinçli bir şekilde farklılaştırmaya gayret etmişler ve diğer Hıristiyanların temsilcisi olmadıklarını vurgulamışlardır. Hıristiyanlığın mevcut teolojik ve kültürel bağlamından bu şekilde farklılaşma çabasının arkasında kendilerini “Tanrı’nın farklı ve ayrı kulları” olarak görmeleri vardır. İçinde yaşadıkları çağın önemini kavramayı ve bu farkındalığı “Tanrı’nın ayrı kulları” olmalarına delil kabul etmişlerdir. Aynı şekilde, kendilerini dönem içerisinde farklı bir yere konumlandırmalarının arkasında eskatolojik inançların da etkisi mevcuttur. İlk Kuveykılar 17. yüzyılı Tanrı’nın ruhunun insanlara akıtıldığı veya döküldüğü en elverişli dönem olarak görmüşlerdir. Bu inanç, hiç vakit kaybetmeden diğer ülkelere misyonerlik seyahatlerine başlamalarının itici gücü olmuştur. Eski Ahit’in “Ondan sonra bütün insanlara ruhumu dökeceğim” (Yoel, 2:28) pasajına referansla her bireyin peygamber olabileceğini çünkü Tanrı’nın, vahyi herkese bir ilhamla doğrudan öğrettiğini savunmuşlardır. Bu inancı oldukça bireysel ve tecrübeye dayalı bir perspektiften görmelerinin

sonucu olarak ruhbanlığı, sakramentleri, kişi ve Tanrı arasındaki her türlü kurumsal aracıyı reddetmişlerdir.

Kuveycılar erken modern öncesi dönemde Müslümanlarla doğrudan iletişime geçen, diğer Hıristiyan mezheplerine kıyasla İslam'ı öğrenme ve anlamaya dair ciddi ve gerçek bir ilgisi olan grup olarak dikkat çekmektedir. Müslüman-Kuveyci etkileşimin tarihsel sürecine baktığımızda önemli sayıda karşılaşma hikayesi görülebilmektedir. Buna karşın Kuveycıların İslam algısına dair yabancı literatürde çok az sayıda çalışma bulunmaktadır. Müslüman-Kuveyci etkileşimi genel olarak İngiltere ve İslam bağlamında veya Müslüman ülkelerde köle ve esir düşen Avrupalıların anlatıları üzerinden ele alınmıştır. Türkiye'de ise Kuveycıların İslam'a yaklaşımına dair kapsamlı ve müstakil bir araştırma henüz yapılmamıştır.¹ Türkçe literatürde Kuveycıların bir Hıristiyan mezhebi olarak ortaya çıkışı, gelişimi ve inançlarıyla ilgili yakın zamanda tamamlanmış bir yüksek lisans ve doktora tezi bulunmaktadır.² Literatürdeki bahsedilen boşluğu doldurmak ve sonraki araştırmalara bir temel oluşturmak amacıyla bu çalışmada, Kuveycıların İslam hakkındaki malumatı ve Müslümanlarla karşılaşmalarına dair bilgiler, özellikle hareketin ilk dönemleri ile kurucu isimlerin tecrübeleri ve yazıları üzerinden ele alınmaktadır. Modern literatürdeki temel kanaat 17. yüzyılın olumsuz *Türk/Müslüman* algısına nispetle Müslüman-Kuveyci münasebetlerinin farklı ve ılımlı bir Müslüman-Hıristiyan iletişimi sunduğu yönündedir. Bahsi geçen olumlu tutumun mahiyetinin anlaşılabilmesi, arkasındaki muhtemel sebeplerin ve bu yaklaşımın erken modern ve modern dönem Avrupa'sındaki "Müslüman" imajıyla benzeşen ve ondan farklılaşan yönlerinin ele alınmasını gerektirmektedir. Zira, erken modern dönem Avrupa'sında mezhepleşmenin (confessionalisation) öteki algısını doğrudan yönlendirdiği bir bağlamda Kuveycıların Müslümanlarla olan olumlu tecrübelerinin sosyal perspektife nasıl yansıdığı sorusu Müslüman-Hıristiyan etkileşimi açısından oldukça mühimdir. Bununla birlikte bu sorulara verilecek cevaplar öncelikle, Müslümanlar ve Kuveycılar arasındaki etkileşimin etraflıca ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

1. Kuveycıların İlk Yılları ve Mezheple İlgili Temel Bilgiler

Kuveyci hareketinin her şeyden önce, sosyal bir kopuş olduğunu söylemek oldukça yerinde olmakla birlikte, bu hareketin teolojik mahiyetinin 17. yüzyıl İngiltere'sinde püriten zihniyetin neticesi olarak güçlenen "biblicism" yani Kitâb-ı Mukaddes'i gelenekten bağımsız, sosyal değişimlerin oluşturduğu yeni bağlamlarda yorumlama ve ibadet pratikleri geliştirme idealinden epistemolojik bir ayrılış olarak görüldüğü sürece doğru anlaşılabilmesi ifade edilmiştir. Zira Kuveyciler hakikate ulaşma ideali için ne bir kutsal metni ne de yorum geleneğini öncelmişlerdir.³ Bu kopuşu hazırlayan etkenler arasında ise Kraliçe I. Elizabeth'in tesis ettiği Kilise formunun toplum nezdinde kabul görmemesi, ortaya çıkan boşlukta bazılarının Kıta Avrupa'sının Reform Kilisesi'nin de uyarladığı Presbiteryen inanç formlarını tercih ederken bazılarının mevcut duruma razı olması, bir diğer grubun ise dinî reforma duydukları güçlü istek

¹ Arus Yumul, "Osmanlıda İlk Protestan Misyonerler: Quakerlar", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 1-24. Bu çalışmada Kuveyciler Osmanlı topraklarına gelen ilk Protestan misyonerler olmaları yönüyle ele alınmaktadır.

² Elif Onay, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Kuveyciler* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Melek Öztürk, *Kuveyciler (Ortaya Çıkışı ve Prensipleri)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

³ Douglas Gwyn, "Seventeenth-Century Context and Quaker Beginnings", *Early Quakers and Their Theological Thought 1647-1723*, ed. Stephen W. Angell-Pink Dandelion (New York: Cambridge University Press, 2015), 13-31.

sonucu kendi kiliselerini kurmak üzere İngiltere dışına göç etmesi ve Anabaptist akımlarla tanışması gibi gelişmeler zikredilmiştir.⁴

1640 yılını müteakiben İngiltere’de mezhepleşme anlamında esnek bir dönem yaşanmış, çok sayıda dinî grup birbirinden nispeten farklı teolojik sorgulamalarla hakikati bulma, daha da önemlisi “Tanrı ile doğrudan iletişim” kurma amacıyla olmuştur. Sivil çatışma döneminin bir sonucu olarak fikir, yayın ve ibadet formlarına dair mevcut hakimiyet kaybedilmiştir. Bunun yansıması olarak ise, resmi olarak tanınmamalarına rağmen yeni mezheplerin ve sosyal oluşumların hem teolojik hem de sosyal eşitlik gibi sosyo-politik görüşlerini kitapçıklar ve vaazlarla aktarabilmelerinin önü açılmıştır.⁵ Kuveykır hareketi diğer yeni dini akımlarla eş zamanlı olarak rekabet halindeki sosyal ve dini ortamda, George Fox (ö. 1691) liderliğinde ortaya çıkmıştır.

Hareket üyeleri kendileri için “dostlar” ifadesini kullansa da “Kuveykır” isminin ilk olarak kendisini yargılayan hâkime Fox’un “Tanrı’nın kelamı karşısında titremesini” söylemesi üzerine hâkimin ona “quaker” demesiyle başladığı yine Fox’un ifadesiyle bilinmektedir.⁶ “Kuveykır” isminin kaynağı ile ilgili bir diğer açıklama ise, kelimenin Hz. Muhammed’in vahiy tecrübesine istinaden istihzâ bir anlamda halihazırda kullanımda olduğudur. Bu argümana göre, Kuveykırılar ortaya çıkmadan kısa bir süre önce kadınlardan oluşan farklı bir mezhep üyelerinin Kutsal Ruh’la irtibata geçtiklerini iddia etmeleri ve bu tecrübe esnasında titreme, terleme ve ürperme yaşadıklarının görülmesi üzerine “Muhammed’in Kutsal Ruhuyla” (Mahomet’s Holy Ghost) irtibatta olmakla suçlanmışlar ve bu sebeple kendilerine Kuveykır denmiştir.⁷ Zaten yeni yeni ortaya çıkan mezhep üyeleri arasında ilahi olanla temas sebebiyle titreme gibi tecrübeler yaşayanlara verilen bu isim, benzer bir tecrübe iddiasında olan ve bunu tebliğ eden Kuveykırılar için de aynı pejoratif anlama istinaden kullanılmıştır.

Kuveykır hareketinin ilk yılları olan 1660-1666 dönemi çalkantılı geçmesine rağmen hızlı yayılma süreci olarak ifade edilmektedir. Döneminin sosyal ve politik ortamının öne çıkan görüşlerinden etkilenmekle birlikte İsa Mesih’in bizzat kendilerindeki zuhuruna yaptıkları vurgu onları diğer mezheplerden ayırmıştır. İlk dönemde George Fox’un yanı sıra hareketin ilk kadın lideri Margaret Fell (ö. 1669) ve teolojik danışmanlığı sağlayan James Nayler (ö. 1660) gibi isimler hareketin kurucuları arasında kabul edilmektedir.⁸ Kuveykırılıkların inanç ve öğretilerinin şekillenmeye başladığı bu ilk yılların tecrübeleri hemen yazıya geçirilmemiş olsa da basımevleriyle olan iyi

⁴ Rosemary Moore, “Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings”, *The Oxford Handbook of Quaker Studies*, ed. Stephen W. Angell-Ben Pink Dandelion (Oxford University Press, 2013), 13-28. Mevcut İngiliz Kilisesi ve diğer Baptist akımlardan kopuşun hikâyesini George Fox’un tecrübesi özelinde bir okuma için bk. a.mlf., *The Light in Their Consciences: Early Quakers in Britain, 1646-1666* (Pennsylvania: Penn State University Press, 2020), 6-7.

⁵ Moore, “Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings”, 14-15; a.mlf., *The Light in Their Consciences: Early Quakers in Britain, 1646-1666* (Pennsylvania: Penn State University Press, 2020), 3-4.

⁶ George Fox, *The Journal of George Fox I-II* (London: Friends Library Publishing, 2018), 66-67. Cambridge Üniversitesi yayınlarıncı basılan versiyonu için bk. a.mlf., *The Journal of George Fox*, ed. Norman Penney (Cambridge: Cambridge University Press, 1911). Moore, *The Light in Their Consciences*, 10. Kuveykır isminin kendilerine verildiği bu ilk örnek sonrasında Kuveykırılar arasında bir müddet bu isimlendirmeye ilgili bir direniş olduğu göze çarpmakta, Kuveykır yazarların yazılarının kapak sayfalarında “küçümseyici bir şekilde ‘Kuveykır’ olarak isimlendirilenlerden biri tarafından” ibaresi eklenmiştir; bk. a.mlf., *The Light in Their Consciences*, 11.

⁷ William C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism* (London: Macmillan and Co., 1912), 57; Bernadette Andrea, *Women and Islam in Early Modern English Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 57; Charles Tieszen, *The Christian Encounter with Muhammad: How Theologians Have Interpreted the Prophet* (London: Bloomsbury Publishing, 2022), 110-111.

⁸ Moore, *The Light in Their Consciences: Early Quakers in Britain, 1646-1666*, 19-20.

ilişkilerinin bir neticesi olarak kurucu isimlerin kitapçık formundaki yazılarını da içeren geniş bir külliyat olarak muhafaza edilmiştir.⁹

Kuveycır külliyatının genel muhtevası ve Fox'un risaleleri ve mektupları üzerinden hareketin ilk yıllarındaki yapısına dair bilgi edinmek mümkündür. İlk Kuveycır grup, mevcut Kilise otoritesini ve papazların yetkilerini tanımadığı için Fox'un liderliğinde küçük toplantılar düzenliyordu. Kuveycırlar bu toplantılara Tanrı'nın gücünün rehberlik ettiğine inanıyorlardı. Fox bir Kuveycır toplantısı için bulunduğu Nottingham'da ilahi bir yönlendirme üzerine kilisedeki ayini, papazın vaazını bölerek protesto etmiş, akabinde tutuklanmıştır.¹⁰ Bu aktivist yaklaşım sonraki Kuveycırlar (örneğin, Mary Fisher) arasında da görülecek, aynı şekilde tutuklanmalara sebebiyet verecektir. Kuveycırlar radikal eylemleri dışında ilk yıllarda hareketin temel inançlarını açıklarken kullandıkları ifadeleri nedeniyle de tutuklanmışlardır. Örneğin Fox, ilahi olanla aracısız olarak irtibata geçme tecrübesini açıklarken "İsa Mesih'le birleştiği"ni (ittihad ettiği) iddia etmesi üzerine tekrar mahkûm edilmiştir.

Birkaç defa tutuklanmasının akabinde Fox, diğer şehirlere vaazlar vermek ve toplantılar gerçekleştirmek üzere seyahatlere başlar. Fox'un İngiltere genelinde isminin ve misyonun yayılması da bu döneme denk gelir.¹¹ Bu aktif misyonun temel amacı, sosyal düzenden memnuniyetsizliğin dile getirilmesi ve "Dostlar Cemiyeti'nin" üye sayısının artırılmasıdır. Nitekim 1654-55 yıllarında Kuveycır hareketi artık İngiltere ve Galler'in önemli bir kısmına yayılmıştır.¹² Misyonerlik ve vaaz seyahatlerine hareketin kadın üyeleri ilk yıllardan itibaren katılır. Kuveycırlar için "Oğullarınız, kızlarınız peygamberlikte bulunacaklar" (Resullerin İşleri, 2:17) pasajında belirtildiği gibi kadınlar ve erkekler dinî rehberlik konusunda eşittirler.¹³ Fakat evlilik bağı içinde kadının eşine tabi olması gerektiğini savunmuşlar ve kadınlar her ne kadar vaaz verme ve kitapçıklar yazma gibi eylemlere erkeklerle birlikte katılmış olsalar da hareketin yönetiminde aktif olmamışlardır.¹⁴

Kuveycırların dinî prensipleri ilk yıllarda mevcut politik düzene karşı sivil itaatsizlik amacı etrafında şekillenmiştir. Toplantıların Kuveycırlar için fonksiyonu, heyecan ve motivasyonun devamını sağlayan komünal-sosyal birlik sunması olarak açıklanabilir. Diğer dinî azınlık gruplara kıyasla Kuveycırların farklılaşabilmeleri ve varlıklarını sürdürmeleri mevcut düşünce ve teolojik bağlam içinde kendi tecrübelerini bu toplantılar aracılığıyla elde edebilmeleriyle gerçekleşmiştir.

"Tanrı'nın Ruhânî Krallığı'nı" (Spiritual Kingdom of the Lord) öne çıkarmaları nedeniyle Kuveycırların kutsal kitap algısı da diğer Hıristiyan mezheplerden farklılaşmıştır. Onlara göre Kitâb-ı Mukaddes ancak kendisi aracılığıyla yazıldığı Kutsal Ruh'un inayetiyle anlaşılabilirdi.¹⁵ Zira Kuveycırlara göre "Tanrı'nın Kelamı" İsa Mesih'ti ve kutsal metinler Tanrı'nın kelimeleriydi. Kutsal kitap anlayışları sonraki yıllarda bu ilk görüşlerinden farklılık arz edecektir. Fox ilk yıllarda ibadeti, İsa Mesih'in Baba'yla kurduğuna benzer bir yakınlık kurma metaforu üzerinden açıklamış, hatta kendini zaman zaman "Tanrı'nın Oğlu" olarak nitelemiştir. Fakat bu ifadeleri yüzünden yargılanması üzerine Fox ve diğer Kuveycır öncü yazarlar, Kitâb-ı Mukaddes terminolojisini daha

⁹ Moore, "Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings", 15; a.m.f., *The Light in Their Consciences: Early Quakers in Britain*, 5.

¹⁰ Fox, *The Journal of George Fox I-II*, 76.

¹¹ Moore, "Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings", 17.

¹² Moore, "Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings", 18.

¹³ Moore, "Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings", 19.

¹⁴ Moore, "Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings", 26.

¹⁵ Rosemary Moore, "Early Development of Quakerism", *The Quakers, 1656-1723: The Evolution of an Alternative Community*, ed. Richard C. Allen-Rosemary Moore, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018), 8-28; bk. 22.

dikkatli bir şekilde kullanmışlardır.¹⁶ Aynı şekilde Kuveykır teolojisinin anahtar kelimesi olan ışık (light) ifadesi de ilk yıllarda Fox ve diğer yazarlar tarafından zaman zaman İsa Mesih'in bizzat kendisi veya kendisini izhar etmesinin bir aracı olarak anlatılmış, sonrasında şirk suçlamasından kaçınmak için sadece İsa Mesih'in rehberliğinin bir yansıması olan "iç veya içsel ışık" (light within) şeklinde kullanılmıştır.

Kuveykırın mevcut düzenin sosyal normlarına karşı çıkmaları, Tanrı'nın Krallığı'nın toplumdaki ruhani mevcudiyeti fikrinden geliyordu. Sadece onlara özgü olmadığı not edilen bu inancı Kuveykır kendi normlarına temel alarak diğerlerinden ayırmışlardır. Sosyal statüsü olanlar karşısında şapka çıkarılması (hat-honouring), sosyal iletişimde muhatabın üstünlüğüne işaret eden "you" resmi ifadesi yerine "sen" anlamındaki "thou" kelimesinin kullanılması ve kiliseye vergi (tithe) ödemenin reddedilmesi gibi eylemler Kuveykır için temel prensip olmuştur.¹⁷ Yine sosyal statükoyu reddetme biçimi olarak Kuveykır "Oysa ben size diyorum ki, hiç ant içmeyin" (Matta, 5:33-37) pasajını da delil göstererek yemin etmeye karşı çıkmışlardır. Bu itirazları sebebiyle ciddi tepkilere ve saldırılara maruz kalmışlardır. Dönemin yaygın bir uygulaması olarak Kuveykır karşıtı kitapçıklar yayınlanmıştır.¹⁸ Bu kitapçıklardaki eleştiriler ve suçlamalar ise Kuveykır ile Katolikler arasındaki paralel veya benzer hususlar üzerinden yapılmıştır. Bunlar arasında öne çıkan, kendilerine has bir ruh inancına sahip olmaları ve Kitâb-ı Mukaddesi bu anlayışa göre yorumlamaları, dinî ve sivil otoriteleri kabul etmemeleridir. Kuveykırın karşı açıklama getirmede zorlandıkları en ilginç eleştiri ise ışık (light) doktrininin tam olarak izah edememesidir. Diğer kiliselerden papazlarla yaptıkları halka açık tartışmalar teolojik inanç ve söylemlerini yeniden değerlendirmelerine sebep olmuştur. Yine de "Tanrı'nın bireydeki iç ışık aracılığıyla inananla doğrudan temasta olduğu" inancı Kuveykırın diğer Hristiyan mezheplerin kristolojik inançlarından kesin bir şekilde ayırmıştır.¹⁹

Kuveykır hakkındaki modern çalışmalar, hareketi iki ana döneme ayırarak incelemekte, 1656 yılını ise bir kırılma noktası olarak görmektedirler. Hareket içinde özellikle kurucular arasındaki ışık teolojisi ve diğer dini pratiklere (ibadet esnasında şapka çıkarılması vs.) dair fikir ayrılıklarına siyasi yönetimin baskısının eklenmesi mezhep içinde ayrılmaya sebep olmuştur. İngiltere Kilisesi Kuveykır ve diğer mezhepler için kendisinin ibadet formuna ve metinlerine uyma zorunluluğu getirip her türlü dini toplantıyı yasaklayınca, Kuveykır mezhebi üyeleri toplu halde tutuklanmışlar ve bazıları infaz edilmiştir. Kuveykırın yaşadıkları toplumsal ve siyasi baskılar sonucunda tecrübelerini aktardıkları "zulüm" yazıları zamanla bir literatüre dönüşecek kadar çoğalmıştır. Bu yayınlar üzerinden özellikle toplumsal destek sağlamaya çalıştıkları da ifade edilmiştir. Hareketin ilk dönemlerinde karakteristik bir mahiyette olmamasına rağmen Modern dönem Kuveykırın pasifist öğretisiyle öne çıkmaktadırlar.²⁰ Çalışmanın bir sonraki bölümünde Kuveykır mezhebinin İslam'a ve Müslümanlara dair algısının nasıl ve hangi şartlar altında şekillendiği ele alınacaktır.

2. Kuveykırın İslam'la Tanışması ve Müslümanlarla Teması

İlk Kuveykırın İslam'a bakışını 17. yüzyılda genelde Avrupa'da özelde ise İngiltere'deki İslam imajı bağlamında değerlendirebiliriz. Müslümanlarla alakalı genel intiba bütün olarak bir "Türk" algısı üzerinden ifade edilmiştir. Kuveykırın İslam ve Müslüman algısının İngiliz ve diğer Avrupalılara nispetle belirgin bir şekilde daha olumlu olduğu modern araştırmalarda altı çizilen

¹⁶ Moore, "Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings", 21; a.mlf., "Early Development of Quakerism", 22-24.

¹⁷ Moore, "Early Development of Quakerism", 22-23.

¹⁸ Bu tür Kuveykır karşıtı kitapçıklar için bk. Moore, *The Light in Their Consciences*, 21-22.

¹⁹ Moore, "Early Development of Quakerism", 26.

²⁰ Moore, "Early Development of Quakerism", 14, 24-26 ve 32-36.

bir husustur. Kendisi de bir Kuveykır olan Vlasblom Kuveykırların ortaya çıktığı 17. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın ilk dönemine kadar “dinler arası diyalogun ve sosyal adaletin” öncüleri olarak Batı dünyasında istisnai ve meydan okuyan bir pozisyonları olduğuna dikkat çeker. Ona göre ilk Kuveykırlar, Müslümanlara yönelik ılımlı bakışları nedeniyle onlarla etkileşime ve onlardan öğrenmeye açık olmuşlar, bu etkileşim ve öğrenmenin neticesi olarak Batının sosyal normlarına ve diskurlarına güçlü bir şekilde karşı koymayı başaramışlardır.²¹ Vlasblom daha da ilginç bir şekilde erken modern dönem İslam toplumlarındaki “tolerans kültürünün” oldukça “etkili ve aktif Kuveykır hareketi” vesilesiyle Batı’ya da aktarıldığını iddia etmektedir.²²

Vlasblom’un çizdiği olumlu intibaya karşın, Kuveykırların İslam algısının ilk formuna bakıldığında muğlak bir resmin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Fox’un ilk yazılarında İslam hakkındaki olumsuz referansların olumlulardan fazla olması dikkat çeker. Bu durum sonraki dönemlerde nispeten farklılık gösterecek, İslam’la ilgili referanslarda zaman zaman çok daha olumlu zaman zaman ise müspet ve menfi her iki yaklaşımın da iç içe geçtiği çelişkili örnekler öne çıkacaktır. Bu çelişkilerin ve Müslümanlarla etkileşimin boyutunu anlamaya yardımcı olacak bağlamlardan birinin “berberî köleliği” (barbary slavery) olduğu ifade edilmiştir. Zira Kuveykırlar arasında İslam’a dair ilk bilginin “berberî kölelik” tecrübesinin sonucunda paradoksal bir imaj olarak ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Mağrip olarak bilinen Kuzey Afrika sahilleri bölgesinde Fas, Cezayir, Tunus ve Libyalı korsanların Avrupalı (Fransa, İtalya ve İspanya başta olmak üzere Hollanda, Yunanistan ve Rusya) denizcileri, tüccarları, seyyahları, sömürge ülke görevlilerini ve balıkçıları esir almasıyla ortaya çıkan bu durum berberî kölelik veya köle ticareti olarak literatürde değerlendirilmiştir.²³

Kuveykır esirler hem George Fox’un hem de hareketin diğer üyelerinin gündeminde önemli bir yer tutmuştur. Fox, Mağrip bölgesi yani berberî kıyılarında esir olan Kuveykırlara mektuplar yazmış, köle Kuveykırlar da imkanları dahilinde bu mektuplara cevaplar yazarak Dostlarla irtibatla kalmaya çalışmışlardır. Justin Meggit, Kuveykır ve Müslüman etkileşiminin birinci elden tecrübe edildiği berberî köleliğe, Kuveykırların İslam’a bakışını ele alan araştırmalarda neredeyse hiç değinilmemiş olmasına dikkat çeker.²⁴ Bunun sebebinin ise berberî köleler ile Atlantik köle ticaretinin elindeki esirler arasındaki sürece ve gördükleri muameleye dair farklılıklar olabileceğine dikkat çeker. Örneğin, Berberî kıyısındaki Avrupalı köleler daha çok kölelikten kurtulma ihtimali olan esirler olarak görülürken diğer köleler için böyle bir ihtimal söz konusu değildir. Fakat Justin Meggit iki kölelik tecrübesi arasındaki farkın bu hususa dayanılarak fazlaca vurgulanmaması gerektiğini, zira Avrupalı kölelerin genel sayısına nispetle esaretten kurtulabilenlerin çok az olduğunu savunur.²⁵

Meggitt’in de işaret ettiği gibi 1675-1692 yılları arasında esir düşen ve çoğunlukla denizciler ve tüccarlardan oluşan Kuveykır kölelerin Fas, Tunus ve Libya gibi ülkelerde esir kaldıkları süre boyunca Müslümanlarla olan etkileşimleri ve Fox’un onlar için Müslüman idarecilerle olan

²¹ David Vlasblom, “Islam in Early Modern Quaker Experience and Writing”, *Quaker History* 100/1 (2011), 1-21.

²² Vlasblom, “Islam in Early Modern Quaker Experience and Writing”, 1.

²³ Justin J. Meggitt, *Early Quakers and Islam: Slavery, Apocalyptic and Christian-Muslim Encounters in the Seventeenth Century* (Uppsala: Swedish Science Press, 2013), 19. Meggit burada yerinde bir referans olarak berberî köleliği bağlamında Atlantik köle ticaretinde Kuzey Afrikalı kölelerin mevcudiyeti ve akıbetine dikkat çekmektedir. Avrupalı esirlerin aksine Müslüman kölelerin çoğunluğunun tecrübelerini aktaran yazılar bırakmadıklarını, dolayısıyla onlara dair malumatın kesintili olduğunu ifade etmektedir.

²⁴ Kuveykır kölelerle ilgili Meggitt’in de referans verdiği iki çalışma için bk. Kenneth L. Carroll, “Quaker Slaves in Algiers, 1679-1688”, *The Journal of the Friends Historical Society* 54/7 (1982), 301-312; a.mlf., “Quaker Captives in Morocco, 1685-1701”, *The Journal of the Friends Historical Society* 55/3-4 (1985), 67-79.

²⁵ Meggitt, *Early Quakers and Islam*, 42-45.

yazışmaları Kuveykırların İslam algısını önemli ölçüde şekillendirmiştir. Buldukları ülkelerde bir araya gelerek toplantılar yapabilecek sayıda olan Kuveykırlara diğer İngilizce konuşan esir ve kölelerden Kuveykırlığa geçenlerin de katıldığı belirtilmiştir.²⁶ Kuveykir kölelerin farklı bölgelerdeki dostlarına gönderdikleri mektuplarda, maruz kaldıkları nadiren olumlu çoğunlukla olumsuz muameleler aktarılmış ve mektupların içeriği diğer Kuveykırlara İslam hakkında birinci elden bilgiyi iletmiştir. Bu mektuplarda “Kuveykırların, Müslüman sahiplerinin elinden fiziksel şiddet, cinsel taciz, aç bırakılma ve zincirle mahkûmiyet gibi cezalandırılmaları günlük hayatta sürekli tecrübe ettikleri” iddia edilmiştir.²⁷ Mağribî ülkelerdeki Kuveykırların olumsuz tecrübelerinin Avrupa ve dünyanın geri kalanında ciddi baskılar ve infazlar yaşayan Kuveykırlara nispeten çok daha idare edilebilir olduğunu yine bizzat Kuveykırlar ifade etmişlerdir.²⁸ İngiltere’de 1689’da Hoşgörü Yasası’nın (Act of Toleration) kabul edilmesiyle Kuveykırların da dahil olduğu Protestan dinî gruplara uygulanan bazı baskılar kaldırılana kadar 1663-1689 yılları arasında çok sayıda Kuveykir tutuklanmış ve cezalandırılmıştır.²⁹ Diğer taraftan, Mağribi kıyılarında köle olan Kuveykırlar zor şartlar altında da olsa ibadetlerini ve toplantılarını yapma imkanı bulmuşlardır. Fox bu durumu Barbados’taki Kuveykırlara yazdığı risalesinde dile getirmiş, “İngiltere’nin birçok vilayetlerinde Kuveykırların büyük zulme uğradığını fakat Türklerin (Müslümanların) ülkesi Cezayir’de yirmi kadar dostlarının toplantılar yaptıklarını, efendilerinin buna müsaade ettiğini, kendisinin de İncili tebliğ etmeleri için dostlarını teşvik ettiğini” belirtmiştir.³⁰ Hatta Fox, Müslüman ülkelerde gayrimüslimlerin tâbi olduğu cizye yani vergi uygulamasından bahsederek “kendilerinin vergilerini ödemelerine rağmen aynı bir pagan yöneticinin yapacağı gibi ibadetlerine izin verilmediği, fakat Türklerin (Müslümanların) diğerlerini ibadetlerinde özgür bıraktıklarını” söylemiştir.³¹

Fox, benzer bir söylemi birkaç yıl sonra Cezayir’deki Kuveykırlara hitaben yazdığı risalede de tekrarlamış “onların toplantılar düzenlemek için kendisi gibi İngiltere’de bulunan Dostlardan çok daha fazla özgürlüğe ve imkâna sahip olduklarını” söylemiş, “İsa Mesih’in ışıyla Türkleri (Müslümanlar), Yahudileri ve Berberileri hidayete erdireceğini, Kuveykırların tebliğe devam etmeleri gerektiğini” vurgulamıştır.³² Çalışmanın bir sonraki bölümünde Fox’un İslam algısı üzerinden izah edeceğimiz gibi, kölelik ve esirlik tecrübesinin İslam imajı için temel kaynak olması hasebiyle Kuveykırlar arasında İslam ve Müslümanlara dair çelişkili açıklamalar ve nakiller de mevcuttur.

Kuveykırların Müslümanlarla temasına sebep olan bir diğer husus ilk Kuveykırların Filistin ve Osmanlı topraklarına yaptıkları seyahatlerdir. Bu seyahat aktivitelerinin misyoner karakterine vurgu yapan çalışmalar olduğu gibi Kuveykırların diğerlerini din değiştirmeye ikna amacıyla değil, sadece tebliğ saiki ve apokaliptik haberleri yaymak üzere bu yolculukları gerçekleştirdikleri de ifade edilmiştir.³³ İslam’dan Hıristiyanlığa geçişin genel itibarıyla yaygın

²⁶ Meggitt, *Early Quakers and Islam*, 44.

²⁷ Carroll, “Quaker Slaves in Algiers, 1679-1688”, 308.

²⁸ Meggitt, *Early Quakers and Islam*, 52-55.

²⁹ Meggitt, *Early Quakers and Islam*, 53.

³⁰ George Fox, “Epistle 315”, *Selections from The Epistles of George Fox*, ed. Samuel Tuke (London: Richard Barrett Printer, 1848), 155-156. Tam metin erişimi için, <https://archive.org/details/worksgorgefox04foxgoog/page/n238/mode/2up> Son erişim 5 Kasım 2023.

³¹ Meggitt, *Early Quakers and Islam*, 54.

³² Fox, “Epistle 388”, *Selections from The Epistles of George Fox*, 258-261.

³³ Justin J. Meggitt, “A Turke Turn’d Quaker: Conversion from Islam to Radical Dissent in Early Modern England”, *The Seventeenth Century* 34/3 (2019), 353-380; bk. 3. Benzer bir yorum için bk. Yumul, “Osmanlıda İlk Protestan Misyonerler”, 5. Kuveykırların özellikle Avrupada diğer Hıristiyan mezhep mensuplarına karşı yürüttüğü misyonerlik faaliyetleri için bk. Sünne Juterzenka, “Charting the ‘Progress of Truth’: Quaker Missions and the Topography of Dissent in Seventeenth and

olmaması ve Kuveykırların prensipte diğerlerini din değiştirmeye çağırmaya değil, tebliğe odaklı olmaları nedeniyle Müslümanlar arasında Kuveykırılığa geçiş hikayeleri oldukça nadir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu istisnai örneklerden biri Kent gemisinin Cezayir açıklarında rehin alınması neticesinde Bartholemew Cole isimli “doğuştan Türk yani Müslüman (born Turke) bir adamın Kuveykır olduğu” bilgisi Kuveykırların 1679 yılındaki toplantısında (Meeting for Suffering) açıklanır. Eğer Cole’un Müslümanlıktan Hıristiyanlığa döndüğü açığa çıkarsa ülkenin kurallarına göre öldürüleceği ve bu nedenle bir bedel karşılığı ivedilikle kurtarılması gerektiği Kuveykırların acil gündemlerinden biri olur. Cole’un Kuveykır olma hikayesine dair yeterince bilgi olmaması nedeniyle din değiştirmesinin detayları bilinmemektedir. Mevcut veriler dahilinde ele alındığında ise Cole’un Kuveykır olmayı seçmesinde özel bir sebep öne çıkmamaktadır. Hatta en makul izahlardan biri Cole’un Anglikan bir ailede yetiştiği, çocukluk döneminde Berberî denizciler tarafından esir alınması sonucu Müslüman olduğu, sonrasında ise denizcilik yaparken yaşadığı Londra’da gençlik veya ilk yetişkinlik dönemlerinde tekrar Hıristiyanlığa, akabinde Kuveykırılığa geçmiş olabileceği yönündedir.³⁴ Berberî denizcilere esir düştüğünde önceden “doğuştan Türk (Müslüman)” olarak bilinmesi aşikâr olduğunda ölümle infaz edilme ihtimali bir “Dost” olarak Kuveykırların onu kurtarması zorunluluğunu gündeme taşımıştır. Dolayısıyla istisnai örnekler arasında dahi İslam’dan Kuveykırılığa geçiş oldukça kişisel detaylara göre şekillenmiştir. Kuveykırların İslam’a ve Müslümanlara ilgisi ve tebliğ için yaptıkları faaliyetlere kıyasla Müslümanların benzer şekilde sistematik bir tebliğ faaliyeti yürüttüklerini söylemek güç gözükmektedir.

3. Kuveykırların Öncü İsimlerinin İslam Algısı

17. yüzyılın ilk dönemlerinde İngilizlerin Osmanlıya olan ilgisi, İngiliz iç savaş döneminin radikal dinî mezhepleri ortaya çıkardığı ve Kur’an’ın İngilizce tercümesinin yapıldığı diğer iki gelişmenin eş zamanlı yaşandığı bir döneme denk gelmiştir. Kuveykırların misyonerlik faaliyetleri için Osmanlı topraklarını, tebliğde bulunacakları kitle olarak da Müslümanları hedef seçmesi bu açıdan oldukça normal gözükmektedir.³⁵ Yine İngiliz Protestanlar ve diğer mezheplerin misyoner grupları arasında Müslüman ülkelere seyahatlerin yaygın olması ve ilginin giderek artması İslam’ın ehl-i kitaba karşı olan ılımlı ve açık tavrıyla da ilişkilendirilmiştir. Bu seyahatler sadece misyonerlerle sınırlı olmamıştır. Hatta Müslüman ülkelerde bulunma fırsatı yakalayan tüccarların ve denizcilerin sayıları daha fazladır. Nabil Matar, İslam’a dair birinci elden edinilen bu bilginin ülkelerine dönen seyyahlarca ne kadarının iletildiğini tam olarak bilinmediğini belirtir. Ona göre, Amerika’nın keşfinde olduğu gibi İslam’a dair aktarılan bilgi retorik bir yaklaşımla ve Avrupa keşfinin bir ürünü olarak hızlıca tüketilmiştir.³⁶ Tolan da özellikle İngiliz seyyahların Osmanlı topraklarında gördüğü hoşgörüden önemli ölçüde etkilendiklerini, tecrübelerinin Avrupalının gözündeki Müslüman ve İslam Peygamberi algısını doğrudan etkilediğini fakat görüşlerinin gerçek bir Müslüman portresi sunmaktan çok İngiltere’deki algıyla paralel bilgiler aktardıklarını ifade eder.³⁷ Kuveykırlar da gerek misyonerlik seyahatleri gerekse ticarî yolculuklarda esir düşenlerin tecrübeleri aracılığıyla İngilizler arasında İslam’a dair doğrudan bilgi edinen ilk gruplar arasındadır. Kuveykırlar arasında Müslümanlara tebliğ amacıyla

Eighteenth-Century Europe”, *British Protestant Missions and the Conversion of Europe, 1600–1900*, ed. Simone Maghenzani-Stefano Villani (London: Routledge, 2021), 129–153.

³⁴ Meggitt, “A Turke Turn’d Quaker”, 4.

³⁵ Bernadette Andrea, *Women and Islam in Early Modern English Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 57.

³⁶ Gerald MacLean-Nabil Matar, *Britain and the Islamic World, 1558–1713* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 16–17.

³⁷ John Tolan, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 134–135.

seyahatler gerçekleştiren hatırı sayılır miktarda kişi olmakla birlikte çalışmamızın bu kısmında hareketin öne çıkan isimlerinden Fox ve Fisher'in hikayelerine yer vermekle yetineceğiz.

3.1. George Fox

George Fox'un Müslümanlara ilk hitabı 1673 yılında "Yeni İngiltere, Almanya ve Hristiyan olarak isimlendirilen dünyanın diğer ülkeleri ve ayrıca dünyadaki tüm Yahudilere ve Türklere" başlıklı mektubunda karşımıza çıkmaktadır.³⁸ Mektubunda Müslümanlarla ilgili dikkate değer bir içerik olmamakla birlikte bu yazısında Türklerin yani Müslümanların da dinler arası iletişim halkasına dâhil edilmiş olması, diğer bir ifadeyle potansiyel olarak ihtida edebilecek gruplardan sayılması dikkat çeken hususlardan biridir. Zira o dönemde misyonerlik için Müslümanların özellikle İngiltere'de hedef kitle olmadığı bilinmektedir. Hatta yine bir Kuveykır teolog olan Robert Barclay (ö. 1690) Hz. Muhammed'i "sahtekâr" olarak nitelemiş hem İslam'ın hem de Peygamberinin meşruluğunu doğrudan reddetmiştir.³⁹ Yahudiler "bir şekilde" aynı geleneğe mensup görülürken Müslümanlar Hristiyan hakikatine yönlendirilmesi mümkün olmayan kâfirler olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşıma karşın Kuveykırılar, 17. yüzyılda deniz aşırı ülkelere Müslümanları "evanjelik hakikate" çağırarak amacıyla gittiği bilinen tek İngiliz gruptur.⁴⁰ Kurucu lider Fox yazılarında bu istisnai misyonerlik seyahatleri için gösterilen çabadan övgüyle bahsetmiştir.⁴¹

Fox'un Müslümanlara dair ilk intibasının çoğunlukla olumsuz olduğunu belirtmek gerekir. Bu elbette hareketin ilk dönemlerindeki teolojik perspektifin hala tam olarak sınırları belli bir çerçeveye oturmamış olmasıyla da ilgilidir. Fox'un ilk söylemlerinde Kuveykırılıkların temel öğretisi dışındaki her dinî ve sosyal perspektifin eksik veya hatalı olduğu yönünde bir ön kabulün varlığı dikkat çekmektedir. Fox'a göre Müslümanlar ilahi hakikat konusunda tamamen yanlış yönlendirilmişlerdir. Temelde Hristiyanlık eleştirisi yaptığı bir yazısında İsa Mesih'ten beri birçok inanç formunun oluşturulduğunu, insan üretimi bu inançlara iman etmeye yönelik yapılan davetin ise baskı ve savaşlarla yapıldığını aktarır. Katolikler, Protestanlar, Presbiteryenler, Anabaptistler kendi yollarına çağırarak ve tebliğe uyulmadığında infaz ve ölümle karşılık verenler olarak anlatılır. Örneklerinden birisi de "Muhammed'in (Mahomet) Kuran'da Müslümanlar için çizdiği yoldur." Fox'un bu ifadelerinde dikkat çeken husus Kur'an'ı Peygamberin elinden çıkma bir metin olarak görmesinin yanında diğerleri için kullandığı oldukça olumsuz ifadelerin Müslümanlar ve Peygamberleri için kullanılmamış olmasıdır.⁴² İlk yazılarının bir diğerinde Yahudileri, paganları ve Hinduların yanı sıra Türkleri yani Müslümanları da zikrederken şeytanî ve günahkâr fiillerine dikkat çekerek kendilerine "içlerinde kötü eylemleri terk etmelerini söyleyen

³⁸ Risalenin İngilizce başlığı "An Epistle to all Professors in New-England, Germany and Other Parts of the Called Christian World. Also to the Jews and Turks throughout the World".

³⁹ Robert Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity: Being an Explanation and Vindication of the Principles and Doctrines of the called Quakers. Written in Latin and English* (Birmingham: John Baskerville, 1765), 119. Barclay'e dair bu makalenin konusuyla ilgili olmasına binaen söylenmesi yerinde olabilecek bir husus onun İbn Tufeyl'in (öl. 1185) *Hay b. Yakzân* adlı eserini *Apology*'de alıntılanmış olmasıdır. *Hay b. Yakzân*'ın önce Latince sonra İngilizce tercüme eserleri ilk oryantalistlere erişebilir kılmıştır. Bir diğer Kuveykır teolog George Keith (öl. 1716) aracılığıyla metne ulaşan Barclay İslam ve Peygamberi'ne dair oldukça olumsuz düşüncelerine rağmen pragmatist bir yaklaşımla eserde *Hay b. Yakzân*'ın herhangi bir dogmaya ve eklesiyastik bir aracıya ihtiyacı olmaksızın ilahi hikmete ve hakikate ulaşmasını Kuveykır inancı "iç işiği" desteklediğini düşünerek alıntılanmıştır. Matar, Barclay'ın bu alıntısını "İngiliz teolojik eserlerinde bir Müslüman düşünürün böylesi bir Hristiyan statüsü edinmesi bakımından" önemli olduğuna işaret eder; bk. Nabil I. Matar, *Islam in Britain, 1558-1685* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 100-102. İbn Tufeyl'in Avrupalı düşünürler üzerindeki etkisiyle ve Barclay'ın eserinin sonraki basımlarında *Hay b. Yakzân*'a yaptığı referansın çıkarılmasıyla ilgili olarak bk. Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought* (Lanham MD: Lexington Books, 2007), 48.

⁴⁰ Matar, *Islam in Britain*, 132.

⁴¹ George Fox, *The Journal of George Fox*, ed. Norman Penney (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 2/338.

⁴² George Fox, *The Works of George Fox* (Philadelphia: Marcus T.C. Gould, 1831), 6/94-96.

bir şeyin olup olmadığının sorulmasını” tavsiye eder. Elbette Fox’un burada vurguladığı temel amaç içlerindeki İsa Mesih’in ışığını (Light of Christ) keşfetmelerine yardımcı olmak ve Hıristiyan hakikatine yönlendirilmelerini sağlamaktır.⁴³

Fox’un Kur’an’a yaklaşımı ise dönemin Avrupa’sında özellikle İngiliz yazarlar arasındaki negatif yaklaşımla farklılık arz etmektedir. Avrupa’da Kur’an tercümeleriyle başlayan Müslümanların kutsal kitaplarına yönelik merak, kısa sürede popüler bir ilgi alanına dönüşmüş, 17. yüzyılda “Kur’an ve Muhammed” kelimeleri şiirler, tiyatro oyunları ve vaazlarda öne çıkmaya başlamıştır. Temel amacın hakiki bir İslam anlatısı aktarmaktan ziyade Avrupalı yazarlar, şairler ve entelektüel olarak isimlendirilen grubun yüzeysel İslam bilgisini toplum nazarında göstermek veya ispat etmek olduğu söylenebilir.⁴⁴ Bu olumsuz yaklaşımdan nispeten farklı olarak, Fox tebliğ ve vaazlarında kullanmak üzere Kur’an’ın ilk İngilizce tercümesi olan Alexander Ross’un çevirisinin 1649 yılına ait bir nüshasını edinmiştir. Tercüme metin üzerinden Kur’an ayetlerini, yazılarında ve risalelerinde kullanabilecek aşinalığı kazanıncaya kadar çalışmıştır.⁴⁵ Nabil Matar, Fox’un diğer çağdaşlarının aksine Müslümanlarla yapılan tartışmaların sadece Hıristiyan öncüllerine dayandığında bir fayda sağlamayacağı kanaatinde olduğunu belirtir. Matar’a göre, Fox’un Kur’an metnine gösterdiği yoğun ilgi bu amaçladır.⁴⁶ İslam ve Kur’an’a referansların genel olarak olumsuz, İslam Peygamberi Hz. Muhammed’e istihza ile yaklaşan Richard Baxter gibi isimlerce Kur’an metninin “saçmalık ve kafa karışıklığı rapsodisi” olarak ifade edildiği bir dönemde Fox ve muasırı İngiliz yazar Henry Stubbe’in (ö. 1676) Kur’an ve İslam’a dair teolojik bir meşruluk tanımlarına dikkat çekilir.⁴⁷ Stubbe’a göre Hz. Muhammed “asil ruha sahip müstesna bir kişiliktir.”⁴⁸

Fox’un Müslümanları doğrudan muhatap alması ise 1680 yılında Cezayir’de aralarında Kuveykırların da bulunduğu esir İngilizler için Cezayir Kralı’na hitaben, esirlere olan muamelesinin Kur’an’ın etik ve ahlaki ilkeleriyle uyuşmadığı eleştirisine dayanan bir mektup yazmasıyla olmuştur. İngiliz Parlamentosuna sunulan bildiriye Cezayir ve Fas’taki esirlerin oldukça sert fiziki şiddete ve işkencelere maruz kaldıkları belirtilmiştir.⁴⁹ Aralarında Kuveykırların da bulunduğu bu İngiliz esirlere yapılan muameleyi eleştirmek üzere sonradan meşhur olacak *To the Great Turk and the King at Argiers* başlıklı risaleyi kaleme alır.⁵⁰ Fox yazısının başında Kur’an ve Kitâb-ı Mukaddes’te bahsedilen peygamberlerin isimlerini sayarak, Müslümanların kutsal kitaplarında da “kendilerinden övgüyle bahsedilen Zekeriya, Meryem ve İsa’nın (Q 33/30) hatta Kur’an’a uymayı emreden Muhammed’in kıyamet gününde Kuveykır esirlere yapılan şiddetli zulüm nedeniyle kendilerine karşı duracağını” vurgular. Yine, Kral’a hitaben Hz. Muhammed’in emrinin “bu esirlere fiziksel şiddet uygulanması, sahip olduklarına el konulması, köle pazarlarında satılmaları ve özgür bırakılmaları için ödeyebileceklerinden fazla meblağ talep edilmesi gibi

⁴³ George Fox, *The Works of George Fox* (Philadelphia: Marcus T.C. Gould, 1831), 5/199.

⁴⁴ Meggitt, *Early Quakers and Islam*, 25-28.

⁴⁵ Nabil I. Matar, “Some Notes on George Fox and Islam”, *The Journal of Friends Historical Society* 55/8 (1989), 271-276.

⁴⁶ Matar, “Some Notes on George Fox and Islam”, 271-272.

⁴⁷ MacLean-Matar, *Britain and the Islamic World*, 37. Stubbe’in Hz. Peygamber ile ilgili değerlendirmeleri için bk. Tolan, *Faces of Muhammad*, 141-147.

⁴⁸ Tolan, *Faces of Muhammad*, 142. Stubbe’in Hz. Peygamber ile ilgili değerlendirmeleri için bk. 141-154. Stubbe’in *The Original & Progress of Mahometanism* başlıklı eserinin çeşitli el yazması nüshaları ve basımları incelenerek yapılan tahkikli metni için bk. Nabil Matar (ed.), *Henry Stubbe and the Beginnings of Islam: The Original & Progress of Mahometanism* (New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2013).

⁴⁹ Bildiri için bk. Anonim, *The Case of Many Hundreds of Poor English Captives, in Algier* (1680).

⁵⁰ George Fox, *To the Great Turk and the King at Argiers*, (1680). Ayrıca aynı yıllarda Kuveykır köle ve esirlerin kurtarılması için İngiltere genelinde Kuveykırklar arasında yapılan faaliyetler ve organizasyonların detayları için bk. Carroll, “Quaker Slaves in Algiers, 1679-1688”; a.mlf., “Quaker Captives in Morocco, 1685-1701”.

eylemleri için Muhammed/Mahomet'in kendisine izin verip vermediğini" sorar.⁵¹ Fox risale boyunca pragmatist bir yaklaşımla bir Hıristiyan olarak kendisinin Kur'an'ın etik emirlerini tanıdığını fakat Cezayir Kral'ının Müslüman olarak uymakla yükümlü olduğu Kur'an'ın prensiplerini ve Peygamberinin emirlerini tanımadığını vurgular. Burada Kuveykır ve diğer İngiliz esirlere yapılan muameleyi Hıristiyan perspektifinden değil de Müslümanların kendi inanç ve ilkeleri bağlamından eleştirmeye çalıştığına dikkat çekilmiştir. Bu yaklaşımı ise, Kur'an'ın öğretisini hiçbir zeminde meşru görmeyen Avrupalı Hıristiyan tutumuyla mukayese edilmiş, Fox'un tavrı "iletişime ve anlamaya açık" olarak değerlendirilmiştir.⁵² Matar'ın da ifade ettiği gibi, Fox'un yaklaşımı, Kur'an tercümesini de kullandığı Alexander Ross'un Kur'an öğretisini "hatalarla karmakarışık" ve "Muhammed'in beyninin hatalı olarak biçimlendirdiği" tanımlamasıyla mukayese edildiğinde gözle görülebilir bir biçimde ılımlı olduğu söylenebilir.⁵³ Kur'an ayetlerini alıntılarken Ross'un tercümesini birebir takip etmesi ve vurgulamak istediği yerleri öne çıkarmak amacıyla ayet metinlerini zaman zaman bölerek kullanması metne iyi bir hakimiyet kazandığını göstermektedir. Fox'un "Muhammed Kur'an'da şöyle demedi mi?" şeklindeki ifadeleri ise onun Kur'an'ı muasırlarının gibi insan kelamı bir ürün olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir. Bunu belirtmekle birlikte, Kuveykırılar için Kitâb-ı Mukaddes'in ve muhtevasının "kutsal lafızlar" olarak tek başına bir önemi olmadığına inandıklarını, yaşayan vahiy olarak İsa Mesih'in ışığının mevcut zamandaki ilhamî rehberliğine birinci derecede önem atfettiklerini de ilave etmek gerekmektedir. Fox'un Kur'an'a yaklaşımında, ayetleri kullanmasında ve Müslümanlara olan hitabındaki ılımlı tavrın, sonradan Kuveykır hareketinin de karakteristiği olacağı gibi, oldukça stratejik olduğu ifade edilmelidir.

Fox'un Müslümanlarla ilgili imajına dair belirtmemiz gereken bir diğer örnek de Müslümanların gayrimüslümlere karşı tavrıyla ilgili söyledikleridir. Kuveykırılara yapılan baskılardan bahsederken Müslümanların Avrupa'daki herhangi bir ülkeden daha fazla Hıristiyanlara ve Yahudilere toleranslı davrandığına dikkat çeker. Bu üç grubun kutladığı kutsal günler farklı iken ve bu günlere göre Müslüman ülkelerde Yahudiler ve Hıristiyanlar işyerlerini açık ve kapalı tutmakta özgürdürler. Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanları cuma günü işyerlerine kapamaya zorlamadıklarına dikkat çeker ve ekler: "Herhangi bir yerde Türklerin/Müslümanların bir Hıristiyanı kendi dini bayramlarını, oruçlarını ve kutlamalarına katılmaya zorladıklarını gördünüz mü?"⁵⁴ Fox'un burada Müslümanları, diğer din mensuplarına karşı göstermiş olduğu hoşgörü sebebiyle methettiğini söylemek mümkündür. Yine Cezayir'de esir tutulan Kuveykırılara yazdığı mektupta İngiltere'deki dostların ciddi bir zulüm altında olduğunu, hapis cezasına çarptırıldığını, toplantılarının yasaklandığını söyleyerek, onların Cezayir'de çok daha özgür bir ortamda ibadetlerini yaptıklarını ve bu özgürlüğü layıkıyla kullanmaları gerektiğini vurgular. Buradaki örnekte ise Fox'un sadece bir İslam methiyesinden ziyade pragmatist bir yaklaşımla dostlara içinde buldukları özgür durumdan en üst şekilde istifade etmelerini öğütlediğini söylemek doğru olacaktır.

Farklı bir örnek üzerinden Fox'un Müslümanlara karşı teolojik tartışmalarda da muasırlarına göre nispeten ılımlı sayılabilecek fakat tabiatı itibarıyla evanjelik mahiyetteki yaklaşımını

⁵¹ Fox, *To the Great Turk*, 1-3.

⁵² Matar, "Some Notes on George Fox and Islam", 272-273.

⁵³ Alexander Ross, *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabique into French; by the Sieur Du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the King of France, at Alexandria*, çev. André Du Ryer (London, y.y. 1649).

⁵⁴ George Fox, *The Hypocrites Fast and Feast not God's Holyday. Hat-Honour to Men Man's Institution, not God's*, (London: y.y., 1677), 9-10.

sürdürdüğünü de izah etmek gerekir. Sultan IV. Mehmed'in 1687 yılında tahttan düşürülmesinin akabinde Fox, Sultan'ın 1683'te Habsburg İmparatoru Leopold'a yazdığı iddia edilen mektupta Hıristiyanların "çarmıha gerilmiş bir Tanrı'ya inandıkları" eleştirisine cevaben bir apoloji yazar. Fox, Kur'an ayetlerine doğrudan ve dolaylı olarak referanslarda bulunarak "Hz. İsa'nın Müslümanların kitabında nasıl methedildiğini ve kıyamet gününde kendisine inanmayanlara nasıl karşı şahitlikte bulunacağını ifade edildiğini" vurgular.⁵⁵ Fox Hz. İsa'nın bakire doğumuyla ilgili Hıristiyanlar arasında yaygınca bilinen Kur'an'ın ifadelerine referanslar vererek "Muhammed'in de İsa'nın babasız doğumunu, Kutsal Ruh'un aracılığını ve onun Tanrı'nın Kelimesi olduğunu ikrar ettiğini" iddia eder. Ayrıca, Fox Kur'an'da "Yahya'nın da İsa'nın Mesih ve Tanrı'nın Kelimesi olduğunu kabul ettiğinin zikredildiğine" dikkat çeker.⁵⁶ Buraya kadar verdiğimiz örnekler Fox'un, Kur'an'a, İsa ile ilgili bölümlerini alıntılacak ve genel bağlamı takip edebilecek kadar vakıf olduğunu göstermekle birlikte, ayetlerin kendi bağlamı içinde tam olarak ne söylediğine dair gerçek bir ilgi göstermediğini söylemek mümkündür. Hatta, Fox'un evanjelik yaklaşımını açık bir şekilde göstererek Kur'an ayetlerini bağlamı dışında yorumlayarak ve "İsa'nın Tanrı'nın Kelimesi" oluşuna kristolojik bir anlam yüklediğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Fox'un daha önceki yaklaşımında olduğu gibi burada da Müslüman Sultan'a karşı argümanında Kitâb-ı Mukaddes'ten pasajlar alıntılama yerine Kur'an'ı kullanmış olması hem stratejik hem de pragmatist bir yaklaşım olarak yorumlanabilir.

Kur'an'a olan yaklaşımının yanı sıra Fox'un Müslümanlara olan tavrının da yine stratejik ve misyonerlik odaklı, ama dönemin diğer Hıristiyan gruplarına nispetle daha ılımlı olduğunu söyleyebiliriz. Müslümanların topraklarında esir olarak yaşayan Kuveykırlara, Türklerin ve Mağribîlerin (*Moors*) dillerini öğrenmelerini öğütler. Burada da amacı daha iyi bir iletişimle onların içindeki ışığı ve Tanrı'nın Ruhunu harekete geçirebilmektir. Fox'un şu söylemi bu amacıyla bağlantılı olarak dikkat çekmektedir: "Tanrı'nın bilgisi ve sahih amel Hıristiyan kutsal kitabını bilmeyenler arasında bilenlerden daha da fazla olabilir."⁵⁷ Bu nedenle de Kuveykırların misyonerlik faaliyetleri öncelikle Yahudiler, Müslümanlar ve Hindular gibi diğer inanç sahiplerine yönelik olarak başlamıştır. Kendi ifadesiyle söylemek gerekirse "Dostlar, Türklerin ve Mağribîlerin dillerini öğrenebilirseniz, onları Tanrı'nın Ruhuna ve mağfiretine yönlendirmeniz daha mümkün olabilir."⁵⁸ Bu, daha sonra Kuveykırların en temel inançlardan biri olacaktır.

3.2. Mary Fisher

Mary Fisher York'ta 1623 yılında doğmuş, İngiliz bir ailenin yanında hizmetçi olarak görev yaparken George Fox'un bir vaazını dinledikten sonra işverenleriyle birlikte Kuveykırılığa geçmiştir. Fox'un aktivist eylemlerine benzer şekilde bir vaaz esnasında papaza "yalanlarını insanlara yaymayı bırakmasını" söyleyerek ayini böldüğü için hapsedilir.⁵⁹ Akabinde İngiltere'nin farklı şehirlerine seyahatler gerçekleştirir ve yine papazlarla tartışmaları ve kilise ayinlerini ateşli tebliğ söylemleriyle böldüğü için tutuklanır. Sonrasında Boston'a (Amerika) olan yolculuğunda

⁵⁵ George Fox, *An Answer to the Speech or Decalration [Sic] of the Great Turk, Sulton Mahomet which He Sent to Leopold Emperor of Germany. And is a Defense of the True Christian Religion against the Said Turks Antichristian Speech. and a Testimony for the Lord Jesus Christ. This was Written, by George Fox, Five Years since, Being 1683. And is It Now a True Prophesie, and Fulfilled on the Great Turk Sulan Mahomet? Who was Removed and Put Out of His High Throne the Year 1687* (London: A. Sowle, 1688).

⁵⁶ Fox, *An Answer to the Speech or Decalration [sic] of the Great Turk*, 9. Fox'un burada bölüm ve sayfa referanslarıyla Ross'un tercümesindeki kısımları işaret ettiğini belirtmek faydalı olacaktır.

⁵⁷ Meggitt, "A Turke Turn'd Quaker", 67-68.

⁵⁸ Fox, "Epistle 388", *Selections from The Epistles of George Fox*, 237.

⁵⁹ Sylvia Brown, "The Radical Travels of Mary Fisher: Walking and Writing in the Universal Light", *Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe* (Leiden: Brill, 2007), 39-64; Charles Tieszen, *The Christian Encounter with Muhammad: How Theologians Have Interpreted the Prophet* (London: Bloomsbury Publishing, 2022), 109-120.

ciddi engeller ve zorluklarla karşılaşır ve Barbados'a gönderilir. Bu iki seyahatini bir yıl dolmadan tamamlayarak Londra'ya geri döner. Fakat bundan sonraki süreçte misyonerlik ve tebliğ odaklı yolculuklarına devam edecek ve ilk Kuveycıklar arasında misyonerlik yolculuklarıyla bilinen meşhur bir isim olacaktır.⁶⁰

Bu yolculuklar arasında bu çalışmanın konusu itibariyle değinmek istediğimiz, Mary Fisher'ın 1657 yılında beş arkadaşıyla beraber Filistin'deki Yahudi ve Müslümanlara tebliğ için planladıkları seyahattir. Fisher'ın yanı sıra Beatrice Beckly, John Buckley, John Luffe ve John Perrot'tan oluşan bu Kuveycık ekip Filistin'e varmak için çıktıkları yolculuk planını İtalya'da değiştirerek dönemin Papa'sı VII. Alexander'a tebliğ davetinde bulunmak için Roma'ya oradan da Osmanlı topraklarına gelmişlerdir.⁶¹ Amaçlarından birisi Sultan IV. Mehmed'le görüşmek ve onu Kuveycıklığa davet ve ikna etmektir. Brailsford, Mary Fisher'ın bu yolculuğu planlarken Sultan'ı, "tebliğe en çok muhtaç olan büyük Türk" olarak seçmesinin oldukça yerinde olduğunu, zira henüz on altı yaşında olan Sultan'ın ilgisinin yönetimde olmadığını ve idareyi vezirine devretmekten oldukça memnun olduğunu belirtir.⁶²

Fakat İzmir'e gelişleri, orada doğrudan vaaza başlamaları ve Sultan'la görüşme amaçlarının bilinmesi, İngiliz büyükelçi için endişeli bir duruma dönüşür ve Kuveycık ekibin ivedilikle bölgeden uzaklaştırılması sağlanır. Akabinde Kuveycık ekibinin bir sonraki durağı Venedik'tir. Fakat Mary Fisher "Büyük Türk'e" tebliğ hedefinden vazgeçmeyecektir; yanına Beatrice Beckly'i de alarak Edirne'ye Sultan IV. Mehmed'in ordusuyla konakladığı karargahına doğru yola çıkar. Burada yerli halktan tanıdıkları aracılığıyla "Bir İngiliz kadının Yüce Tanrı'dan Yüce Türk'e iletmek istediği bir husus" olduğunu söyleyerek Sultan'a ulaşmaya çalışır.⁶³ Braithwaite Vezir Köprülü Mehmet Paşa'nın durumdan haberdar olduğunda Fisher'ı devlet ricaline uygulanan usulle huzura kabulü için gerekli ayarlamaları yaptığını belirtir.⁶⁴ O yıl henüz 16 yaşında olan Sultan Mehmed Mary Fisher'ı huzuruna kabul eder. Burada ikili arasında geçen diyalogun detayları, Kuveycık tarihçi William Sewel'in naklettiği kadarıyla bilinmektedir.⁶⁵ Fakat Sultan'ın huzurunda Mary Fisher'ın muhtemelen daha önce sosyal statü bakımından kendisinden üst herhangi birinin karşılamadığı şekilde olumlu ve saygılı bir tutumla kabul edildiğini diğer araştırmalar da not düşmüştür.⁶⁶ Fisher cephesinden ise Kuveycıkların genel inanç ve yaklaşımlarına uygun bir görüşme olduğunu, hatta Mary Fisher'ın bilinçli olarak teatral bir yaklaşım takip ettiğini de söyleyebiliriz. Şöyle ki, Mary Fisher Sultan'ın huzuruna alındıktan sonra bir müddet konuşmaz, bunun utanma veya çekinmeden kaynaklandığını düşünen Sultan huzurdaki diğerlerini çıkarabileceğini ifade ettiğinde Fisher bunu reddeder ve "konuşmak için Kutsal Ruh'tan bir işaret beklediğini" söyler. Sultan "iyi bir niyet ve kalple söyleyeceklerini dinleyeceğini" belirterek konuşmasını talep eder. Akabinde Fisher'ın tebliğ mahiyetinde neler söylediği mevcut kayıttan aktarılmamıştır. Fisher söylediklerinin anlaşılıp anlaşılmadığını teyit amacıyla sorduğunda

⁶⁰ Tieszen, *The Christian Encounter with Muhammad*, 114.

⁶¹ Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism*, 420-426. Sultan'ı Kuveycıklığa davet teşebbüsünde bulunan fakat tebliğlerini tamamlayamayan diğer Kuveycık misyonerler için bk. Yumul, "Osmanlıda İlk Protestan Misyonerler: Quakerlar", 9-11. Kuveycıkların Osmanlı topraklarındaki diğer misyonerlik faaliyetleri için bk. 11-14.

⁶² Mabel Richmond Brailsford, *Quaker Women, 1650-1690* (London: Duckworth & Co., 1915), 126; Bernadette Andrea, *Women and Islam in Early Modern English Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 58.

⁶³ Tieszen, *The Christian Encounter with Muhammad*, 114-115; Andrea, *Women and Islam in Early Modern English Literature*, 59.

⁶⁴ William C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism* (London: Macmillan and Co., 1912), 422-423.

⁶⁵ William Sewel, *The History of the Rise, Increase, and Progress of the Christian people called Quakers* (London: J. Sowle, 1722), 257-258. Ayrıca diyalogu aktaran uzun bir alıntı için bk. Brailsford, *Quaker Women*, 128.

⁶⁶ Brailsford, *Quaker Women*, 127; Tieszen, *The Christian Encounter with Muhammad*, 115; Andrea, *Women and Islam in Early Modern English Literature*, 59.

Sultan'ın "her kelimesini anladığı ve Fisher'ın doğruyu söylediği" şeklinde cevap verdiği nakledilmiştir.⁶⁷

Görüşmenin ilginç anlarından biri Sultan Mehmed'in Mary Fisher'e Müslümanların peygamberi Hz. Muhammed hakkında ne düşündüğünü sorduğu kısımdır. Burada Fisher'ın genel tavrı olan heyecanlı bir aktivist gibi davranmadığı dikkat çeker. Diplomatik bir huzurda olduğunu bilerek oldukça dikkatli davranır, "Peygamberi bilmediğini, gerçek peygamber, Tanrı'nın oğlu, dünyanın nuru olan ve dünyaya gelen herkesi doğru yola ileten İsa Mesih'i bildiğini" söyler. Arkasından "Muhammed'in gerçek bir peygamber olup olmadığını, sözlerine, daha da önemlisi, söylediklerinin gerçekleşip gerçekleşmemesine göre (the words and prophecies he spoke) hükmedebileceklerini" ekler. Fisher Hıristiyanların anladığı anlamda peygamberî kehanetleri (biblical prophecies) kastederek eğer "Muhammed'in nakillerindeki kehanet mahiyetindeki sözleri gerçekleşirse onun Tanrı'nın gönderdiği doğru bir peygamber olduğuna hükmederiz, aksi takdirde onun gerçek bir peygamber olduğuna hükmedemeyiz" şeklinde izah etmiştir.⁶⁸

Bu açıklamada dikkat çeken önemli bir husus "Mary Fisher'ın Hz. Muhammed'i bilmediğini" ifade etmesidir. Sultan ve Fisher arasındaki görüşmeyi konu edinen araştırmalarda Fisher'ın "gerçekten Muhammed'le ilgili hiçbir bilgisinin olmamasının ihtimali" değerlendirilmiştir. Tieszen de araştırmasında bu soruya cevap aramış, kanaatini ise oldukça temkinli bir perspektifle izah etmiştir. Tieszen'e göre Fisher gerçekten İslam Peygamberi'ni daha önce hiç duymamış olması mümkündür. Fakat bizim görüşümüz bu ihtimalin oldukça zayıf olduğu ve Fisher'ın tedbir amaçlı diplomatik teamüle göre hareket ettiği yönündedir. Tieszen ise "Kuveykırların otorite karşındaki sarsılmaz cüretkâr tavrı göz önünde alındığında bu tür diplomatik nezakete dayalı kaçınma davranışının" ihtimal dışında olduğunu belirtir. Fisher'ın itidalli yaklaşımının ise Kuveykır perspektifini yansıttığı kanaatindedir. Buna göre ise Fisher, "Tanrı'nın Ruhunun herkese dökülebileceği" yönündeki Kuveykır öğretilerine göre Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddetmek yerine bir ihtimal olarak kabul etmiş olabilir. Tieszen ayrıca Kuveykır öğretisi çerçevesinde Fisher'ın Hz. Muhammed'i ve peygamberliğini hiç duymamış olsa bile bunun onun için birinci derece önemli olmadığı, aksine bir peygamber olarak Muhammed'in sözlerine ve fiillerine yönelik bir söylem geliştirdiğine dikkat çeker. Tieszen, Fisher'ın bu söylemini "Kuveykır standartlarına göre peygamberlik testine tabi tutmak" olarak yorumlamaktadır.⁶⁹

Tieszen'in izahları muhtemel olabilir de biz Fisher'ın Hz. Peygamber'den hiçbir surette haberdar olmasını ihtimal dışı görmeyi daha makul bir seçenek olduğunu kabul ediyoruz. Zira, Mary Fisher'ın Kuveykır olduğu ilk dönemden itibaren risale tarzında kitapçıklar yazdığı, diğer Kuveykırlar, özellikle de kadın üyeler arasında risale yazma ve yayınlama pratiklerinin yaygın olduğu, üyelerin yayınlanan bu risaleleri yakından takip ettikleri bilinmektedir.⁷⁰ Hatta öyle ki bu yayınlardan biri Mary Fisher ve diğer meşhur Kuveykırların ortak yazar olduğu *False Prophets and False Teachers Described* (Sahte Peygamber ve Sahte Muallimler Tanımlandı) başlıklı risaledir.⁷¹ Sultan'la olan diyalogunda da görülebileceği gibi Fisher peygamberlik ve kriterlerine dair Hıristiyan perspektifinden de olsa bir bilgi birikimine sahiptir. Yine sahip

⁶⁷ Brailsford, *Quaker Women*, 128; Tieszen, *The Christian Encounter with Muhammad*, 115; Andrea, *Women and Islam in Early Modern English Literature*, 59.

⁶⁸ Brailsford, *Quaker Women*, 128; Tieszen, *The Christian Encounter with Muhammad*, 116; Andrea, *Women and Islam in Early Modern English Literature*, 60; Meggitt, *Early Quakers and Islam*, 60-61.

⁶⁹ Tieszen, *The Christian Encounter with Muhammad*, 116-117.

⁷⁰ Kate Peters, *Print Culture and the Early Quakers* (Cambridge University Press, 2005), 91-150.

⁷¹ Thomas Aldam vd., *False Prophets and False Teachers Described* (London: y.y. 1652).

peygamberin özelliklerine dair kaleme alınan bir risale Fisher’la birlikte İstanbul’a seyahat eden John Perrot isimli bir Kuveykır’a aittir. Perrot’un *A Visitation of love and a gentle greeting of the Turk* başlıklı risalesinin temel amacı Kuveykırlara peygamberlik ile ilgili temel bilgiyi sağlamaktır.⁷² Risalenin içeriğinde ilginç olan husus ise Hıristiyan gelenekte yaygın olarak Hz. İsa’nın hayatındaki *kerigmatik* olayların kitâbî delilleri olarak kullanılan Kitâb-ı Mukaddes’in şahitmetinleri (*biblical testimonies*) olarak isimlendirilen pasajların en bilineni “Size aranızdan bir peygamber çıkaracağım” (Tesniye 18:18) ve diğer meşhur pasajların kullanılmış olmasıdır. Kitâbî delilleriyle birlikte peygamberlik tartışmasının Kuveykırlar arasında mühim bir konu olarak derinlemesine ele alındığı ve Kuveykırların doğru yönlendirilmesi için kılavuz niteliğindeki bu risalelerin yayınlandığı bilinmektedir. Buradan hareketle, Kuveykırların özellikle Müslümanlara yönelik tebliğ faaliyetlerine olan yoğun ilgi ve çabaları ve Fox’un yazıları da dahil olmak üzere kurucu üyelerin risalelerinde Hz. Muhammed’le ilgili açık ifadelerin yer aldığını düşündüğümüzde Tiezsen’in öne sürdüğü gibi, Fisher’ın Hz. Muhammed’i hiç duymamış olma ihtimalinin oldukça düşük olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca, Tolan’ın da ifade ettiği gibi “17. yüzyıl İngilteresi ve Avrupa’da Hz. Muhammed ve Kur’an’la ilgili ateşli tartışmaların olduğu, Anglikan Kilisesi, Protestanlar ve diğer mezhepler arasındaki iç mücadelede İslam Peygamberi’ne yönelik tasavvurun birbirlerini reddetmede olumlu veya olumsuz bir örnek olarak” kullanıldığı da göz önüne alındığında Fisher’ın aktif misyonerlik görevi yaparken Hz. Muhammed’le ilgili temel düzeyde bir malumatının olmadığı fikri pek mümkün gözükmemektedir.⁷³ Fisher’ın Sultan Mehmed’e verdiği cevapta mutad olan keskin tavrına aykırı olarak Hz. Muhammed’i doğrudan reddetmemesinin -hatta bunu sonra diğer Kuveykırlara eksiksiz şekilde aktarır- ve bu yaklaşımda bir sakınca görmemesinin sebebinin ise bizzat Kuveykır inancı olduğunu söyleyebiliriz. Sultan’ın karşısında onun iman ettiği peygamberi doğrudan inkâr ederek olumsuz bir ortama sebebiyet vermek yerine temel Kuveykır inancına uygun olarak diğer tüm insanlara olduğu gibi Tanrı’nın Ruhü’nün ve ışığının Hz. Muhammed’e de ulaşmış olabileceği ihtimalini düşünmüş ve tebliğ görevini başarıyla tamamlamayı öncelmiş olduğu söylenebilir.

Nitekim, Mary Fisher Londra’ya dönüşünden sonra Sultan’a yapmış olduğu tebliğ faaliyetini anlatmak için dostlarına yazdığı bir mektupta “Sultan’ın kendisine karşı âlicenap davrandığını ve itiraz etmeksizin sözlerini dinlediğini, Türklerin diğer milletlere kıyasla hakikati bulmaya daha yakın olduklarını” belirtmiştir. Fisher’ın bu ifadelerinden tamamlamış olduğu misyonerlik görevinin “başarisından” memnun olduğu anlaşılmaktadır. Fisher bu tecrübesiyle “Türlere karşı içinde bir sevgi ve umut oluştuğunu onların içindeki ‘ilahi kraliyet özünün’ (royall seed) Tanrı tarafından canlandırılmaya çok yakın olduğunu” söyleyerek tebliğ görevine ayrı bir anlam yüklediğini de belirtmiştir.⁷⁴

Brailsford, Fisher ve Sultan IV. Mehmed arasındaki bu karşılaşmayı “sadece Fisher’ı mutlu eden” ve somut bir neticesi olmayan bir görev olarak eleştirmiş olmakla birlikte “bu görevin Mary’e onur ve ün sağladığını, İngiltere’de ve Kuveykırlar arasında ‘Büyük Türk’le’ konuşan” kadın olarak bilinmeye devam ettiğini belirtmiştir.⁷⁵ Sonraki dönemlerde de Fisher-Sultan görüşmesi Kuveykırlar arasında sembolik önemini korumuştur. Boston’da ve Amerika’daki Kuveykırlar iyi ihtimalle hapis, kötü ihtimalle idamla cezalandırılırken kendilerine yapılan baskıya karşı

⁷² John Perrot, *A Visitation of Love and a Gentle Greeting of the Turk* (London: y.y. 1660).

⁷³ Tolan, *Faces of Muhammad*, 135.

⁷⁴ Brailsford, *Quaker Women*, 130. “Royall seed” ifadesinin o dönemde Kuveykırlar için kullanımına dair bk. Brown, “The Radical Travels of Mary Fisher”, 54n45.

⁷⁵ Brailsford, *Quaker Women*, 131-132.

“Kuveykır bir kadının bir Türk sultan tarafından hoşgörüle kabul edilmiş ve dinlenilmiş olmasını” bir kontrast olarak ve sert dinî politikaları eleştirmek için kullanmışlardır.⁷⁶ Modern literatürde ise Sultan ve Fisher arasındaki bu diyalog Kuveykırların diğer Hıristiyan grupların İslam’a ve Peygamberine yaklaşımlarından gözle görülür bir şekilde daha olumlu olarak yorumlanmıştır.⁷⁷ “Olumluluğun” mahiyeti misyonerlik bağlamında tekrar değerlendirildiğinde oldukça “pasif bir olumlama” olduğunu söylemek gerekir.

Sonuç

Osmanlının askerî gücünün bir tehlike ve tehdit olarak yoğun bir şekilde hissedildiği ve “Türk” gibi şemsiye bir kavram üzerinden Müslümanlarla ilgili oldukça olumsuz bir imajın yansıtıldığı bir dönemde Kuveykırların İslam’a yaklaşımının Batıdaki mevcut İslam algısından daha olumlu olduğunu söylemek mümkündür. Kuveykırların İslam’a ve Müslümanlara karşı ılımlı tavırlarının arkasındaki temel sebep ortaya çıktıkları yer olan Avrupa ve göç ettikleri Amerika topraklarında yoğun bir baskıya ve infaza maruz kalmalarıyla ilişkilendirilebilir. Diğer bir ifadeyle kendi toprakları dışında daha ılımlı bir muameleyle karşılaşacakları ve iletişim kapısının açık kalacağı bir muhatap kitlesi arama çabası olarak yorumlamak da mümkün gözükmemektedir. Hıristiyan dünyası o dönemde Müslüman dünyayla neredeyse hiçbir ortak nokta göremezken Kuveykırların ılımlı yaklaşımlarının arkasında dine dogmatik yaklaşımlarının olmaması da ilave bir faktör olarak işaret edilmesi gerekir.

17. yüzyılda Püritenler ve Anglikanlar gibi Hıristiyan gruplarıyla Müslümanlar arasında doğrudan bir irtibat ve karşılaşma olmamasına karşın, Kuveykırlar Müslümanlara dair birinci elden bilgi elde etmişlerdir. Bu tecrübenin, Kuveykırların tasavvurundaki ılımlı İslam algısını şekillenmesinde mühim bir rolü olduğunu belirtmek gerekir. Zira aktif bir Müslüman-Hıristiyan etkileşiminin olmaması oldukça pejoratif bir Müslüman algısının, tabiri caizse bir yankı ortamında değişime imkân bulmaksızın dolaşımında olması demektir. Fakat Kuveykırlar ortaya çıkışlarından kısa bir süre sonra Müslüman topraklarına misyonerlik seyahatleri gerçekleştirmişlerdir. Müslümanlarla yaptıkları birebir görüşmeler ve bireysel olumlu tecrübeler vesilesiyle Kuveykırların İslam ve Müslümanlara dair anlatıları bu dönemde diğer olumsuz rivayetlerden oldukça farklılaşmıştır. Fakat 18. yüzyıla gelindiğinde Kuveykırların deniz aşırı seyahatleri ve misyonerliğe yönelik faaliyetlerinde bir gerileme göze çarpmaktadır. Levant ve Orta Doğu bölgesi yerine yenedünya olan özellikle Amerika kıtasında New England’ta faaliyetlerini yoğunlaştırmışlardır. 19. yüzyıla beraber diğer Protestan gruplarda olduğu gibi Müslüman ülkelere yönelik misyonerlik faaliyetlerinin tekrar gündeme geldiğini söyleyebiliriz.

Çalışmamızda Müslümanlarla etkileşimlerini gerek bireysel tecrübeleri gerekse yazıları üzerinden ele aldığımız Kuveykırların öncü isimlerinden George Fox ve Mary Fisher’ın yaklaşımlarına bakıldığında bilinen menfi Hıristiyan söylemine kıyasla müspet bir tutumun olduğu görülmekle birlikte bazı modern çalışmalarda ifade edildiği gibi bu olumlu yaklaşımın Kuveykırların Müslümanlarla aralarındaki teolojik farklılıkları tamamen ortadan kaldıracak şekilde “kültürel ötekiliği kabul eden” ve “uzlaştırmacı” perspektife sahip olduklarına yorumlanması gerçekçi gözükmemektedir. Fox ve Fisher’ın sözlerinde ve tutumlarında gördüğümüz ılımlı tavır çoğunlukla Kuveykır öğretilerine uygun olarak muhatapla iletişimi sürdürmeyi ve tebliği tamamlamayı sağlayacak stratejik yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada ele alınan isimlerin Kuveykırların ilk döneminde yaşadıkları düşünüldüğünde,

⁷⁶ George Bishop, *New England Judged by the Spirit of the Lord* (London: A. Sowle, 1703), 99-101.

⁷⁷ Brown, “The Radical Travels of Mary Fisher”, 52-55; Andrea, *Women and Islam in Early Modern English Literature*, 61.

mezhebin dinî ötekiye olan tutumunun ve söyleminin değişime uğramış olacağı gözden kaçırılmamalıdır. İlk zamandan modern döneme kadar olan sürede Kuveykırların İslam algısının nasıl değiştiğini, bu algının geçen sürede Batıdaki İslam düşüncesini ne şekilde etkilemiş olabileceği araştırılmayı bekleyen sorulardır. Kuveykırlar gerek İngiltere’de gerekse Amerika’da Earlham College ve George Fox Üniversitesi gibi kendi enstitü ve üniversitelerini kurmuşlardır. İslam’la olan etkileşimleri akademik çalışmalar üzerinden de etkisini göstermeye devam etmiştir. Örneğin, Birmingham Üniversitesi’nde Kuveykır araştırmaları için tahsis edilen bir bölüm çalışmalarına devam etmektedir. Bununla bağlantılı olarak Kuveykır inancına bağlı olan araştırmacıların hem İslam algısına hem de Müslüman-Kuveykır etkileşimine olan katkıları müstakil araştırmaya değer konular olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Aldam, Thomas-Fisher, Mary. *False Prophets and False Teachers Described*. London: y.y., 1652.
- Allen, Richard C.-Rosemary Moore (ed.). *The Quakers, 1656-1723: The Evolution of an Alternative Community*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.
- Barclay, Robert. *An Apology for the True Christian Divinity: Being an Explanation and Vindication of the Principles and Doctrines of the Quakers. Written in Latin and English*. ed. John Baskerville. Birmingham: John Baskerville, 1765.
- Bernadette, Andrea-Attar, Samar. *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*. Lanham MD: Lexington Books, 2007.
- Bishop, George. *New England Judged by the Spirit of the Lord*. London: A. Sowle, 1703.
- Brailsford, Mabel Richmond. *Quaker Women, 1650-1690*. London: Duckworth & Co., 1915.
- Braithwaite, William C. *The Beginnings of Quakerism*. London: Macmillan and Co., 1912.
- Brown, Sylvia. "The Radical Travels of Mary Fisher: Walking and Writing in The Universal Light". *Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe*. ed. Sylvia Brown. 39-64. Leiden: Brill, 2007.
- Carroll, Kenneth L. "Quaker Captives in Morocco, 1685-1701". *The Journal of the Friends Historical Society* 55/3-4 (1985), 67-79.
- Carroll, Kenneth L. "Quaker Slaves in Algiers, 1679-1688". *The Journal of the Friends Historical Society* 54/7 (1982), 301-312.
- Fox, George. *An Answer to the Speech or Decalration [Sic] of The Great Turk, Sultan Mahomet which He Sent to Leopold Emperor of Germany. And is a Defence of the True Christian Religion Against the Said Turks Antichristian Speech. And a Testimony for the Lord Jesus Christ. This was Written, by George Fox, Five Years since, Being 1683. And is It Now a True Propheisie, and Fulfilled on the Great Turk Sultan Mahomet who was Removed and Put Out of His High Throne the Year 1687*. London: A. Sowle, 1688.
- Fox, George. *Selections from The Epistles of George Fox*. ed. Samuel Tuke. London: Richard Barrett Printer, 1848.
- Fox, George. *The Journal of George Fox I-II*. ed. John L. Nikalls. London: Friends Library Publishing, 1975.
- Fox, George. *The Works of George Fox*. Philadelphia: Marcus T.C. Gould, 1831.
- Fox, George. *The Hypocrites Fast and Feast not God's Holyday. Hat-Honour to Men Man's Institution, not God's*. London: y.y., 1677.
- Fox, George. *The Journal of George Fox*. ed. Norman Penney. 2 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Gwyn, Douglas. "Seventeenth-Century Context and Quaker Beginnings". *Early Quakers and Their Theological Thought 1647-1723*. ed. Stephen W. Angell-Pink Dandelion. 13-31. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Juterczenka, Sünne. "Charting the 'Progress of Truth': Quaker Missions and the Topography of Dissent in Seventeenth and Eighteenth-Century Europe". *British Protestant Missions and the Conversion of Europe, 1600-1900*. ed. Simone Maghenzani-Stefano Villani. 129-153. London: Routledge, 2021.
- MacLean, Gerald-Matar, Nabil. *Britain and the Islamic World, 1558-1713*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Matar, Nabil I. *Islam in Britain, 1558-1685*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Matar, Nabil I. "Some Notes on George Fox and Islam". *The Journal of Friends Historical Society* 55/8 (1989), 271-276.
- Matar, Nabil (ed.). *Henry Stubbe and the Beginnings of Islam: The Originall & Progress of Mahometanism*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2013.
- Meggitt, Justin J. "A Turke Turn'd Quaker: Conversion from Islam to Radical Dissent in Early Modern England". *The Seventeenth Century* 34/3 (2019), 353-380.
- Meggitt, Justin J. *Early Quakers and Islam: Slavery, Apocalyptic and Christian-Muslim Encounters in the Seventeenth Century*. Uppsala: Swedish Science Press, 2013.
- Moore, Rosemary. "Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings". *The Oxford Handbook of Quaker Studies*. ed. Stephen W. Angell-Ben Pink Dandelion. 13-28. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Moore, Rosemary. *The Light in Their Consciences: Early Quakers in Britain, 1646–1666*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2020.
- Onay, Elif. *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Kuveykırlar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Öztürk, Melek. *Kuveykırlar (Ortaya Çıkışı ve Prensipleri)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Perrot, John. *A Visitation of Love and a Gentle Greeting of the Turk*. London: Thomas Simmons, 1660.
- Peters, Kate. *Print Culture and the Early Quakers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Ross, Alexander. *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabique into French; by the Sieur Du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the King of France, at Alexandria*. çev. André Du Ryer. London: y.y. 1649.
- Sewel, William. *The History of the Rise, Increase, and Progress of the Christian People Called Quakers*. London: London: Bloomsbury Publishing, 2022.
- Tieszen, Charles. *The Christian Encounter with Muhammad: How Theologians Have Interpreted the Prophet*. London: Bloomsbury Publishing, 2022.
- Tolan, John. *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Vlasblom, David. "Islam in Early Modern Quaker Experience and Writing". *Quaker History* 100/1 (2011), 1-21.
- Yumul, Arus. "Osmanlıda İlk Protestan Misyonerler: Quakerlar". *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 1-24.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Kütüb-i Tis'a ve İlk Üç Asır Eserleri Bağlamında Abdallarla İlgili Rivâyetlerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri

The Value of Narrations About Abdals in the Context of al-Kutub al-Tis'a and the Works of the First Three Centuries in Terms of Hadith Methodology

Musa ERKAYA

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Hadis

Selcuk University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Hadith
Konya, Turkey

musa.erkaya@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3961-2659>

Aktoro İmaralı UULU

Doktor Adayı | Ph.D. Cand.

Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana
Bilim Dalı, Hadis

Selcuk University, Institute of Social Sciences, Department of Basic
Islamic Sciences, Hadith
Konya, Turkey

atysh00@mail.com.tr

<https://orcid.org/0009-0004-6212-959>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 28.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Erkaya, Musa-Uulu, Aktoro İmaralı. "Kütüb-i Tis'a ve İlk Üç Asır Eserleri Bağlamında Abdallarla İlgili Rivâyetlerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 432-474. <https://doi.org/10.14395/hid.1437977>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı

Veri Toplanması

Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama

Makalenin Yazımı

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:

Conceptualization

Data Curation

Investigation-Analysis-Validation

Writing

Writing - Review & Editing

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

The Value of Narrations About Abdals in the Context of al-Kutub al-Tis'a and the Works of the First Three Centuries in Terms of Hadith Methodology

Abstract

Abdals are the most common group among the rijal al-ghayb and the most narrations about them. The concept of rijal al-ghayb, which is defined as secret and obvious group of guardians who have power in the world, was first used by one of the mystics of the IV/X century, Mohamed b. Ali al-Qattânî (d. 322/934). According to this understanding, Allah has appointed some of his beloved servants to protect the spiritual order in the world, to provide goodness and to eliminate evil, as he ordained that some people take on various duties to ensure the bodily order of the world. They are familiar with the truths and secrets that are not easily recognized by everyone and are hidden. These distinguished people, among whom there is an order and hierarchy, are composed of Qutub, Imaman, Awtad, Nuqaba, Nujaba, Afrad and Abdal. Abdals are the group with the most information in this hierarchy. Almost all the narrations that provide information about rijal al-ghayb are narrations that describe the numbers, places, morals, and qualities of the abdals. Therefore, the narrations about abdals constitute an important source about rijal. None of these narrations, most of which are reported as marfû' and some as mawkûf, are included in reliable hadith books other than Ahmad b. Hanbal's Musnad. Considering that the hadith sources are divided into four layers in terms of reliability, the works containing the narrations about the abdals are only in the third and fourth layers. For this reason, most of the narrations in question were rejected by scholars such as Ibn al-Jawzi, Ibn al-Salah, Ibn Taymiyyah, Dhahabi, Ibn Hajar, and Sakhawi, after being subject to proof or text criticism. On the other hand, it should be stated that beliefs about the nature, names, numbers, and powers of this group have brought about some debates that continue to today. In the Turkish literature, there are two articles in which the definition of rijal al-ghayb, the concept of rijal al-ghayb and some narrations on the subject are discussed in general. However, there is no study that specifically addresses the narrations about abdals in terms of hadith technique.

In this study, it is aimed to determine whether the narrations on the subject are included in al-Kutub al-Tis'a and the sources compiled and classified in the first three centuries of the Hijri calendar and to reveal their value in terms of hadith methodology.

For this reason, first, the narrations about the abdals were compiled. The narrations identified are divided into three groups in terms of the meaning they express. Later, these narrations were subjected to promissory note criticism. In this context, it has been determined whether each of the narrators in the attribution is competent and reliable in terms of hadith narration and their short biographies from the books of rijal, tabaqat and jarh-ta'dil. This process is valid for all three groups. Subsequently, the authenticity of the relevant narrations was discussed based on the evaluations made by critics and hadith scholars.

Text criticism has also been put forward within the framework of the evaluations of the expert scholar critics about the text.

The narrations we have discussed in three groups have seven different versions. Two of them are in Ahmad b. Hanbal's Musnad, and five of them are in various works written in the first three centuries of the hijra. The four narrations in the first group are valid in that they are the words of Ali b. Abi Talib, and they are munqati' because the narrator 'Abdullâh b. Safwan had not heard a hadith from Ali b. Abi Talib. The marfu' narration in the second group is also munqati' because the narrator Shurayh b. Ubayd had not heard a hadith from Ali b. Abi Talib.

Both narrations in the third group are weak because Abdulwahid b. Qays and Hasan b. Zakwan are described as weak by the majority of jarh and ta'dil scholars.

Scholars such as Ibn al-Jawzi (d. 597/1201), Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) and Ibn al-Salah (d. 643/1245) are of the opinion that these narrations, which is weak because its isnad is munqati', is fabricated in terms of text.

Keywords: Hadith, Rijal al-Ghayb, Abdal, Damascus, Fabricated Hadith.

Kütüb-i Tis'a ve İlk Üç Asır Eserleri Bağlamında Abdallarla İlgili Rivâyetlerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri

Öz

Abdallar, ricâlül'-gayb içerisinde en yaygın ve haklarında en fazla rivayet bulunan gruptur. Alemde tasarruf sahibi gizli ve âşikâr velîler topluluğu olarak tanımlanan ricâlül'-gayb kavramını ilk defa 4/10. asır mutasavvıflarından Muhammed b. Ali el-Kettânî (ö. 322/934) kullanmıştır. Bu anlayışa göre Allah, dünyanın cismanî düzenini sağlamaları için bazı insanların çeşitli görevler üstlenmesini takdir ettiği gibi âlemdeki mânevî ve ruhanî düzenin korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesinde sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Onlar herkes tarafından kolayca tanınmayıp gizli olan hakikatlere ve sırlara vâkıftırlar. Aralarında bir düzen ve hiyerarşinin bulunduğu bu seçkin kişiler kutub, imâmân, evtâd, nükabâ, nücebâ, efrâd ve abdal'dan oluşmaktadır. Bu hiyerarşi içinde hakkında en çok bilgi bulunan grup ise abdallardır. Ricâlül'-gayb hakkında bilgi veren rivayetlerin

neredeyse tümü abdalların sayıları, mekânları ahlâk ve vasıflarını anlatan rivayetlerdir. Dolayısıyla abdallar hakkındaki rivayetler ricâl konusunda da önemli bir kaynak teşkil eder. Çoğu merfû', bazıları da mevkûf olarak nakledilen bu rivayetlerin hiç biri Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i dışında güvenilir hadis kitaplarında yer almamaktadır. Hadis kaynaklarının güvenilirlik bakımından dört tabakaya ayrıldığı dikkate alındığında, abdallarla ilgili söz konusu rivayetlerin yer aldığı eserler ancak üçüncü ve dördüncü tabakada yer almaktadır. Bu sebeple söz konusu rivayetlerin büyük bir kısmı İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer (ö. 852/1449), Sehâvî (ö. 902/1497) gibi bilginler tarafından sened veya metin tenkidine tâbi tutularak reddedilmiştir. Öte yandan bu grubun mahiyeti, adları, sayıları ve yetkileri hakkındaki inanışların da günümüze dek süregelen birtakım tartışmaları beraberinde getirdiği ifade edilmelidir. Türkçe literatürde ricâlül'-gaybın tanımı, ricâlül'-gayb telakkisi ve konuyla ilgili bazı rivayetlerin genel olarak ele alındığı iki makale mevcuttur. Ancak spesifik olarak abdallarla ilgili rivayetleri hadis tekniği bakımından ele alan bir çalışma mevcut değildir.

Bu çalışmada konuyla ilgili rivayetlerin Kütüb-i tis'a'da ve hicri ilk üç asırda telif ve tasnif edilen kaynaklarda yer alıp almadıklarının tespiti ve bunların hadis metodolojisi açısından değerinin ortaya konulması hedeflenmektedir.

Bu sebeple öncelikle abdallarla ilgili rivayetlerin tahriri yapılmıştır. Tespit edilen rivayetler, ifade ettiği mana bakımından üç gruba ayrılmıştır. Daha sonra bu rivayetler senet tenkidine tabi tutulmuştur. Bu bağlamda isnatta yer alan her bir ravinin ricâl, tabakât ve cerh-ta'dil kitaplarından kısa biyografileri ve hadis rivayeti bakımından ehil ve güvenilir olup olmadıklarının tespiti yapılmıştır. Bu işlem üç grup için de söz konusudur. Akabinde münekkî ve muhaddislerin yaptığı değerlendirmelerden yola çıkarak ilgili rivayetlerin sıhhati konu edilmiştir.

Metin tenkidi de yine münekkî ve muhaddislerin metne dair değerlendirmeleri çerçevesinde ortaya konmuştur.

Üç grupta ele aldığımız rivayetlerin yedi farklı tarihi vardır. Bunlardan iki tanesi Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, beş tanesi de hicri ilk üç asırda yazılmış çeşitli eserlerde yer almaktadır. Birinci grupta yer alan dört rivayet, 'Ali b. Ebî Tâlib'in sözü olması bakımından mevkûf, ravi 'Abdullâh b. Safvân'ın 'Ali b. Ebî Tâlib'ten hadis işitmemiş olması sebebiyle de munkatî'dir. İkinci grupta yer alan merfû' rivayet, ravi Şüreyh b. 'Ubeyd'in, 'Ali b. Ebî Tâlib'ten hadis işitmemiş olması sebebiyle de munkatî'dir.

Üçüncü grupta yer alan her iki rivayet de senetlerindeki Abdülvâhid b. Kays ve Hasan b. Zekvân'ın cerh ve ta'dil âlimlerinin ekserisi tarafından zayıf olarak nitelendirilmesi sebebiyle zayıf'tır.

İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbnü's-Salâh gibi âlimler isnadının munkatî oluşu sebebiyle zayıf olan bu rivayetlerin metin bakımından uydurma olduğu kanaatindedirler.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ricâlül'-gayb, Abdal, Şam, Mevzû Hadis.

Giriş

Ricâlül'-gayb¹ lügatte, bilinmeyen ve görülmeyen kişiler anlamına gelmektedir. Tasavvufi istılahta ise insanlar arasında gizli olan velilere, sâlih cinlere, bilgi ve rızıklarını şehâdet âleminden değil, gayb âleminden elde eden bir grup veliler topluluğuna denilir.² Bir başka deyişle ricâlül'-gayb'ın mümin cinler de dâhil olmak üzere dindar olanları anlatmak için kullanıldığı belirtilmektedir.

Ricâlül'-gayb hiyerarşisi içinde hakkında en çok bilgi bulunan grup ise abdallardır. Yani ricâlül'-gayb hakkında bilgi veren rivayetlerin neredeyse tümü abdalların sayıları, mekânları ahlâk ve vasıflarını anlatan rivayetlerdir. Dolayısıyla abdallar hakkındaki rivayetler diğer ricâl konusunda da önemli bir kaynak teşkil eder. Önemli bir kısmı merfû', bazıları da mevkûf olarak nakledilen bu rivayetlerin hiç biri Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i dışında güvenilir hadis kitaplarında yer almamaktadır. Diğer rivayetlerin yer aldığı eserler ise güvenilirlik bakımından başlıca dört tabakaya ayrılan kaynakların ancak üçüncü ve dördüncü tabakalarında gösterilebilmiştir. Bu sebeple söz konusu rivayetlerin büyük bir kısmı veya tamamı İbnü'l-Cevzî, İbnü's-Salâh, İbn

¹ Sözlükte "erkek; mert ve yiğit" anlamlarındaki recül kelimesinin çoğulu ricâl ile gayb kelimelerinden oluşan ricâlül'-gayb tabiri Farsçada merdân-ı gayb, merdân-ı Hudâ; Türkçe'de gayb erenleri, üçler, yediler, kırklar şeklinde ifade edilir. Ricâlül'-gayba Arapçada mestürün, mektûmün ve ahfiyâ (örtülü, gizli ve saklı olanlar) gibi isimler de verilir. Ricâlullah kavramı ricâlül'-gayb'dan daha geniş kapsamlı olmakla birlikte ricâlül'-gayb yerine de kullanılmaktadır; bk. Süleyman Uludağ, "Ricâlül'-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/82.

² Muhyiddîn Muhammed b. 'Ali b. Muhammed 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: el-Mektebetül-'Arabiyye, 1994), 11.

Teymiyye, Zehebî, İbn Hacer, Sehâvî gibi bilginler tarafından sened veya metin tenkidine tâbi tutularak reddedilmiştir. Öte yandan bu grubun mahiyeti, adları, sayıları ve yetkileri hakkındaki inanışlar da günümüze dek süregelen tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların mihverinde yer alan rivayetlerden birkaçı şöyledir:

Şamlılara sövmeyin, çünkü orada abdallar vardır.

Abdallar Şam'da bulunurlar ve kırk kişidirler. Onlardan birisi vefat ederse Allah onun yerine bir başkasını getirir. Onlar sebebiyle yağmura kavuşulur ve düşmana karşı yardım gelir. Şam ehlinde azap onlar sebebiyle kaldırılır.

Bu ümmet içerisinde abdallar Hz. İbrahim'in yolu ve hali üzere yaşayan otuz kişidir. Onlardan biri vefat ettiği zaman Allah Teâlâ onun yerine başka birini getirir.

Ümmetimde abdallar otuz tanedir. Yeryüzü onlar sebebiyle ayaktadır, onlar sebebiyle yağmura mazharsınız, onlar sebebiyle yardıma mazharsınız.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi abdallarla ilgili rivayetler ağırlıklı olarak tasavvuf kitaplarında ve güvenilirlik bakımından üçüncü ve dördüncü derece kaynaklarda yer almaktadırlar. Bu çalışmayla hedefimiz, konuyla ilgili rivayetlerin *Kütüb-i tis'a*'da ve hicrî ilk üç asırda telif ve tasnif edilen kaynaklarda yer alıp almadıklarının tespitini yapmak ve tespit ettiğimiz rivayetlerin hadis metodolojisi açısından değerini ortaya koymaktır. Türkçe literatürde ricâlü'l-gaybın tanımı, ricâlü'l-gayb telakkisi ve konuyla ilgili bazı rivayetlerin genel olarak ele alındığı iki makale mevcuttur.³ Bunlardan Yıldırım'ın makalesi adından da anlaşılacağı üzere, öncelikle tasavvufta ricâlü'l-gayb anlayışı üzerine bina edilmiş, yanı sıra da ricâlü'l-gayb ile ilgili tespit edilebilen bütün rivayetler zikredilmiş ve bu rivayetler hakkında alimlerin yaptıkları değerlendirmelerden yola çıkılarak kısa yorumlar/eleştiriler yapılmıştır. Selvi'nin makalesi ise daha çok tasavvufi yönden konuyu ele almış ve rivayetlerle ilgili neredeyse hiçbir eleştirel yorum getirmemiştir. Dolayısıyla bizim tespitimize göre spesifik olarak abdallarla ilgili rivayetleri hadis tekniği bakımından ele alan bir çalışma mevcut değildir. Elinizdeki çalışmanın konuyla ilgili literatüre katkı sunması hedeflenmektedir.

1. Ricâlü'l-gayb'ın Ortaya Çıkışı, Hiyerarşik Yapısı ve Sayıları

Ricâlü'l-gayb telakkisinin h. 3. yüzyılda ortaya çıktığı söylenmiştir.⁴ Bunu İran ve eski Hristiyan anlayışına bağlayanlar da olmuştur.⁵ Mutasavvıflara göre ise ilk defa Hakîm et-Tirmizî (ö. 285/898) *Hatmü'l-Evliyâ*'sında velilerin tabaka, sayı ve mekânlarına genişçe yer vermiş ve onları gruplara ayırmıştır.⁶ Böylelikle daha önceki dönemlerde mevcut olan ricâlü'l-gaybın sayısı ile ilgili hadisleri de yorumlayan Hakîm et-Tirmizî bu kavrama yeni bir anlam yüklemiştir. Bu

³ Bu çalışmalar şunlardır: Ahmet Yıldırım, "Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997). Yıldırım, bu makaleyi, adlı kitabının ricâlü'l-gaybı ele aldığı bölümünden hareketle kaleme almıştır; bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2009), 162-188. Dilaver Selvi, "Süfîlerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler", *Tasavvuf: İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/32 (2013), 111-137. Burada Muhittin Uysal'ın *Tasavvuf Kültüründe Hadis-Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*-) adlı kitabında "Velâyet" başlığı altında özellikle tasavvuf kaynaklarında yer alan ricâlü'l-gayba dair bazı rivayetleri ele alarak değerlendirmelerde bulunduğu da ifade etmeliyiz; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis-Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*- (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 284-296.

⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 190.

⁵ Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 55.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Ali, b. Hasen Hakim Tirmizî, *Kitâbu Hatmü'l-Evliyâ*, ed. Osman İsmâil Yahya (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûliyye, 1965), 144-145.

kavramların ilk ve en yaygın olanı “abdâl”dir. Abdâl terimi ilk ortaya çıktığı sıralarda bu terim âbid ve zâhidlerle birlikte muhaddisler ve fakihler⁷ için de kullanılmıştır. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/885), abdâl telakkisinin sadece muhaddislere ait olduğunu söyler.⁸ İmam Buhârî (ö. 256/870) gibi büyük âlimlerin de abdâl kelimesini beğendikleri ve saygı duydukları kişiler için bir takdir ifadesi olarak kullandıkları rivayet edilir.⁹ Mutasavvıflar da kâmil ve ârif olan kimseler için “abdâl” ifadesini kullanmışlardır.¹⁰ Bu anlayış daha sonraki yüzyıllarda tasavvufun kesin bir nazariyesi haline gelmiştir.¹¹ Ricâlü'l-gayb telakkisinin ilk defa Muhammed b. Ali el-Kettânî'de geçtiği ifade edilmektedir.¹² Bu anlayış, İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240) ile yeni bir anlam kazanıp daha geniş bir çerçevede işlenmiştir. İbnü'l-'Arabî bu konuyu ele alırken genellikle Hakîm et-Tirmizî'den etkilenmiştir. Hatîb el-Bağdadî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde Kettânî'ye atfedilen konuyla ilgili bir rivayette, ricâlü'l-gayb silsilesinde yer alan bazı zümrelerin adları, sayıları ve aynı zamanda nerelerde buldukları hakkında bilgi verilmektedir.¹³ Kettânî'den sonra Hücvîrî (ö. 470/1077) *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserinde konuya daha geniş bir şekilde değinerek ricâlü'l-gayb'ın hiç kimsenin tanımadığı, dört bin kişilik gizli bir veli topluluk olduğunu zikretmiştir.¹⁴

Ricâlü'l-gayb hakkında İslam'ın asıl kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te delil bulunmaması ise tartışmalara yol açmıştır. Bu konuda Kur'an'dan bir delil bulunmayışı ve rivayet edilen hadislerin sıhhat derecesinin tartışılır olması bu düşüncenin kaynağının Ehl-i Sünnet kaynakları dışında aranması sonucunu doğurmuştur. Ricâlü'l-gaybın ortaya çıkışını Ehl-i Sünnet dışındaki kaynaklarda arayanlar, bunu Şia'nın imâmet anlayışının tasavvufa yansımaları olarak yorumlamışlardır. İbn Teymiye, İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve çağdaş yazarlardan Ahmed Emin (ö. 1954) de bu görüşü savunmuştur. Ricâlü'l-gayb'ın içine aldığı gavs, kutub, evtâd ve abdâl terimlerini geniş bir çapta inceleyip değerlendiren İbn Teymiye, bunu Kitap, Sünnet ve icmaa aykırı olarak yorumlayarak, bu telakkilerin daha çok İsmâiliyye ve Nusayriyye gibi aşırı Şii fırkaların ve Hristiyanların inanış biçimlerine benzetirken,¹⁵ İbn Haldûn, ricâlü'l-gayb anlayışının İsmâiliyye gibi aşırı Şiîlerin etkisiyle ilk defa Irak sûfîlerinde ortaya çıktığını, sûfî fırkaların, imama karşılık kutbu, nûkabâya karşılık abdâlî benimsemek suretiyle Şia mezhebini taklit ettiklerini belirtir.¹⁶ Ahmed Emin (ö.1954) de, ricâlü'l-gayb inancının, beklenen mehdi düşüncesinin

⁷ İbn Hacer Heytemî, *el-Fetâvel-hadîsiyye*'sinde ricâlü'l-gayb başlığı altında, İmam Şâfi'î'nin evtâddan olduğunu, hatta ölmeden önce kutub makamına yükseldiğini, bu konu hakkında İmam Nevevî'nin de nakillerde bulunduğunu zikretmektedir; bk. İbn Hacer Heytemî Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Sa'dî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2004), 595-597.

⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed 'Osman el-Huş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985), 29.

⁹ Ebü'l-Hasen Nürüddîn (Sa'düddîn) 'Ali b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dimaşkî İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-şeriatî'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî's-şeni'ati'l-mevdû'a*, thk. 'Abdülvehhâb 'Abdüllatif, 'Abdullâh Muhammed es-Siddîk (Beyrut-LübnaNo: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 307.

¹⁰ 'Abdülkerim b. Hevâzin b. 'Abdülmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Marûf Zerig-Mahmud b. eş-Şerîf (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993), 362.

¹¹ Fazlur Rahman, *İslam*, 171.

¹² Süleyman Uludağ, “Ricâlü'l-Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/82.

¹³ Ebü Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1931), 3/75-76.

¹⁴ Ebü'l-Hasen 'Ali b. 'Osman b. Ebî 'Ali el-Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2014), 329-330.

¹⁵ Ebü'l-'Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1416/1995), 11/237-243.

¹⁶ Ebü Zeyd Veliyyüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. 'Ali Abdülvehhâd Vâfi, ed. 'Abdüsselâm eş-Şeddâdî (Mağrib: Dâru'l-Beydâ, 2005), 59-60.

tasavvufa bir yansıması olduğu görüşündedir.¹⁷ Muasır bir çok müellif de Şiiilikteki imâmet anlayışının, tasavvufa ricâlû'l-gayb olarak yansıdığını savunmaktadır.¹⁸

Ricâlû'l-gayb kavramının ortaya çıkışı ve bu kavramlardan kastedilenlerin kimler olduğuyla ilgili olarak Batılı ve Müslüman bilginler arasında yaklaşım ve anlayış farkları vardır. "Birincilerin söz konusu kavramları antik dinî, felsefi ve mistik kültür çevreleriyle ilişkilendirmelerine mukabil ikinciler de iki gruba ayrılır: İlk grup Batılılara benzer bir yaklaşımı benimser, ikincisi ise böyle bir yaklaşımı doğru bulmaz ve tasavvufun geleneksel inancından yanadırlar."¹⁹

Bu telakkinin ortaya çıkışına dair iki sebep gösterilmektedir: Bunlardan birincisi: Bazı İslam âlimleri Kur'an'daki "*Müdebbir Melekler*"²⁰ tabirinden yola çıkarak kâinattaki bazı işlerin Allah adına bazı melekler tarafından tedvir edildiği inancındadırlar. Dolayısıyla ricâlû'l-gayb hiyerarşisinde yer alan kimselere de böyle bir misyon yüklenmiştir. İkincisi ise İslami gelenekte devlet yöneticilerinin Allah'ın otorite ve hâkimiyetini temsil etmesi gibi, dünyanın manen veya hakikaten idaresinin de ricâlû'l-gayba verildiğine inanılmıştır.²¹ Dolayısıyla manevi dünyanın idarecilerinin de manevi olması gerekir. Kral ve sultanlar dünyayı idare ederken sûfiler de kendi anlayışlarına uygun olarak kurdukları dünyanın idaresini de kendi cinslerinden olan kişilere devretmişlerdir. Yani Allah, dünyanın cismani düzenini sağlamak için bazı insanların çeşitli görevler üstlenmesini takdir ettiği gibi, dünyadaki manevî ve ruhanî düzenin kurulması, hayırların çoğalması ve kötülüklerin giderilmesi için de sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir.²²

Ricâlû'l-gayb anlayışının tarihî gelişimini ise İbnü'l-'Arabî öncesi ve İbnü'l-'Arabî sonrası şeklinde iki döneme ayırmak mümkün görünmektedir. Her ne kadar İbnü'l-'Arabî'den önce konuya temas eden Hakîm et-Tirmizî ve Kuşeyrî gibi müellifler söz konusu anlayışın gelişmesi ve yaygınlaşmasına büyük katkılarda bulunmuş olsalar da ricâlû'l-gayb anlayışını derli toplu ve sistematik hale getirdiklerini söyleyemeyiz. Ancak İbnü'l-'Arabî ile bu konu daha geniş ele alınmış ve daha sistematik hale getirilmiştir.

İbnü'l-'Arabî'ye göre ricâlû'l-gayb, Hz. Dâvud'un (a.s) kalbi üzerinde olan nefesler âleminin ricâlinden bir grubun ismidir. Bu grup on kişiden oluşmakta olup ondan ne eksilir ne de çoğalır.²³ Ricâlû'l-gaybı altı kısma ayıran Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), ilham meleklerini de bunlara dâhil etmiştir.²⁴ Bir başka görüşe göre ise bu şahıslara ricâlû'l-gayb denmesinin sebebi, çoğu insan tarafından bilinmemeleri ve Hak dostları diye isimlendirilmeleridir. "*Rabbinin ordularını ancak Rabbin bilir*"²⁵ ayetinin bu konuya işaret ettiği zikredilmiştir.²⁶ Cenab-ı Hak'tan başka hiç kimse tarafından gök kubbenin altındaki velîlerin kimler olduğunun bilinmeyeceği anlayışı,

¹⁷ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1935), 245-246.

¹⁸ Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 124. Teorik tasavvufun ve velayet teorisinin kökenlerinde belli ölçüde antik felsefi ve mistik tasavvurların bulunduğu görüşü ile ilgili olarak geniş bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Tasavvuf, Velayet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 354-359.

¹⁹ Ocak, *Tasavvuf, Velayet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri*, 354.

²⁰ Nâzi'ât 79/5.

²¹ Ahmet Yıldırım, "Tasavvufta Ricalu'l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 118.

²² Uludağ, "Abdal", 1/51.

²³ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 306-307.

²⁴ Muhammed A'lâ b. 'Ali b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfü İstîlâhâtü'l-fünûn*, thk. Ahmed Hasan Besic (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998), 58.

²⁵ Müddessir 74/31.

²⁶ Hasan Kâmil Yılmaz, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 541.

velâyet sırrının dayandığı temeli ortaya koymaktadır.²⁷ Ricâlü'l-gayb vasfını taşıyan insanların şahısları değil, maneviyatı gizli olup böylece bâtını yönleri gizlenmiştir.

Ricâlü'l-gayb adı verilen bu seçkin kişilerin adları ve hiyerarşideki yerleri çeşitli kaynaklarda farklı şekilde sıralanmıştır. Örneğin, kendisine izafe edilen bir rivayette Muhammed b. Ali b. Ca'fer el-Kettânî, velîleri aşağıdan yukarıya “nükabâ”, “nücebâ”, “abdâl”, “ahyâr”, “umed” ve “gavs” şeklinde sıralarken;²⁸ İbnü'l-'Arabî bu hiyerarşiye “melâmiyye”, “mühaddesûn”, “ahillâ” ve “ümenâ” gibi sayıları belli olmayanları da eklemiştir.²⁹ Bunlardan sadece ilk altı tabakayı kabul edenler olduğu gibi tabaka sayısını yükselterek otuz beşe çıkarımlar da vardır. İlk altı tabakayı kabul edenler sayıyı üç yüz elli altıya,³⁰ ilk altı tabaka sonrasını kabul edenler ise ricâlü'l-gayb'ın sayısını beş yüz seksen dokuza çıkarmaktadırlar.

İbnü'l-'Arabî, ricâlü'l-gayb vasfını taşıyanları, sayıları kesin olup değişmeyenleri (ricâlü'l-merâtib) otuz yedi, sayıları zamana göre değişenleri (ricâlü'l-adet)³¹ ise elli bir olarak ifade etmektedir. Hücvirî ise ahyârı üç yüz, abdâl kırk, ebrârı yedi, evtâdi dört, nükebâyı üç gavsı bir kişi olarak zikretmektedir.³² Yakub-ı Çerhî (ö. 851/1447), âlemin kendilerine havale edildiği ve kendilerine ahyâr denilen üç yüz kişi olduğundan bahsetmektedir.³³

Dolayısıyla peygamberlerin yerine velâyet ettiklerine inanılan bu kişiler, “Allah'ın yeryüzünü kendilerine musahhar kıldığı”³⁴ kimseler olarak değerlendirilerek, âlemin intizam sebebi olduğuna ve insanların yeryüzündeki işlerini tanzim ettiklerine inanılır.³⁵

Yukarıda bahsedilen ricâlü'l-gayb hiyerarşisini oluşturan kavramları ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Ancak, abdallar konusundaki rivayetlerin sened ve metin açısından tahlilini hedefleyen çalışmanın hem hacminin artmaması hem de konunun merkezinden uzaklaşmaması adına, abdâl kavramı dışındaki ilgili tüm kavramları liste halinde zikrederek bu kavramlarla ilgili kısa bilgileri dipnotta vermeyi uygun görüyoruz.

1. Kutub³⁶

²⁷ Ahmet Ögke, “Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb İbn 'Arabî'nin Görüşleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2001), 162.

²⁸ Ebûbekir Ahmed b. 'Ali b. Sâbit Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd* (Kahire: Mektebetü'l Hancî, 1931), 3/75-76. Ögke, “Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb İbn 'Arabî'nin Görüşleri”, 2.

²⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 46.

³⁰ İlk tabakayı kabul edip ricâlü'l-gaybın sayısını üç yüz elli altı olarak değerlendirenler 'Abdullah İbn Mes'ûd'dan gelen rivayeti delil almaktadırlar; bk. el-İsfehânî Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatü'l-asfiyâ* (Kahire: Dâru'r-Reyhân li't-Türâs, 1987), 1/8-9.

³¹ Ricâlü'l-adet (sayı adamları), şunlardır: Kutub ve gavs (bir tane), imâmân (iki tane), evtâd (yedi tane), nükabâ (on iki tane), recebiyyûn (kırk tane), hâtem (bir tane), müctebûn/müstafûn (üç yüz tane, Hz. Âdem'in kalbi üzerindedirler), ilahî makamındaki ricâl (kırk tane, Hz. Nuh'un üzerindedirler), Selâmet makamındaki ricâl (yedi tane, Hz. İbrahim'in kalbi üzerindedirler), mülûkût-tarikat (beş tane, Cebrâil'in kalbi üzerindedirler), ricâlü'l-hayril-mahz (üç tane, Mikâil'in kalbi üzerindedirler), İsrâfil'in kalbi üzerindeki (bir tane), ricâlü'l-âlemi'l enfâs (nefesler âleminin ricâli).

Ricâlü'l-meratib (mertebe adamları) ise şunlardır: Melâmiyye, Fukarâ, sûfiyye, ubbâd, zuhhâd, ricâlü'l-mâ, efrâd, ümenâ, kurrâ, ahabbâb, mühaddesûn, ahillâ, sümerâ, verese, evliyâ. Evliyâ da kendi aralarında kısımlara ayrılır: Enbiyâ, rusûl, siddikûn, şühedâ, sâlihûn, müslimûn, mu'minûn, kânitûn, sâdikûn, sâbirûn, hâşîûn, sâimûn, hâfizûn, zâkirûn diye devam etmektedir. Bu sayı ve isimler hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 273-49; Ahmet Atli, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 24-26.

³² 'Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 229-230.

³³ Atli, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb*, 181.

³⁴ Hac 22/65.

³⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1997), 238.

³⁶ “Kutub” kelime olarak değirmenin etrafında döndüğü mil, değirmen iği anlamındadır. Çoğulu aktâbtür; bk. Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Müessesetü'r-Risâle'nin tahkiku't-turâs Heyeti (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 126. Büyük değirmen taşı, milin (kutbun) etrafında döndüğü gibi, bir işin merkezinde bulunup onu idare edene, “o işin kutbu yani idarecisi” denir; bk. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *İcâbetü'l-gavs bi*

2. İmâmân³⁷
3. Evtâd³⁸
4. Nükabâ³⁹
5. Nücebâ⁴⁰
6. Efrâd⁴¹

1.1. Abdal

Abdal, sözlükte “bir şeyin karşılığı, halef, birbirinin yerine geçen” anlamlarına gelen bedel ve bedil kelimelerinin çoğuludur.⁴² Abdal kelimesi Farsça ve Türkçede tekil manasında kullanılmıştır. Çoğul olarak Arapçada “büdelâ”, Farsçada “abdâlân”, Türkçede “abdallar”

beyâni hâli'n-nükabâ' ve'n-nücebâ' ve'l-abdâl ve'l-evtâd ve'l-gavs, thk. Said Abdülfettah (Kahire: y.y., 2006), 61-62. Yani kendi zamanının seyyidi, abdal kulların en kâmil, kâinatın halifesi ve Hakk'ın yer yüzündeki aynası olup bütün hal ve makamları kendisinde asaleten veya niyâbeten bir araya getirebilen kişidir. Örneğin, bir beldenin yöneticisine, o beldenin kutbu veya bir cemaatin şeyhine o cemaatin kutbu denilmiştir. Ancak asıl kutub, tüm bunların üstünde toplayıcı bir kutub olup, tek kişidir o tek kişiye de “kutbu'l-aktâb” ismi verilir; bk. İbn Âbidîn, *İcâbetü'l-gavs*, 265. Kutub vasfını taşıyan kişinin bir diğer ismi de “gavs”tır. “Gavs” sözlükte, imdada yetişme; istilahta ise dünya meşakkatinden kurtulmuş, dualarıyla her zaman ümmetin yanında olan, müminler arasında en sâlih kişi anlamına gelmektedir. İbnü'l-'Arabî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'ye göre gavs ile kutub aynı kişidir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre ise, gavs kutubun yardımcısıdır. Geniş bilgi için bk. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/7-9. İbnü'l-'Arabî, kutub ve gavsın her ikisinin de aynı anlamda olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Âlemde, Allah'ın nazarı üzerinde olan tek kimsedir.”; bk. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, *Kitâbu Istilâhi's-sûfiyye* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948), 4. Kutub kısımlarıyla ilgili olarak bk. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikat Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 197. Kutub kavramı Kur'an ve hadislerde geçmemektedir.

³⁷ Ricâlü'l-gayb silsilesinde önemli kavramlardan biri de imâmân'dır. Sözlükte iki imam anlamına gelmektedir. İstilahta ise kutbun sağ ve solunda yer alan iki velidir. Sağdaki melekût, soldaki ise mülk âlemine bakar. Bunlardan sağdaki, maneviyat âleminin imdatlarını kutba ulaştırırken, soldaki maddî âleme yönelik imdatları kutba ulaştırma görevini yapmaktadır; bk. Cebecioğlu, “Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar-1”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 133-134. İmâmân her dönem iki kişi olup ne azalır ne çoğalır ve her zaman kutbun yardımcısı olarak onun vezirliğini yapmaktadırlar. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfi* (Beirut, Dâru'n-Nedre, 1981), 109. Geniş bilgi için bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, (b.y.: y.y., 1269/1853), 307-308.

³⁸ “Evtâd”, Arapça'da kazıklar, direkler anlamına gelmekte olup, “vedet” kelimesinin çoğuludur; bk. Ebu Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh* (Beirut: Dâru'l-Me'ârif, 2008), 1121. İstilahta ise velilerin içinde yer alan bir zümre olup, âlemin dört bir yanına memur edilmiş velilerdir. Bunların birinin makamı doğuda, birinin makamı batıda, birinin makamı kuzeyde, bir diğerinin makamı güneydedir; bk. İbnü'l-'Arabî, *Kitâbu Istilâhi's-sûfiyye*, 4; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Heyet (Beirut: y.y., 1403/1983), 41. Nasıl ki dağlar, arzın istikrarının sebebiyse bu yönlerin istikrarının sağlanmasının bu kişilerden olduğuna inanılmaktadır. Evtâdın lakapları 'Abdü'l-Hayy, 'Abdü'l-Alîm, 'Abdü'l-Kadir ve 'Abdü'l-Mürîd'dir. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 278. Bu dört veliden oluşan evtâdın her biri, buldukları merkezlerden âleme nezaret ettiği için bu isimleri almışlardır; bk. İbn 'Âbidîn, *İcâbetü'l-gavs*, 278. Geniş bilgi için bk. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk, 1981), 44; İbn 'Âbidîn, *İcâbetü'l-gavs*, 268; Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, 309.

³⁹ Nükabâ, lügatte bir topluluğun ileri gelen lideri, başkanı, kabile reisi vs. gibi manalara gelen nakib kelimesinin çoğuludur; bk. Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414, 14/252. Ayakta zikir çeken Rifâiyye, Bedeviyye ve Sa'diyye gibi tarikatlarda belli bir zirveye ulaşan dervişe de nakib adı verilir; bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), 207. İstilahta ise Allah'ın el-Bâtın isminin mazharı olmaları nedeniyle mahlûkata ait bütün perdeler kaldırılarak, sırlarına hâkim olan veliler grubudur. İsmâil Hakkı Bursevî, “*Onlardan on ikisini nakib olarak değerlendirdik* (Mâide 5/12) ayetinden hareketle nükabânın on iki kişidir olduğunu söyler; bk. Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, 314-315.

⁴⁰ Nücebâ, lügat bakımından kıymetli, üstün, soylu ve cömert kişi anlamlarına gelmekte olup, necib kelimesinin çoğuludur; bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 1020-1021; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/41-42; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 207-208. Nücebâ, yaratılışında merhametli olmalarından dolayı, insanların işlerini ve durumlarını düzeltmekle görevli olan ehil kimselerdir. Sadece insanların değil, tüm mahlûkatın zorluklarını gidermeye gayret göstermektedirler; bk. Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, 316; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 207. Nücebânın sayıları sekizdir, bunun sebebi, sekiz ilahî sıfatın ilmine ve keşfen yıldızların ilmine vakif olmalarıdır. Onların makamı kürsüdü ve nücebâ zümresinde oldukları sürece onu aşamazlar. Nükabâ ise dokuzuncu feleğin ilmini aşmış olандır. Nücebâ, onun altında bulunan sekiz feleğin ilmini elde edenlerdir; bk. İbn Âbidîn, *İcâbetü'l-gavs*, 268. Nücebânın sayılarıyla ilgili farklı görüşler için bk. Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfi*, 1053; Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl*, 3-4. Bu bakımdan bazı sıralamalarda nücebâyâ nükabâdan önce yer verilmiştir. Hâlbuki nükabâ, nücebâdan bir feleğe daha fazla hâkim olup derece olarak da büyüktür.

⁴¹ Efrâd, ferdler, eşsiz şahsiyetler mânâsına gelmekte olup, ferd kelimesinin çoğuludur; bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/215. İstilahta, kutbun nazarının dışında kalan, özel bir keşf yeteneğine sahip kişi demektir; bk. Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl*, 5; İbnü'l-'Arabî, *Kitâbu Istilâhi's-Sûfiyye*, 4. Yani kutub, efrâda emir veremez çünkü efrâd da onlardandır. Hızırın (a.s.) da onlardan olduğu zikredilmiştir. Bu kavramın ashab döneminde de kullanıldığını ifade eden İsmâil Hakkı Bursevî, Hz. Ali'nin efrâddan kutub mertebesine, Rasûlullah'ın (s.a.v.) da efrâd makamından nübüvvet makamına terakki ettiğini iddia eder; bk. Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, 343-344. İslam düşünce tarihinde varlığı ve mâhiyeti tartışılan Hızır (a.s.), bazı fonksiyonları açısından ricâlü'l-gayba benzemektedir. Hızır (a.s.)'ın zikredilen özellikleri düşünüldüğünde, onu efrâd kategorisine dahil etmek mümkündür.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/48.

şeklinde kullanılmıştır.⁴³ İstilahta, ricâlû'l-gayb hiyerarşisinde en üstte olanlardan biridir. Tasavvuf istilâhında ise abdal yedi kişiyi ifade etmekte olup, bir yerden ayrılıp, ardından kendi suretinde ve kendisi gibi yaşayan birini bırakan şahsa denir. Böylelikle onların sayıları azalmaz. Allah yer yüzünü onlarla muhafaza eder.⁴⁴ Abdal veya diğer kavramların hiçbirisi tasavvufta kullanıldığı manalarla Kur'ân-ı Kerim'de yer almamıştır. Ancak bazı rivayetlerde Abdâl ve bûdelâ kelimesi geçmektedir. İleride detaylı olarak ele alacağımız bu rivayetlerde, bu kimselerin nitelikleri, sayıları ve nerelerde bulduklarından bahsedilmektedir. Abdal kavramının genel olarak, “birbirinin yerine geçenler, yerine başka birini tayin edip diledikleri yere gidenler, peygambere veya en üst mertebe dedikleri kutba vekil (bedel) olanlar” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Ancak Arapçadaki bedel ve bedil kelimeleri, tasavvuf kaynaklarında abdalın başta gelen nitelikleri olarak kendilerine yüklenen “zühd, ubudiyet, inzivâ, riyâzet, velilik” anlamlarından hiçbirini ihtiva etmemektedir.⁴⁵ Abdalların sayıları hakkında ortak bir görüş yoktur. Sayılarını yediden yetmişe kadar yükseltenler vardır. Bu sayılardan herhangi birini tercih edenler olduğu gibi, abdalların sayısının dört evtâd, iki imam ve bir de kutub olmak üzere yedi olduğunu söyleyenler çoğunluktadır.⁴⁶

Abdallar, maddî varlıkları bakımından insanlar arasında bulunsalar da mânevî yönden sıradan insanların idrak edemeyeceği fonksiyonlara sahiptirler.⁴⁷ Hakîm et-Tirmizî'ye göre bunların abdal olarak isimlendirilmesinin iki sebebi vardır: Bunlardan birincisi, biri vefat ettiğinde sayının azalmaması için başkasının onun yerine getirilmesi (bedel kılınması); ikincisi ise amellerinden daha çok ahlâkının güzel olmasıdır.⁴⁸ Genel olarak tasavvuf eserlerinde abdalların vasıfları, az konuşmak, az yemek, en önemlisi güzel ahlaklı olmak şeklinde zikredilmiştir.⁴⁹

Ricâlû'l-gayb hiyerarşisi içinde hakkında en çok bilgi olan grup abdallardır. Yani ricâlû'l-gayb hakkında bilgi veren rivayetlerin neredeyse tümü abdalların sayıları, mekânları ahlak ve vasıflarını anlatan rivayetlerdir. Dolayısıyla abdallar hakkındaki rivayetler, ricâlû'l-gayb içerisinde yer alan diğer gruplar hakkında da önemli bir kaynak teşkil eder. Üveys el-Karânî (ö. 37/657) asrının abdal kullarından sayılmıştır. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in soyundan olan Zeynelâbidîn'e (ö. 94/712) nispet edilen bir manzumede, kendisinin “Ey Abdallar” diye tevessül ettiği görülür. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Vâsî' (ö. 123/741) ve Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 131/748) da abdallardan olduğu nakledilmektedir.⁵⁰

2. Rivayetlerin Sened Tenkidi

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ricâlû'l-gayb hiyerarşisindeki rivayetlerin çoğu abdallarla ilgilidir. Bu bölümde abdallarla ilgili ulaşabildiğimiz tüm rivayetleri değil, başta hicrî ilk üç asır olmak üzere *Kütüb-i tis'a'*'da yer alan rivayetler incelenecektir. Rivayetleri muhtevaları bakımından üç grupta ele alacağız. Birinci grupta “Şam ehline sövmeyin” mealindeki rivayetler,

⁴³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 11-12; Uludağ, “Abdal”, 1/59-61.

⁴⁴ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 62.

⁴⁵ Uludağ, “Abdal”, 1/59-60.

⁴⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/400-401.

⁴⁷ Uludağ, “Ricâlû'l-gayb”, 35/82.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Ali b. Hasen Hakîm Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahhâri'r-Resûl*, thk. 'Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1992), 167.

⁴⁹ Osman Demir, *Ricâlû'l-Gayb Kavramı ve Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 34.

⁵⁰ Ebû'l-Kâsım 'Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. 'Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfi'î İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd 'Ömer b. Garâme el-'Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/301-302.

ikinci grupta “Abdallar Şam’da bulunurlar” mealindeki rivayetler, üçüncü grupta ise “Abdallar İbrahim’in yol ve hali üzeredirler” mealindeki rivayetler incelenecektir.

2.1. Birinci Grup

Bu grupta Hz. Ali’nin halifelik döneminde, Irak bölgesinde iken, yanındaki bazı Iraklıların, kendisine Şam ehlini lanetleme istekleri üzerine onlara, “Şamlılara sövmeyin, çünkü orada abdallar vardır” şeklindeki rivayetleri senet ve metin açısından inceleyeceğiz. Bu rivayetler dört farklı tarikte gelmektedir. Şimdi bu tarikleri içerisinde yer aldıkları kaynaklar bakımından kronolojik olarak ele alalım.

2.1.1. ‘Abdürrezzâk es-San’ânî (ö. 211/826-827) Rivayeti

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَفْوَانَ، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ يَوْمَ صِفِّينَ: اللَّهُمَّ الْعَنْ أَهْلَ الشَّامِ، قَالَ: فَقَالَ عَلِيٌّ: «لَا تَسُبَّ أَهْلَ الشَّامِ جَمًّا غَيْرًا، فَإِنَّ بِهَا الْأَبْدَالَ، فَإِنَّ بِهَا الْأَبْدَالَ»

‘Abdürrezzâk ← Ma’mer ← Zührî ← ‘Abdullâh b. Safvân ← ‘Ali:

‘Abdullâh b. Safvân anlatıyor: Sıffin günü bir adam “Allah Şamlılara lanet etsin” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle buyurdu: Şamlılara sövme (lanet okuma). Onlar kalabalık bir topluluktur ve içlerinde abdallar vardır, içlerinde abdallar vardır, içlerinde abdallar vardır.⁵¹

Râvilerin Cerh ve Ta’dil Değerlendirmeleri: Burada, Kur’an-ı-Kerim’in “insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet”⁵² olarak tanıttığı ve sünî hadis usulcileri tarafından ortaya konan “bütün sahâbilerin âdil olduğu” prensibinden hareketle, rivayetlerin sahâbî ravisi tenkide tabi tutulmaksızın kısaca tanıtmakla yetinilecektir. Diğer râviler ise mümkün olduğu kadar ricâl, tabakât, cerh ve ta’dil eserleri üzerinden tenkide konu edilecektir. İsnatta bir kopukluk olup olmadığının tespiti için meşhur bazı hocaları ve talebeleri zikredilecektir. Birden fazla mânası olan ve çok kullanılanları hariç cerh ve ta’dil lafızları orijinal haliyle verilecektir. Daha sonra münekkit ve muhaddislerin raviler hakkındaki kanaatleri tablo halinde verilecektir. Bu kanaatlerden hareketle ilgili rivayetin mevzuat kitaplarına da müracaat etmek suretiyle sıhhat durumunun ortaya konulacağı kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

‘Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661): Tam adı, Ebü’l-Hasen ‘Ali b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî’dir.⁵³ Birçok künyesi vardır, onlardan en yaygın olanları Ebü’l-Hasan⁵⁴ ve Ebû Turâb’tır.⁵⁵ Babası Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib,⁵⁶ annesi de Fâtıma bnt. Esed b. Hâşim el-Hâşimî’dir.⁵⁷ Hicretin kırkıncı yılı Ramazan ayında, cuma günü⁵⁸ şehit edilmiştir.⁵⁹ Hz. Ali, Rasûlullah’ın (s.a.v.) yanı sıra

⁵¹ Ebû Bekr ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1983), 11/249.

⁵² Âl-i İmrân 3/110.

⁵³ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ’il b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *Kitâbü’t-Târihi’l-kebir*, thk. Heyet (Haydarâbâd: Dâiratü’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, 1941), 6/259.

⁵⁴ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübâ*, thk. Muhammed ‘Abdülbekir el-Bekrî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1985), 19.

⁵⁵ Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Ali b. Muhammed el-‘Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Beyrut-Lübnan: Dâru Sâdir, 1968), 7/334.

⁵⁶ Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Ali b. Muhammed el-‘Askalânî İbn Hacer, *Tahrîru Takrîbü’t-Tehzîb*, ed. Şuayb el-Arnavut-Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 46.

⁵⁷ Ebü’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdirrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983), 20/472-473. Hz. Ali hakkında ayrıca bk. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 3/21; Buhârî, *Kitâbü’t-Târihi’l-kebir*, 6/259; İbn Hacer, *Tahrîru Takrîbü’t-Tehzîb*, 3/46.

⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 20/488.

⁵⁹ İbn Hacer, *Tahrîru Takrîbü’t-Tehzîb*, 3/46.

H. Ebû Bekir, H. Ömer ve H. Fâtîma⁶⁰ gibi sahâbîlerden rivayetlerde bulunmuştur.⁶¹ Kendisinden İbrahim b. Abdillâh, İbrahim b. Yezîd, Esîd b. Safvân, Câbir b. Abdillâh hadis rivayet etmiştir.⁶² Bizim tespitimize göre bu isnatta yer alan 'Abdullâh b. Safvân kendisinden rivayette bulunmamıştır. H. Ali'nin *Kütüb-i Sitte*'de tekrarsız 186, tekrarlarıyla birlikte 547 rivayeti mevcuttur.⁶³

'Abdullâh b. Safvân (ö. 73/692): Ebû Safvân 'Abdullâh b. Safvân b. Ümeyye b. Halef el-Cumahî el-Kureşî,⁶⁴ el-Mekkî.⁶⁵ Künyesi, Ebû Safvân'dır.⁶⁶ Babası Kureyş'in önderlerindedir.⁶⁷ 'Abdullâh b. Safvân, H. Peygamber hayatta iken doğduğu halde yaşı küçük olduğu için sahâbîlik mertebesine ulaşamamıştır. 'Abdullâh b. Zübeyr, halife iken kendisine danışmanlık yaparak onu desteklemiş, ancak Haccâc hilâfete gelince, onun tarafından kendisine verilen görevi kabul etmeyerek İbnü'z-Zübeyr ve birçok taraftarıyla birlikte 'Abdullâh b. Safvân'ın da başı kesilmiştir.⁶⁸ Hatta onları, taraftarlarının gözünde küçümseme amacıyla⁶⁹ başlarını kesip bir top gibi tekmelemişlerdir.⁷⁰

Hocaları: 'Abdullâh b. Safvân, en fazla Hafsa bnt. Ömer (r. a),⁷¹ Ömer (r. a),⁷² Safiyye bnt. Yahyâ (r. a),⁷³ Âişe (r. anhâ),⁷⁴ 'Abdullâh b. Ömer (r. a), 'Abdullâh b. 'Abbâs (r. a)⁷⁵, Ebü'd-Derdâ⁷⁶ ve Safvân b. Ümeyye'den⁷⁷ rivayette bulunmuştur.

⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/334.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/473.

⁶² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/473.

⁶³ Ramazan Kuyucu, *H. Ali'nin Hadis Rivayetindeki Yeri (Kütüb-i Sitte Özelinde)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁶⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/125.

⁶⁵ Buhârî, *Kitâbü't-Târîhi'l-Kebîr*, 5/118.

⁶⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/265 (No: 455).

⁶⁷ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed 'Avvâme (Dimaşk: Dâru'r-Rüşeyd, 1986), 308 (No: 3394).

⁶⁸ Ebü'l-Hasen İzzüddîn 'Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ vd. (Kahire: y.y., 1970), 3/279 (No: 3016).

⁶⁹ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 3/279 (No: 3016).

⁷⁰ Ebü 'Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdü'lber Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. 'Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1413), 3/928 (No: 1577).

⁷¹ Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. es-Seyyid Şerafeddîn Ahmed (Haydarâbâd: Dâru'l-Fikr, 1975), 5/33 (No: 3707).

⁷² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/345 (No: 1091); İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/17 (No: 1538).

⁷³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/523.

⁷⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/268 (No: 4775).

⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/185.

⁷⁶ Ebü Muhammed 'Abdurrahmân b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1952), 4/421.

⁷⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/41 No: 1744.

Talebeleri: 'Abdullâh b. Safvân'dan rivayet eden talebelerinin bazıları şunlardır: İbn Şihâb ez-Zührî,⁷⁸ Mücâhid b. Cebr, 'Amr b. Dînâr,⁷⁹ Sâlim b. Ebü'l-Ca'd,⁸⁰ Yusuf b. Mâhek, Ebü Zübeyr el-Mekkî.⁸¹

Hakkında Söylenenler

Mücâhid b. Cebr, (ö. 103/721) "Dürüst ve ince gönüllü"⁸² bir kimse olduğunu ifade etmektedir.

İbn Sa'd, (ö. 230/845)⁸³ ve İbn Halfûn el-Ezdî (ö. 636/1239),⁸⁴ Mekke'nin önde gelen tâbiinin'den olup *sikadır* derlerken, Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870) "Kureyş'in önde gelenlerinden olduğunu söylemiştir.⁸⁵

İbn Hibbân (ö. 354/965) "Sahâbîdir"⁸⁶ derken, Mizzî (ö. 742/1341)⁸⁷ ve İbn Hacer (ö. 852/1449)⁸⁸ sadece "Resulullah (s.a.v.) döneminde yaşamıştır" diyerek adeta sahâbî olmadığına vurgu yapmak istemişlerdir.

Görüldüğü gibi alimlerin Safvân'ın, tâbiî olduğu yönündeki kanaatleri ağır basmaktadır ve hakkındaki düşünceleri ise olumludur.

Zührî (ö. 124/742): Ebü Bekr Muhammed⁸⁹ b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî⁹⁰ el-Kureşî el-Medenî.⁹¹ Muhammed b. Şihâb ez-Zührî ismiyle meşhur olmuştur. Lakabı İbn Şihâb'tır.⁹² Tâbiinden olup, hadisleri Emevî Halifesi 'Ömer b. 'Abdulâzîz'in emriyle resmen ilk tedvin eden âlimdir.⁹³ Zührî seksen günde Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberlemiştir.⁹⁴ Uzun zaman kendisinin yanında kalan üstadı Sa'îd b. Müseyyeb onun hakkında "yerine senin gibisini bırakan kimse ölmüş sayılmaz" demiştir.⁹⁵

⁷⁸ Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/563; İbn Hacer, *et-Temyîz fî telhîsi tahrîci ehâdisi Şerhi'l-Vecîz*, thk. Muhammed es-Sânî b. 'Ömer b. Mûsâ (Kâhire: Dâru Edvâi's-Selef, 1428/2007), 6/2770 (No: 5855); Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. 'Ali b. Ahmed el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Etrâfu'l-garâib ve'l-efrâd min hadîsi Resûlillah*, thk. Mahmûd Muhammed Nassâr-es-Seyyid Yûsuf (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/280; Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâlüddîn Mizzî, *Tuhfetü'l-esrâf bi ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefeddîn (Bombay: Dâru'l-Kayyime, 1403/1983), 4/187 (No: 4943).

⁷⁹ Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehü Rivâyetün fî'l-Kütübî's-Sitte*, thk. Muhammed 'Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, 1992), 2/82 (No: 4182); İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd; Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371/1952), 6/242 (No: 1346); Ebü Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrûddîn 'Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmi'r-ricâl me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/59 (No: 1080); 'Ali b. Muhammed b. 'Abdulmelik el-Kitâmî el-Himyerî el-Fâsî Ebu'l-Hasan İbnü'l-Kattân Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm fî Kitâbi'l-Ahkâm*, thk. el-Hüseyn Âyet Sa'îd (Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997), 5/63; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâ'idî'l-mesânidi's-semâniye* (Suudi Arabistan: Dâru'l-'Âsime, 1419/1998), 9/159.

⁸⁰ Ebü'l-Hasen 'Ali b. 'Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-'İlelü'l-vârîde fî'l-'ehâdisi'n-nübüvve*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh es-Selefi, Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 15/197 (No: 3943).

⁸¹ 'Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 2/59.

⁸² Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed 'Abdümevcûd, 'Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 8/19 (No: 6208).

⁸³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/359.

⁸⁴ Ebü 'Abdullâh Moğultay b. Kılıç Bekcerî, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâ'r-Ricâl*, thk. Ebü 'Abdurrahmân 'Âdil b. Muhammed-Ebü Muhammed Üsâme b. İbrâhîm (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001), 7/410 (No: 3000).

⁸⁵ Ebü 'Abdullâh ez-Zübeyr b. Bekkâr Kureşî, *el-Ahbârü'l-muvaffakiyyât*, thk. Sâmi Mekkî el-'Ânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1995), 53 (No: 76).

⁸⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/231 (No: 744).

⁸⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/125 (No: 3343).

⁸⁸ Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1326/1908), 2/359.

⁸⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/445 (No: 623).

⁹⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/419-420 (No: 5606).

⁹¹ Ebü Bekr Ahmed b. 'Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Mencûyeh, *Ricâlü Sahîhi Müslim*, thk. 'Abdullâh el-Leysî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 2/205 (No: 1510).

⁹² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/349 (No: 5162).

⁹³ Halit Özkan, "Zührî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/544-549.

⁹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/332.

⁹⁵ Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/337.

Hocaları: Zührî'nin en çok rivayette bulunduğu hocalarını şu şekilde sıralayabiliriz: 'Abdullâh b. Safvân,⁹⁶ 'Urve b. Yezîd,⁹⁷ Sa'îd b. Müseyyeb,⁹⁸ Sâlim b. 'Abdullâh⁹⁹ ve Ebû Seleme b. 'Abdurrahmân.¹⁰⁰

Talebeleri: Zührî'den rivayette bulunan râvilerin rivayet bakımından çoktan aza doğru sıralaması şu şekildedir: Ma'mer b. Râşid,¹⁰¹ Yunus b. Yezîd b. Ebi'n-Necûd,¹⁰² Süfyân b. 'Uyeyne, Mâlik b. Enes, 'Ukayl b. Hâlid ve Şu'ayb b. Ebî Hamza.¹⁰³

Hakkında Söylenenler

Hadise ve sünnete önemli hizmetleri olmuş, tabîinin önemli simalarından Zührî hakkında hemen bütün alimler övgü dolu sözler söylemişlerdir. Biz burada onlardan birkaçına işaret edip diğerlerine atıf yapmakla yetineceğiz.

Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770): "Zührî gibi alanında (hadise) hâkim kimseyi görmedim";¹⁰⁴ "Zührî'den daha güzel hadis rivayet edenini görmedim."¹⁰⁵

Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814): "Zührî, dönemindeki âlimlerden daha bilgindi."¹⁰⁶

Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198/813): "Hafızdı ezberlediğini unutmazdı."¹⁰⁷

Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848): "İnsanların en güveniliridir."¹⁰⁸

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890),¹⁰⁹ İbn Hibbân,¹¹⁰ Zehebî (ö. 748/1348)¹¹¹ ve İbn Hacer¹¹² Zührî'den sitayişle bahseden diğer alimlerden bazılarıdır.

Ma'mer (ö. 95-153/714-770): Tam adı, Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî¹¹³ es-San'ânî¹¹⁴ eş-Şâfi'î'dir.¹¹⁵ Künyesi Ebû 'Urve'dir. Etbâü't-tâbiînden olup, Yemen'de ikamet etmiş.¹¹⁶ Daha sonra on dört yaşından itibaren Katâde b. Di'âme ve İbn Şihâb ez-Zührî'den uzun zaman ilim tahsil

⁹⁶ İbn Hacer, *et-Temyiz fî telhîsi tahrîci ehâdîsi şerhi'l-Vecîz*, 6/2770 (No: 5855); Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb Bağdâdî, *Muvaddahu evhâmî'l-cem` ve't-tefrîk*, thk. 'Abdulmu'ti 'Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986), 2/121; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/88.

⁹⁷ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'îd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru Sâdr, 1410), 1/87; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 5/54.

⁹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1410, 1/98; Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fî'l-ehâdîsi'n-nübüvve*, 7/284.

⁹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 3/481 (No: 1014); Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/65.

¹⁰⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1410, 1/87; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17259.

¹⁰¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1410, 1/98; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/643 (No: 3531); Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/222; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/142.

¹⁰² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/477; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1/85; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 8/380.

¹⁰³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/271; a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, 267.

¹⁰⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/73-74 (No: 318).

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/449.

¹⁰⁶ Süfyân b. 'Uyeyne b. Meymûn Süfyân b. 'Uyeyne, *Cüz`ü Hadîsi Süfyân b. 'Uyeyne*, thk. Mes'ad b. 'Abdülhamîd es-Sa'denî (Tanta, Dâru's-Sahâbe li't-Türâs 1412/1992), 7; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/244, (No: 4717).

¹⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/73.

¹⁰⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în Yahyâ b. Ma'în, *Târîhu İbn Ma'în-Rivâyetü İbn Muhriz*, thk. Muhammed Kâmil el-Kassâr (Dimaşk: Mu'cemü'l-Lüğatî'l-'Arabiyye, 1405/1985), 1/120.

¹⁰⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/73.

¹¹⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/349; İbn Mencüyeh, *Ricâlü Sahîhi Müslim*, 2/205.

¹¹¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/395.

¹¹² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 896.

¹¹³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/379 (No: 1631).

¹¹⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/255-256.

¹¹⁵ Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmecûd-'Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/23.

¹¹⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/303-304 (No: 6104); Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 7/6 (No: 1).

etmiştir.¹¹⁷ Ma'mer b. Râşid'in günümüze ulaşan, türünün en eski kitabı olan *el-Câmi'*in musannifidir. Ma'mer hicrî 154'te Ramazan ayında vefât etmiştir.¹¹⁸

Hocaları: Ma'mer b. Râşid'in kendisinden en çok rivayette bulunduğu bazı hocaları şunlardır: Zührî,¹¹⁹ Katâde b. Dî'âme, Eyyûb b. Ebî Temîme,¹²⁰ Humâme b. Ma'în, Yahyâ b. Ebî Kesîr¹²¹ ve Hişâm b. 'Urve.¹²²

Talebeleri: 'Abdürrezzâk b. Hemmâm,¹²³ 'Abdullâh b. Mübârek, Hişâm b. Yûsuf¹²⁴ ve Süfyân b. 'Uyeyne,¹²⁵ Ma'mer b. Râşid'den rivayette bulunan talebelerinden bazılarıdır.

Hakkında Söylenenler

Yahyâ b. Ma'în: Hocası Zührî'nin hadisleri konusunda Ma'mer'in İbn 'Uyeyne'den daha "*sebt*" olduğunu söylemiştir.¹²⁶

Şâfi'î (ö. 204/820): "Rivayetleri güvenilirdir."¹²⁷

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855): "Döneminde en çok ilim talep eden şahıslardandı."¹²⁸

'İclî (ö. 261/875): "Sika, sâlihtir."¹²⁹

Ebû Hâtim er-Râzî: "Sâlihu'l-hadîstir."¹³⁰

İbn Hibbân: "Fakîh, hâfız ve dindardır."¹³¹

Zehebî: "İmam, hâfız ve şeyhü'l-İslâmdır."¹³²

İbn Hacer: "Sika, sebt, fâzıldır."¹³³

Sonuç olarak, yukarıda bir kısmını verdiğimiz cerh ve ta'dîl âlimlerinin neredeyse tümü Ma'mer'i tevsik etmişlerdir.

¹¹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/10.

¹¹⁸ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 1/23; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî İbn Kesîr, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifeti's-sikât ve'd-du'afâ* ve'l-mecâhil (Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 1432/2011), 1/114 (No: 120).

¹¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/98; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/643 (No: 3531); Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/222; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/42.

¹²⁰ İbn Hacer, *Muvâfakatu'l-hubri'l-haber fi tahrîci ehâdisi'l-muhtasar*, thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi-Subhî b. Câsim es-Sâmerrâ'î (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1993), 2/134.

¹²¹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-'İlelü'l-vârîde*, 14/98.

¹²² Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/643 (No: 3531).

¹²³ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1962), 2/609; Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf*, 1/54 (No: 109).

¹²⁴ Dârekutnî, *el-'İlelü'l-vârîde*, 2/213.

¹²⁵ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/5/466.

¹²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/256 (No: 1165); 'Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 5/68.

¹²⁷ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs Şâfi'î, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 1/54; a.mlf., *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1939), 1/302; a.mlf., *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1951), 1/14 (No: 11).

¹²⁸ Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Şeybânî, *el-Câmi' li-'ulümi'l-imâm Ahmed-er-Ricâl*, thk. Hâlid er-Rabât-Seyyid 'İzzet 'İyd (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 19/193; Zehebî, *el-Kâşif*, 4/321; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/125.

¹²⁹ Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. 'Abdü'l-'Alîm Abdü'l-'Azîm el-Bestevî (Medîne: Matba'atü'l-Medenî, 1405/1985), 2/290 (No: 1766).

¹³⁰ İbn Kesîr, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, 1/114.

¹³¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/484; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/303; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/125.

¹³² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/5 (No: 1).

¹³³ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 541 (No: 6809).

‘Abdürrezzâk (ö. 211/826-27): Ebû Bekr ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San‘ânî¹³⁴ el-Himyerî el-Yemânî.¹³⁵ Künyesi Ebî Bekir’dır.¹³⁶ Şam, Hicaz ve Irak bölgelerine yaptığı seyahatlerinde Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. ‘Uyeyne, Mâlik b. Enes ve devrinin büyük âlimlerinden ilim tahsil etmiştir.¹³⁷ Ma‘mer b. Râşid’den uzun süre hadis ilmi alan ‘Abdürrezzâk, on yedi bin hadis ezberlemiştir. ‘Abdürrezzâk’ın en meşhur eseri *el-Musannef fi’l-hadîs*’tir.¹³⁸

Hocaları: ‘Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin rivayette bulunduğu hocalarından bazıları Ma‘mer b. Râşid,¹³⁹ İbn Cüreyc,¹⁴⁰ Süfyân es-Sevrî,¹⁴¹ Süfyân b. ‘Uyeyne, İsrâil b. Yûnus, İbrahim b. Muhammed’dır.¹⁴²

Talebeleri: ‘Abdürrezzâk es-San‘ânî’den rivayette bulunan bazı öğrencileri: Ahmed b. Sâlih, Mu‘temir b. Süleymân¹⁴³ ve Ahmed b. Hanbel’dır.¹⁴⁴ ‘Abdürrezzâk’tan Buhârî 110,¹⁴⁵ Müslim ise 409 hadis tahrîc etmiştir.¹⁴⁶

Hakkında Söylenenler

Yahyâ b. Ma‘în,¹⁴⁷ Ya‘kûb b. Şeybe (ö. 262/875):¹⁴⁸ “Sikadır.”

Ahmed b. Hanbel onun hakkında “Sâlihü’l-hadîstir”¹⁴⁹ demiştir. Kendisine ‘Abdürrezzâk’ın Şîliği hakkında sorulduğunda, “Ben ondan Şîliğe delâlet edecek bir şey işitmedim” cevabını vermiştir.¹⁵⁰

Buhârî (ö. 256/870): “Şeyhayn onun rivâyetlerini hüccet saymıştır.”¹⁵¹

‘İclî ve İbn Hibbân: “Sikadır.”¹⁵²

Ebû Zür‘a er-Râzî: “Hadisleri güvenilir olan tek kişidir.”¹⁵³

Zehebî ve İbn Hacer, “Hâfizu’l-kebir, sika, sebt, Şîi ravilerin içinden en sağlamı gibi lafızlarla tevsik etmişlerdir.¹⁵⁴ Ömrünün sonunda gözlerini kaybettiği ve geçirdiği başka rahatsızlığından dolayı hıfzında ihtilat meydana geldiği zikredilir.¹⁵⁵

¹³⁴ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 36/160 (No: 4039).

¹³⁵ ‘Ömer Rıza Kehhâle, *Mu‘cemü’l-müellifin* (Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1376/1956), 5/219.

¹³⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 5/548.

¹³⁷ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/609.

¹³⁸ Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl ve yelîhi zeylû Mizânü’l-i’tidâl*, thk. ‘Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 3/355; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/310.

¹³⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 31/222; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/609.

¹⁴⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/651.

¹⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 12/118; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1427/2006, 7/18.

¹⁴² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 33/107.

¹⁴³ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/278.

¹⁴⁴ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 9/574.

¹⁴⁵ Kehhâle, *Mu‘cemü’l-müellifin*, 5/219.

¹⁴⁶ Ali Akyüz, “‘Abdürrezzâk es-San‘ânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/99-111.

¹⁴⁷ İbn ‘Adî, *el-Kâmil*, 5/311.

¹⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/52; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/572.

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi*, 19/379 (No: 2775).

¹⁵⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’l-İlel ve ma’rifeti’r-ricâl* (Beyrut-Riyad: Dâru’l-Hânî, 2001), 2/59.

¹⁵¹ Ebu’l-Berakât Berakât b. Ahmed b. Muhammed el-Hatib İbnü’l-Keyyâl, *el-Kevâkibu’n-neyyirât fi ma’rifeti mine’r-ruvâti’s-sikât*, thk. ‘Abdülkayyûm ‘Abdu Rabbinnebi (Beyrut: Dâru’l-Me’ mûn, 1401/1981), 1/266.

¹⁵² ‘İclî, *Ma’rifetü’s-Sikât*, 2/93 (No: 1097); İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/412.

¹⁵³ İbnü’l-Keyyâl, *el-Kevâkibu’n-neyyirât*, 1/266; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 6/38.

¹⁵⁴ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 9/563; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 354 (No: 4064).

¹⁵⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/601 (No: 3362).

'Abdürrezzâk'ı tevsik edenler olduğu gibi "kız" ile itham eden âlimler de olmuştur. Örneğin 'Ukaylî (ö. 322), *Kitâbü'd-du'âfa* isimli eserinde 'Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî'nin "Allah'a kâsem ederim ki, hiç şüphesiz 'Abdürrezzâk yalancıdır." dediğini aktarmaktadır. Bunun üzerine Zehebî, 'Abdürrezzâk'a yöneltilen bu ithamı kimsenin ciddiye almadığını, tam tersine 'Abbâs yemininde sadık değildir." diyerek kendisini itham etmiştir.¹⁵⁶ 'Abdürrezzâk'a yöneltilen bu ağır itham üzerine Yahyâ b. Ma'în "'Abdürrezzâk, İslam'dan irtidat etmiş olsa bile, biz onun hadislerini alırdık." şeklinde sözüyle 'Abdürrezzâk'ın ne kadar güvenilir biri olduğunu zikretmek istemiştir.¹⁵⁷

Kanaatimizce, 'Abbâs b. Abdülazîm el-'Anberî'nin 'Abdürrezzâk'a yönelttiği ithamlar 'Abdürrezzâk'ın hayatının sonuna doğru geçirdiği hastalıklar dönemine hasredilebilir. Çünkü hastalık geçirmeden önce tüm âlimlerin 'Abdürrezzâk'ı tevsik ettiği görülmektedir. Dolayısıyla onun için "sika" demek yerinde olacaktır.

Sonuç olarak rivayetin bu tarikindeki ravilerin hepsi marûf ve meşhûrdur. Şu kadar var ki 'Abdullâh b. Safvân ile Hz. Ali arasında hoca talebe ilişkisinin bulunmamasıdır. Çünkü 'Abdullâh b. Safvân, Hz. Ali'ye yetişmemiştir. 'Ali b. Ebî Tâlib ile 'Abdullâh b. Safvân arasında en az bir ravi bulunmalıdır. Rivayet bu şekliyle *munkatî'*¹⁵⁸ olduğundan ve *munkatî'* hadis de zayıf olarak nitelendirildiği için bu tarihin *zayıf* olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca söyleyeni bakımından, başka bir ifade ile senedinin müntehası açısından bu rivayet *mevkûftur*. Çünkü rivayet Hz. Ali'nin sözüdür. Ricâlü'l-gayb ile ilgili sâbit olan bir hadis bulunmadığını söyleyen İbnü's-Salâh, abdal hakkındaki en sağlam rivayetin ise bu rivayet olduğu görüşündedir.¹⁵⁹

2.1.2. Nu'aym b. Hammâd (ö. 228/843) Rivâyeti

عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَوْمَ صِفِّينَ:
اللَّهُمَّ الْعَنْ أَهْلَ السَّامِ، فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «مَهْ، لَا تَسُبَّ أَهْلَ السَّامِ، جَمَّ غَفِيرٌ فَإِنَّ فِيهِمْ
الْأَبْدَانُ»

('Abdullâh) b. Mübârek ← Ma'mer ← Zührî ← Safvân b. 'Abdullâh ← 'Ali:

Safvân b. 'Abdullâh diyor ki: Sıffin günü bir adam "Allah, Şam ehline lanet etsin" dedi. Bunun üzerine 'Ali (r.a.) şöyle buyurdu. "Etme! Şamlılara sövmeyin. Onlar kalabalık bir topluluktur ve içlerinde abdallar vardır."¹⁶⁰

'Ali b. Ebî Tâlib: Sahâbîdir.

'Abdullâh b. Safvân: Hakkında yukarıda bilgi verilmiş olup *sika* olarak değerlendirilmiştir.

Zührî: Hakkında yukarıda bilgi verilmiş olup *sika* olarak değerlendirilmiştir.

Ma'mer: Hakkında yukarıda bilgi verilmiş olup, *sika* olarak değerlendirilmiştir.

¹⁵⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/571 (No: 220). Ancak aynı Zehebî, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi 'Abdürrezzâk'ın Şiilliğine vurgu yapmaktan çekinmemiştir.

¹⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/571-573 (No: 220).

¹⁵⁸ Senedi muttasıl olmayan rivayettir. Böyle bir rivâyeti Hz. Peygamber'e isnad edilmesi ile bir başkasına isnad edilmesi arasında hiç fark yoktur; bk. İsmail Lütfi Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 116.

¹⁵⁹ Ebû 'Amr Takıyyüddin 'Osmân b. 'Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Muvaffak 'Abdullâh 'Abdulkâdir (Medine, Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem; 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 184.

¹⁶⁰ Ebû 'Abdullâh el-Hâris el-Huzâî el-Mervezî Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1992), 1/235 (No. 663).

İbnü'l-Mübârek: (ö. 181/797): Tam adı 'Abdullâh b. Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî,¹⁶¹ künyesi Ebû 'Abdurrahmân, nisbesi et-Temîmî, el-Mervezî'dir.¹⁶² Tâbiûndan olup hicrî 181/797'de Ramazan ayında vefat etmiştir.¹⁶³

Hocaları: 'Abdullâh b. Mübârek'in kendilerinden hadis rivayet ettiği bazı hocaları şunlardır. Ma'mer b. Râşid, Yûnus b. Yezîd,¹⁶⁴ Süfyân b. Saîd, 'Abdurrahmân b. Ömer,¹⁶⁵ Şu'be b. el-Haccâc, İbn Cüreyc.¹⁶⁶

Talebeleri: 'Abdullâh b. Mübârek'ten rivayette bulunan bazı talebeleri şunlardır: Süveyd b. Nasr, Habbân b. Mûsa,¹⁶⁷ İbn 'Uyeyne, Ebû Bekr b. Ayyâs, Nu'aym b. Hammâd ve 'Abdurrahmân b. Mehdî.¹⁶⁸

Hakkında Söylenenler

İbn Cüreyc (ö. 150/767): "İrak'ta ondan daha efsah kimseyi görmedim."¹⁶⁹

Ezvâî (ö. 157/774), Ebû Osman el-Kelbî'ye, "Sen 'Abdullâh b. Mübârek'i gördün mü?" diye sormuş, o da "Hayır görmedim." deyince, "Şayet görseydin gözlerin kamaşır."170 şeklinde karşılık vermiştir.

İbn Sa'd: "Sika, imâm ve hüccettir."¹⁷¹

İbn Ma'în: "Sikadır."¹⁷²

İclî: "Sika, sebt ve sâlihtir."¹⁷³

Zehebî: "Hâfiz ve şeyhu'l-İslâm'dır."¹⁷⁴

Muhaddislerin 'Abdullâh b. Mübarek hakkındaki genel kanaatinin onun *sika* olduğu şeklindedir.

Buraya kadar verilen bilgilerden adı geçen ravilerin sika olduklarını söylemek mümkündür. Ancak birinci rivayetin sonunda genişçe bahsettiğimiz 'Abdullâh b. Safvân ile Hz. Ali'nin hoca-talebe ilişkisi mevcut olmadığından rivayetin senedinin *munkatî'* olduğu söylenebilir.

2.1.3. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Rivâyeti

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَتْنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَفْوَانَ، وَقَالَ مَرَّةً: عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَفْوَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ يَوْمَ صِفِّينَ: اللَّهُمَّ الْعَنْ أَهْلَ الشَّامِ فَقَالَ: عَلِيٌّ «لَا تُسَبِّ أَهْلَ الشَّامِ جَمًّا غَفِيرًا فَإِنَّ بِهَا الْأُبْدَالَ، فَإِنَّ بِهَا الْأُبْدَالَ»

'Abdullâh (b. Ahmed b. Hanbel) ← Babası (Ahmed b. Hanbel) ← 'Abdürrezzâk ← Ma'mer ← Zührî ← Safvân b. 'Abdullâh ← Ali

'Abdullâh b. Safvân b. 'Abdullah bir keresinde şöyle dedi: Siffin günü bir adam "Allah, Şamlılara lanet etsin" dedi. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle

¹⁶¹ İbn Mencûyeh, *Ricâlü Sahîhi Müslim*, 1/389 (No: 860).

¹⁶² Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/5 (No: 3520).

¹⁶³ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/591 (No: 2941).

¹⁶⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1388), 2/153; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/20.

¹⁶⁵ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/74; Ebu'l-Velid Süleymân b. Halef Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men hurrice lehu'l-Buhârî fî'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Ebû Lubâbe Huseyn (Riyad: Dâru'l-Livâ', 1406/1985), 2/873 (No: 909).

¹⁶⁶ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 1/104.

¹⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/220 (No: 1009); Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/380.

¹⁶⁸ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/5.

¹⁶⁹ Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 8/153; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/415.

¹⁷⁰ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/180.

¹⁷¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/263 (No: 3643).

¹⁷² Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1/276.

¹⁷³ İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/54 (No: 959).

¹⁷⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1/274 (No: 260).

buyurdu: “Şamlılara sövme (lanet okuma). Onlar kalabalık bir topluluktur ve içlerinde abdallar vardır, içlerinde abdallar vardır, içlerinde abdallar vardır.”¹⁷⁵

‘Ali, ‘Abdullâh b. Safvân, Zührî, Ma‘mer ve ‘Abdürrezzâk, incelediğimiz bir önceki isnadın râvileriyle aynıdır. Orada râvilerin tamamının *sika* ve *sadûk* olduğu tespitinde bulunulmuş idi. Şu kadar var ki ‘Abdullâh b. Safvân’ın Hz. Ali’den semâi olmaması sebebiyle *munkatî* bir isnada sahip olan bu rivayet *zayıftır*.

2.1.4. İbn Ebi’d-Dünyâ (ö. 281/894) Rivayeti

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، نا الْحَسَنُ بْنُ أَبِي الرَّبِيعِ، أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَفْوَانَ، قَالَ: " قَالَ رَجُلٌ يَوْمَ صِفِّينَ اللَّهُمَّ الْعَنْ أَهْلَ الشَّامِ، فَقَالَ عَلِيٌّ: لَا تُسَبِّ أَهْلَ الشَّامِ جَمًّا غَفِيرًا، فَإِنَّ بِهَا الْأَبْدَالَ، فَإِنَّ بِهَا الْأَبْدَالَ، فَإِنَّ بِهَا الْأَبْدَالَ

‘Abdullâh ← Hasan b. Ebi’r-Rabî ← ‘Abdürrezzâk ← Ma‘mer ← Zührî ← ‘Abdullâh b. Safvân. ← ‘Ali.

‘Abdullâh b. Safvân şöyle dedi: Siffin günü bir adam: “Allah, Şam ehline lanet etsin” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle dedi: “Şamlılara sövme (lanet okuma). Onlar kalabalık bir topluluktur ve içlerinde abdallar vardır, içlerinde abdallar vardır, içlerinde abdallar vardır.”¹⁷⁶

İsnatta yer alan ravilerden Hz. Ali, ‘Abdullâh b. Safvân, Zührî, Ma‘mer ve ‘Abdürrezzâk hakkında daha önce bilgi verilmiştir.

Hasan b. Ebi’r-Rabî (ö. 263/877): Tam adı Hasan b. Ebi’r-Rabî Yahyâ¹⁷⁷ Ebû Ali el-Cürcânî’dir.¹⁷⁸ Lakabı el-Hâfız, künyesi Ebû Ali’dir.¹⁷⁹ Hasan b. Yahyâ b. el-Cu’di ismiyle tanınmıştır. Bağdat’ta ikamet etmiştir.¹⁸⁰

Hocaları: Hasan b. Eb Ebi’r-Rabî, ‘Abdürrezzâk’ın¹⁸¹ yanı sıra Yezîd b. Hârûn, İbn Cüreyç,¹⁸² Ebî ‘Asım ed-Dahhâk ve Abdüssamed b. Abdülvâris’ten rivayette bulunmuştur.¹⁸³

Talebeleri: ‘Abdullâh b. Muhammed b. Ziyâd, el-Hüseyn b. İsmâ’îl, Ali b. el-Hüseyn, Muhammed b. Yûnus,¹⁸⁴ İbn Mâce, İbn Ayyâş,¹⁸⁵ Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd ve Yahyâ el-Kattân gibi râviler Hasan b. Ebi’r-Rabî”den rivayetlerde bulunmuşlardır.

Hakkında Söylenenler

Ebû Hâtim er-Râzî,¹⁸⁶ Zehebî¹⁸⁷ ve İbn Hacer¹⁸⁸ “Sadûktur.” derken İbn Hibbân “Sikadır.”¹⁸⁹ demiştir.

¹⁷⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü Fadâilî’s-sahâbe*, thk. Vasiyullâh Muhammed Abbas (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1999), 2/1145 (No: 1726).

¹⁷⁶ Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’d-Dünyâ, *Kitâbü’l-Evliyâ*, thk. Muhammed es-Sa’id b. Besyûni Zağlûl (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1413), 30 (No: 70).

¹⁷⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/330 (No: 1071).

¹⁷⁸ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/356 (No: 149).

¹⁷⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 6/334 (No: 1279).

¹⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 8/499 (No: 3978).

¹⁸¹ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/334.

¹⁸² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/356.

¹⁸³ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 6/334.

¹⁸⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 6/334.

¹⁸⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/330.

¹⁸⁶ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 3/44.

¹⁸⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/278.

¹⁸⁸ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 1/243.

¹⁸⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân Büstî, *es-Sahîh*, thk. Şu’ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408), 2/482.

Görüldüğü üzere rivayet, yukarıda zikrettiğimiz Ahmed b. Hanbel'in rivayetiyle aynı isnad ve metni haizdir. Ravi 'Abdullâh b. Safvân ile Hz. Ali arasında hoca talebe münasebeti olmaması sebebiyle senedi *munkatî'* olan bu rivayet de zayıftır.

Yukarıda değerlendirmeye tâbi tutulan rivayetlerde *Kütüb-i Tis'a* başta olmak üzere, ilk üç asır kaynaklarında geçen rivayetler esas alınmıştır. Bu sebeple, bizim incelemeye tâbi tuttuğumuz rivayetlerin dışında, ilk üç asır sonrası kaynaklarda geçen benzer rivayetleri de zikretmek yerinde olacaktır. Bu rivayetleri kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

En yakın lafızlarla; Kâsım b. Sâbit (ö. 302/914-15)¹⁹⁰ ve el-Hakîm et-Tirmizî (320/932),¹⁹¹ Ali b. Ebî Tâlib tarikiyle nakletmişlerdir.

Taberânî'den (ö. 360/971) gelen rivayette Mısır fethedilince Mısırlılar, Şam ehline sövdüler. Bunun üzerine 'Avf b. Mâlik (ö. 73/692) kaftanından başını çıkararak şöyle dedi: "*Ey Mısır ehli! Şam ehline sövmeyiniz. Çünkü Resulullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: "Onların içlerinde abdallar vardır, onların sebebiyle yardım olunur, rızıklanırsınız."*¹⁹² Heysemî, bu rivayetin senedinin zayıf olduğunu söylemiştir.¹⁹³

Taberânî ayrıca Ali b. Ebî Tâlib'ten şöyle bir rivayet de nakletmiştir. "*Âhir zamanda bir fitne olacak. İnsanlar, altının madenden çıkması gibi dinden çıkacak. Şam ehline sövmeyiniz, sadece şerhilerine sövünüz. Çünkü onların içlerinde abdal vardır.*"¹⁹⁴

Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), Ali b. Ebî Tâlib'ten gelen tarikle "*Sadece zulümlerine sövünüz*"¹⁹⁵ metin farkıyla rivayet etmiştir. Hâkim, bu rivayetin isnadının *sahih* olduğunu söylemiştir.¹⁹⁶

Beyhakî (ö. 458/1066),¹⁹⁷ Ebû 'Abdullah Huseyn b. İbrahim el-Cevrekânî (ö. 543/1148)¹⁹⁸ ve Ziyâeddin el-Makdisî (643/1245),¹⁹⁹ 'Ali b. Ebî Tâlib'den gelen rivayeti eserlerine almışlardır. Ziyâeddin el-Makdisî, naklettiği bu rivayet için "*merfûdur, ancak senedi zayıftır*" demiştir.²⁰⁰

İbn 'Asâkir (ö. 571/1176) *Târîhu Dimaşk*'ta hem 'Ali b. Ebî Tâlib'ten²⁰¹ hem de 'Avf b. Mâlik'ten²⁰² gelen rivayete yer vermiştir.

¹⁹⁰ Ebû Muhammed Kâsım b. Sâbit el-'Avfî Kâsım Serakustî, *ed-Delâ'il fi garibi'l-hadis*, thk. Muhammed b. 'Abdullâh el-Kannâs (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1422/2001), 2/577 (No: 304).

¹⁹¹ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 3/63.

¹⁹² Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi 'Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 18/65 (No: 120).

¹⁹³ Ebû'l-Hasan Nürüddin 'Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1412/1992), 10/47 (No: 16676).

¹⁹⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, thk. Târik 'Ivedullah b. Muhammed-'Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 4/176 (No: 3905).

¹⁹⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa 'Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/596 (No: 8658).

¹⁹⁶ Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene*, 45; Hâkim Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, 4/596; İsmail b. Muhammed b. 'Abdu'l-Hâdî el-Cerrâhî 'Aclünî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzilü'l-ilbâs 'amme'stehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1351/1932), 1/34.

¹⁹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Ali el-Hüsrevcirdî Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve marifetü ahvâli sâhibi's-Serî'a*, thk. 'Abdü'lmu'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Dâru'r-Reyyân, 1408), 6/449.

¹⁹⁸ Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. İbrâhîm b. el-Hüseyn b. Ca'fer el-Hemezânî Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkir ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* (Riyad, Hindistan: Dâru's-Semî'î lî'n-Neşri ve't-Tevzi'i, Müessesetü Dâru'd-Da'veti't-Ta'limiyyeti'l-Hayriyye, 1422/2002), 1/398 No. 225.

¹⁹⁹ Ebû 'Abdullâh Ziyâüddin Muhammed b. 'Abdolvâhid b. Ahmed Ziyâeddin Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, thk. 'Abdülmelik b. 'Abdullâh b. Dehîş (Beyrut: Dâru Hadr, 1420/1999), 2/111 (No: 485).

²⁰⁰ Ziyâeddin Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/111.

²⁰¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 1/335.

²⁰² İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 1/290.

İbn Hacer²⁰³ ve Heysemî (ö. 807/1405)²⁰⁴ 'Ali b. Ebî Tâlib'ten gelen tariki nakletmiştir.

'Aclûnî (ö. 1162/1749) ise aynı rivayeti senetsiz nakletmiştir.²⁰⁵

Tablo 1. Birinci Grup Râvîlerinin Cerh ve Ta'dil Değerlendirme Tablosu

| Ravi İsmi | Hakkında Kullanılan Lafızlar | |
|--|--|----------------|
| | Ta'dil Lafızları | Cerh Lafızları |
| 'Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) | -Sahâbidir. | |
| 'Abdullâh b. Safvân (ö. 73/692) | -Dürüst ve ince gönüllü idi. -Mekke'nin önde gelen tâbiinin'den olup sikadır. -Sahâbidir. | |
| İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) | -Hafızdı, ezberlediğini unutmazdı. -İnsanların en güveniliridir. -'Ameş'ten daha çok sevimlidir/hucetü'l-hadistir. -Önde gelen imamlardandı. -Fakih/Hâfız/Sika olduğunda ittifak vardır. | |
| Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) | -Sika/sâlihtir. -Sâlihü'l-hadistir. -Fakih/Hâfız/Dindar -İmam/Hafız/Şeyhül-İslam -Sika/Sebt/Fazıl | |
| İbn Mübârek (ö. 181/797) | -Sika/İmam/Hüccet -Sika/Sebt/Sâlihtir. -Hafız/Şeyhu'l-İslâm'dır. -Sikadır. | |
| 'Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27) | -Sikadır. -Sâlihü'l-hadistir. -Hadisleri güvenilir olan tek kişidir. -Sika/Sebt | -Kizb |
| Hasan b. Ebî'r- Rabî' (ö. 263/877) | -Sikadır. -Sadûktur. | |

Tabloda da görüldüğü üzere birinci grupta yer alan rivayetin beş tarikinde yer alan ravilerin tamamı münekkit alimler tarafından tevsik edilmiştir. 'Abdürrezzâk hakkındaki *kizb* ithamını da adı geçen ravinin değerlendirildiği kısımda ele aldığımız için burada bahse konu etmeyeceğiz. Bütün ravilerin güvenilir olmasına rağmen Hz. Ali ile 'Abdullâh b. Safvân arasındaki inkıtâ sebebiyle bu rivayetin *zayıf* olduğu aşikardır. Ayrıca bu rivayet Hz. Ali'nin sözü olması hasebiyle *mevkûftur*.

2.2. İkinci Grup

Bu grupta ele alacağımız rivayet, sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almakta olup "abdal"ların Şam'da bulunduğu, kaç kişi oldukları, yağmurun onların duaları sebebiyle yağdığı, düşmana karşı yardım geldiği ve Şam ehlinden azabın kaldırıldığı bildirilmektedir. Rivayet şöyledir:

2.2.1. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Rivayeti

حدثنا أبو المغيرة حدثنا صفوان حدثني شريح يعني ابن عبيد قال ذكر أهل الشام عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو بالعراق فقالوا العنهم يا أمير المؤمنين قال لا إني سمعت رسول الله صلى الله عليه

²⁰³ İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, 13/364 (No: 3197).

²⁰⁴ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 7/616 (No: 12410).

²⁰⁵ 'Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/34.

وسلم يقول: «الأبدال يكونون بالشام وهم أربعون رجلا كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا يسقى بهم الغيث وينتصر بهم على الأعداء ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب»

Ebü'l-Müğîre ← Safvân ← Şüreyh (İbn 'Ubeyd) ← 'Ali b. Ebî Tâlib

Şüreyh b. 'Ubeyd anlatıyor. Hz. Ali Irak'ta iken yanında Şam ehlinde bahsedildi ve "Ey müminlerin emiri! Onlara lanet oku" denildi. Hz. Ali ise, "Hayır! Ben Resulullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: "Abdallar Şam'da bulunurlar ve kırk kişidirler. Onlardan birisi vefat ederse Allah onun yerine bir başkasını getirir. Onların (duaları) sebebiyle yağmura kavuşulur ve düşmana karşı yardım gelir. Şam ehlinde azap onların (duaları) sebebiyle kaldırılır."²⁰⁶

'Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661): Sahâbîdir.

Şüreyh b. 'Ubeyd (ö. 100/718): Şüreyh b. 'Ubeyd b. Şüreyh b. 'Abd b. 'Ureybe.²⁰⁷ Künyesi Ebü's-Salt, Ebü's-Savvâb,²⁰⁸ nisbesi el-Hadramî, el-Hımsî eş-Şâmî'dir.²⁰⁹

Hocaları: Şüreyh b. 'Ubeyd'in kendilerinden en çok rivayette bulunduğu hocalarının bazıları şunlardır. 'Ali b. Ebî Tâlib,²¹⁰ Ebû Mâlik, Kesîr b. Mürre,²¹¹ Mu'âviye b. Ebî Süfyân,²¹² 'Ukbe b. 'Amr, Cübeyr b. Nüfeyr b. Mâlik b. 'Amr.²¹³

Talebeleri: Şüreyh b. 'Ubeyd'den rivayet eden râvilerin bazıları şunlardır. Safvân b. 'Amr,²¹⁴ Mu'âviye b. Sâlih,²¹⁵ Bakıyye b. Velîd, Zekvân.²¹⁶

Hakkında Söylenenler

'İclî,²¹⁷ Nesâî (ö. 303/915)²¹⁸ ve İbn Hacer,²¹⁹ "Sikadır." derken, Zehebî "Sadûktur."²²⁰ demiştir.

Ebü Hâtim er-Râzî: "Hz. Ebû Bekir'den mürsel olarak rivayette bulunmuştur."²²¹

Taberânî (ö. 360/971): "Sikadır, ancak sahâbeden rivayette bulunduğu ihtilaf vardır."²²²

Râviyi tevsik eden alimlerin çokluğu sebebiyle güvenilir olduğunu söylemek mümkündür.

²⁰⁶ Ebü 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995), 2/231 (No: 896); 'Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 11/249 (No: 20455); İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 1/289; Ebü Muhammed el-Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hasen el-Hallâl, *Kerâmâtü'l-evliyâ'* (Dimaşk: y.y., 1992), 44.

²⁰⁷ Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Ali Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyyî'î İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd. (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402), 3/455.

²⁰⁸ 'Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 2/14 (No: 1015).

²⁰⁹ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 3/455.

²¹⁰ İbn Hacer, *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi 'an Müsnedi Ahmed* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1401/1981), 83.

²¹¹ Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Heyet (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Osmâniyye, ts.), 4/338.

²¹² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/353.

²¹³ İbn Hacer, *Ta'cilü'l-menfa'a bi zevâ'idü ricâli'l-eimmeti'l-erba'a*, thk. İkrânullâh İmdâdu'l-Hakk (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996), 2/603 (No: 1509).

²¹⁴ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 4/75.

²¹⁵ Ebü Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsil*, thk. Şükrullâh Ni'metullâh Kucânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397/1976), 18 (No: 328).

²¹⁶ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 9/331 (No: 1974).

²¹⁷ 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/452 (No: 724).

²¹⁸ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 12/446.

²¹⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/434.

²²⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/572.

²²¹ Moğultay b. Kilîc, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 6/237.

²²² Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 1/88 (No: 296).

Safvân (ö. 148-155/765-772): Safvân b. 'Amr b. Herm²²³ es-Seksekî.²²⁴ Künyesi Ebû 'Amr,²²⁵ lakabı el-Hâfız'dır, Hums'ta ikamet etmiştir. Safvân, beşinci tabakadan olup, hicrî 148-155 yılları arasında vefat etmiştir.

Hocaları: Safvân b. 'Amr'ın rivayette bulunduğu bazı hocaları: Şüreyh b. 'Ubeyd, 'Abdurrahmân b. Cüreyc,²²⁶ Râşid b. Sa'îd,²²⁷ Enes b. Mâlik, Ezher b. 'Abdillah, 'Abdullâh b. Büsr, İbnü'l- Mübârek ve Mu'âz.²²⁸

Talebeleri: Safvân b. 'Amr'dan rivayette bulunan talebeleri şunlardır. Ebü'l-Muğîre, 'Abdülkuddûs b. Haccâc,²²⁹ Ahmed b. Ali, İsmail b. 'Ayyâş²³⁰ ve Şüreyh b. Bekr²³¹ ve el-Hâkim b. Nâfi'.²³²

Hakkında Söylenenler

'Abdullâh b. Mübârek (ö. 181/797),²³³ 'İclî,²³⁴ Zehebî²³⁵ ve İbn Hacer:²³⁶ "Sika"dir.

Ahmed b. Hanbel²³⁷ ve Ebû Hâtim er-Râzî²³⁸, "Sika", "Lâ be'se bihî" demişlerdir. Nesâî de "Lâ be'se bihî" demiştir.²³⁹

Bu bilgilerden ravi Safvân'ın *sika* olduğu görülmektedir.

Ebü'l-Muğîre (ö. 212-215/827-830): Tam adı, 'Abdülkuddûs b. el-Haccâc Ebü'l-Mugîre el-Hımsî'dir.²⁴⁰ Künyesi, Ebü'l-Muğîre,²⁴¹ nisbesi el-Havlânî, el-Hımsî'dir. Dokuzuncu tabakadan olan ravi h. 212-215'te vefat etmiştir.

Hocaları: Ebü'l-Muğîre'nin rivayette bulunduğu hocaları, başta Safvân b. 'Amr,²⁴² olmak üzere, 'Abdurrahmân b. 'Amr,²⁴³ Ebû Bekir b. Merîh,²⁴⁴ Mu'âviye b. Rifâ'a, İsmâ'il b. 'Ayyâş ve 'Abdurrahmân b. Dahhâk'tır.²⁴⁵

²²³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/469.

²²⁴ 'Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 2/60 (No: 1082).

²²⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/469 (No: 8625).

²²⁶ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Heyet (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifil-'Osmâniyye, ts.), 4/308 (No: 2935); Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 4/558 (No: 1721); Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/206.

²²⁷ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1/20; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/380 (No: 4150); Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/180.

²²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/5 (No: 7); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifil-'Osmâniyye, 1393/1973), 5/88 (No: 3983).

²²⁹ Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf*, 5/84 (No: 5903); Ebû Hafs 'Ömer b. 'Ali b. Ahmed el-Mısıri İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasarü Telhisi'z-Zehebî*, thk. 'Abdullâh b. Hamd el-Lüheydân vd. (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1411/1990), 5/2578; Ebu's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, thk. 'Abdülkâdir el-Arnâvut (Dimaşk: Dâru'l-Halvânî, 1389/1969), 2/712 (No: 1208).

²³⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/398; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/190 (No: 349); Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/439.

²³¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/469.

²³² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/194 (No: 12941).

²³³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/201; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/213.

²³⁴ 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/467 (No: 760).

²³⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 3/25.

²³⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/454.

²³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi'*, 18/64 (No: 1638); Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/201; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/422.

²³⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/422; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/203-205 (No: 2888); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/214.

²³⁹ Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horasânî Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî ellezîne semî'a minhüm*. thk. Şerîf Hâtem el-'Avnî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1423/2002), 73 (No: 189).

²⁴⁰ 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/100 (No: 1121).

²⁴¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/419 (No: 14186).

²⁴² Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, thk. Sa'd b. 'Abdullâh el-Hamîd-Hâlid b. 'Abdurrahmân el-Cerîsî (b.y.: Metâbi'u'l-Hamîdî, 1427/2006), 650.

²⁴³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/643 (No: 5157); İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/419 (No: 14186); Ebu'l-Hasen 'Ali b. 'Osmân el-Mârdîni İbnü't-Türkmânî, *el-Cevherü'n-Nakî'alâ Süneni'l-Beyhakî* (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1319/1911), 1/55.

²⁴⁴ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 2/39.

²⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/284.

Talebeleri: Ebü'l-Muğîre'den en çok rivayette bulunan öğrencileri ise, Ahmed b. Hanbel,²⁴⁶ Ahmed b. 'Abdülvehhâb, 'Abdullâh b. "Abdurrahmân, Muhammed b. Yahyâ²⁴⁷ ve Hüseyin b. Mehdî'dir.²⁴⁸

Hakkında Söylenenler

'İclî,²⁴⁹ Dârekutnî (ö. 385/995),²⁵⁰ Zehebî,²⁵¹ ve İbn Hacer,²⁵² "sika"dır demişlerdir.

Ebû Hâtim er-Râzî: "sadûk"tur²⁵³ derken, İbn Hibbân onu *es-Sikât*'ında zikretmiştir."²⁵⁴

Bu verilerden hareketle Ebü'l-Muğîre'nin de *sika* olduğunu söylemek mümkündür.

Rivayetin isnat değerlendirmesine geçmeden önce, bu rivayet hicri üçüncü asırdan sonra telif ve tasnif edilen hadis kitaplarında yer alıp almadığına bakmak istiyoruz.

Tespitlerimize göre rivayetin bu tarikini muahhar dönem olarak nitelendirebileceğimiz birkaç alim eserlerinde zikretmişlerdir. Bu alimlerden 'Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî (ö. 562/1166),²⁵⁵ Ziyâeddin el-Makdisî (ö. 643/1245)²⁵⁶ ve İbn Hacer (ö. 852/1449)²⁵⁷ Hz. Ali'den mevkûfen ve isnatlı olarak, Süyûtî (ö. 911/1505)²⁵⁸ ise isnatsız olarak nakletmişlerdir.

Tablo 2. İkinci Grup Râvîlerinin Cerh ve Ta'dîl Değerlendirme Tablosu

| Ravi İsmi | Hakkında Kullanılan Lafızlar | |
|--|---|----------------|
| | Ta'dîl Lafızları | Cerh Lafızları |
| 'Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) | -Sahâbî | |
| Şüreyh b. 'Ubeyd (ö. 100/718) | -Sika -Ebû Bekr'den mürsel olarak rivayette bulunmuştur. -Sikadır ancak sahâbeden rivayette bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf vardır. -Sadûk | |
| Safvân b. 'Amr (ö. 148-155/765-772) | -Sika -Sika/Lâ be'se bihî | |
| Ebü'l-Müğîre (212-215/827-830) | -Sika -Sadûk -İbn Hibbân <i>es-Sikât</i> 'ına almıştır. | |

Tabloda da görüldüğü üzere, Şüreyh b. 'Ubeyd'in sahâbeden rivayette bulunmadığıyla ilgili tespitin dışında bütün raviler güvenilir durumdadır. Heysemî²⁵⁹ ve 'Aclûnî,²⁶⁰ Şüreyh b. 'Ubeyd dışında, bu rivayetin isnadındaki ravilerin Buhârî ve Müslim'in ricalinden olduğunu söylemişlerdir.

²⁴⁶ Mizzi, *Tuhfetü'l-esrâf*, 8/511 (No: 11573).

²⁴⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/419.

²⁴⁸ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 2/35-36.

²⁴⁹ 'İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 2/100; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/237.

²⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/600.

²⁵¹ Zehebî, *el-Kâşif*, 3/312; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. 'Abdülfettah Ebû Guddê (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 9/360.

²⁵² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/618.

²⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/56; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/237; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/600.

²⁵⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/419 (No: 14184).

²⁵⁵ Ebû Sa'd 'Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî Sem'ânî, *Fedâilü's-sahâbe*, thk. 'Amr 'Alî 'Ömer (Beirut: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabîyye, 1412/1992), 50 (No: 23).

²⁵⁶ Ziyâeddin Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/110 (No: 484).

²⁵⁷ İbn Hacer, *İtrâfü'l-musnidî'l-mu'telî bi-etrâfi'l-musnedi'l-Hanbelî* (Dimaşk; Beirut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1414/1993), 4/417 (No: 6262).

²⁵⁸ Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis*, nşr. Hasan Abbâs Zeki (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/489 (No: 10097).

²⁵⁹ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 10/63.

²⁶⁰ 'Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/27.

Ne var ki Şu'ayb el-Arnâvut'un da ifade ettiği gibi, Şüreyh b. 'Ubeyd'in Hz. Ali'den semâ'ının olmaması isnadın *munkatı'* olmasına sebep olmuştur.²⁶¹ Ziyâeddin el-Makdisî ise bu rivayetin *merfû'* oluşuna vurgu yapmaktadır.²⁶²

Bizim tespitimiz de söyleyeni bakımından *merfû'* olan bu rivayetin isnadı, Şüreyh b. 'Ubeyd'in Hz. Ali ile karşılaşmadığı ve hoca-talebe ilişkisinin olmaması sebebiyle *munkatı'*dır ve *zayıftır*.

2.3. Üçüncü Grup

Bu grupta, abdalların Hz. İbrahim'in yolu ve hali üzere olduğuna ve biri vefat ettiği zaman, Allah'ın onun yerine bir başkasını getireceğine dair rivayetleri inceleyeceğiz.

2.3.1. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Rivâyeti

حدثنا عبد الوهاب بن عطاء أخبرنا الحسن بن زكوان عن عبد الواحد بن قيس عن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الأبدال في هذه الأمة ثلاثون مثل إبراهيم خليل الرحمن عز وجل كلما مات رجل أبدل الله تبارك وتعالى مكانه رجلاً»

Abdülvehhâb b. 'Atâ ← Hasan b. Zekvân ← Abdülvâhid b. Kays ← Ubâde b. Sâmit.

Ubâde b. Sâmit'ten rivayet edildiğine göre Resulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Bu ümmet içerisinde abdallar İbrahim Halilurrahman'ın yolu ve hali üzere yaşayan otuz kişidir. Onlardan biri vefat ettiği zaman Allah Teâlâ onun yerine başka birini getirir."²⁶³

Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654): Ebü'l-Velîd²⁶⁴ Ubâde b. es-Sâmit b. Kays el-Ensârî el-Hazrecî.²⁶⁵ Künyesi Ebü'l-Velîd, nisbesi el-Ensârî, el-Medîni ve el-Hazrecî'dir. Hz. Ömer, Ubâde b. Sâmit, Muâz b. Cebel ve Ebü'd-Derdâ'yı Suriye'ye müderris olarak yollamıştır. Ubâde, Suriye'den sonra Humus ve Filistin'de muallimlik yapmıştır.²⁶⁶ O, hadislerin yanlış anlaşılmasından korktuğu için uzun süre rivayette bulunmamıştır.²⁶⁷ 34/654 yılında Filistin'de vefat eden Ubâde b. Sâmit'in kabrinin Beytülmakdis'te bulunduğu zikredilmektedir.²⁶⁸ Başka bir kaynakta Şam'da vefat ettiği zikredilmektedir. Ubâde b. Sâmit, Rasûlullah'tan birçok rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Abdülvehhâb b. Kays, Ebû Ümâme, Enes b. Mâlik gibi sahâbiler rivayette bulunmuştur.²⁶⁹

Abdülvâhid b. Kays (ö. 121-130/738-747): Abdülvâhid b. Kays²⁷⁰ es-Sülemî Ebû Hamza ed-Dımaşkî.²⁷¹ Lakabı el-Aftasî,²⁷² künyesi Ebû Hamza'dır. Evzâî'nin mevlâsı olan Abdülvâhid b. Kays, Şam'da ikamet etmiş olup, beşinci tabakadandır ve 121/738'de vefat etmiştir.

²⁶¹ Ebü 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1420/1999), 1/550.

²⁶² Ziyâeddin Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/111.

²⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, thk. Şu'ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 37/413 (No: 22751); Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl*, 1/165; Ebû Muhammed el-Hallâl, *Kerâmâtü'l-evliyâ*, 32; Süyûtî, *el-Haberü'd-dâl 'alâ vücûdi'l-kutbi ve'l-evtâd ve'n-nucebâ' ve'l-abdâl*, thk. Abdülhâvi Mansûr (Dımaşk; Beyrut: Dârü'l-Beyrut, 1426/2005), 36.

²⁶⁴ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 2/932 (No: 1020).

²⁶⁵ Süyûtî, *İs'âfü'l-mübetta' bi-ricâli'l-Muvatta'* (Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356/1937), 15.

²⁶⁶ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-Tabakâti ve'l-âsar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1417/1997), 25.

²⁶⁷ Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1374/1954), İman, 47.

²⁶⁸ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân Zehebî, *el-'Ars*, thk. Muhammed b. Halîfe b. 'Alî et-Temîmî (Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 1424/2003), 2/101; a.mlf., *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 25.

²⁶⁹ M. Yaşar Kandemir, "Ubâde b. Sâmit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/13-14.

²⁷⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, ts., 6/56 (No: 1694).

²⁷¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/469 (No: 3592).

²⁷² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 367.

Hocaları: ‘Abdülvâhid b. Kays’ın rivayette bulunduğu hocalarından bazıları şunlardır. ‘Ubâde b. Sâmit,²⁷³ ‘Urve b. Zübeyr, Yezîd er-Rakâşî ‘Amr b. ‘Abdülvehhâb, Muhammed b. Kâsım ve Mugîre b. Kays.²⁷⁴

Talebeleri: Başta Hasan b. Zekvân olmak üzere ‘Abdurrahmân b. ‘Amr, Muhammed b. ‘Abdülvâhid, Sevr b. Yezîd, ‘Amr b. Bekr es-Seksekî,²⁷⁵ Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî ve Sa’îd b. Ebî Hallâl²⁷⁶ onun öğrencilerinden bazılarıdır.

Hakkında Söylenenler

Yahyâ el-Kattân²⁷⁷ ve Buhârî:²⁷⁸ “Hadislerinde acâiblik vardır.”

Yahyâ b. Ma’în²⁷⁹ ve ‘İclî:²⁸⁰ “Şamlıdır. Tâbiîndendir ve sikadır.”

Nesâî: “Leyse bi’l-kavîdir.”²⁸¹

İbn Hibbân: “Hadislerine itibar edilmez.”²⁸²

İbn ‘Adî (ö. 365/976): “Hadisinde bir sakınca yoktur.”²⁸³

Ebû Ahmed el-Hâkim²⁸⁴ ve Zehebî:²⁸⁵ “Münkerü’l-hadîstir.”

Sonuç olarak; ‘Abdülvâhid b. Kays hakkında görüşlerini tespit ettiğimiz dokuz cerh ve ta’dîl âliminden sadece üçü ta’dîl edici lafızlar kullanırken, kalan altısı onu cerh etmişlerdir. Dolayısıyla bu râvinin *zayıf* olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Hasan b. Zekvân (ö. 141-150/758-767): el-Hasan b. Zekvân el-Basrî.²⁸⁶ Künyesi Ebû Seleme, nisbesi el-Basrî’dir. Kaderiye mezhebinin benimsemiştir ve altıncı tabakadandır.²⁸⁷

Hocaları: Babası Zekvân, ‘Abdülvehhâb b. Kays, Ebû Sa’îd el-Basrî, ‘Amr b. Abdillâh, ‘Amr b. Hâlid, Süleymân b. Ebî Seleme, Muhammed b. Ebî ‘Amr²⁸⁸ onun hadis aldığı hoclarından bazılarıdır.

Talebeleri: Hasan b. Zekvân’dan başta bu isnatta bulunan ‘Abdülvehhâb b. ‘Atâ olmak üzere, ‘Abdülvâris b. Sa’îd, Yahyâ b. Sa’îd,²⁸⁹ Safvân b. ‘İsa, ‘Abdullâh b. Mübârek, Yahyâ el-Kattân, Ravvâd b. el-Cerrâh,²⁹⁰ ve Ebû Hafsa el-Ebâr²⁹¹ rivayette bulunmuşlardır.

²⁷³ İbn ‘Adî, *el-Kâmil*, 2/675.

²⁷⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/470 (No: 3592).

²⁷⁵ İbn Hacer, *Lisânü’l-mizân*, 5/270 (No: 924).

²⁷⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 21/550.

²⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/23; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/469; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/633.

²⁷⁸ İbn ‘Adî, *el-Kâmil*, 6/518.

²⁷⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma’în, *Târîhu İbn Ma’în-Rivâyetü’d-Dârimî*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs: 1400/1980), 141.

²⁸⁰ ‘İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/107 (No: 1145).

²⁸¹ Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu’ayb el-Horasânî Nesâî, *ed-Du’afâ’ ve’l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Halep: Dâru’l-Va’y, 1396/1976), 68 (No: 372).

²⁸² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/123 (No: 9285); Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/469; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi’l-Kemâl*, 8/366; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/633.

²⁸³ İbn ‘Adî, *el-Kâmil*, 6/518.

²⁸⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/469.

²⁸⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 3/335.

²⁸⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/324 (No: 1028).

²⁸⁷ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 6/145 (No: 1229).

²⁸⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 6/145.

²⁸⁹ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, ts., 7/341 (No: 1466).

²⁹⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/324 (No: 1028).

²⁹¹ Yahyâ b. Ma’în, *Târîhu İbn Ma’în*, 53.

Hakkında Söylenenler

Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân²⁹² ve Yahyâ b. Ma'în²⁹³ "Sika değildir." derken, Yahyâ b. Ma'în ayrıca *zayıf* olduğunu da vurgulamıştır.²⁹⁴

Ahmed b. Hanbel²⁹⁵ ve Ebû Hâtim er-Râzî²⁹⁶ "Hadisleri zayıftır." demişlerdir.

Nesâî: "Leyse bi'l-kavî."²⁹⁷

İbn Hibbân es-Sikât'ında zikretmektedir.²⁹⁸

İbn 'Adî: "Lâ be'se bihî."²⁹⁹

İbn Hacer: "Müdehlistir."³⁰⁰

Sonuç olarak ekser rical âlimlerinin bu râvi hakkındaki görüşleri onun *zayıf* olduğu yönündedir, dolayısıyla râvinin *zayıf* olduğu söylenebilir.

'Abdülvehhâb b. 'Atâ' (ö. 204/819-820): Tam adı, Ebû Nasr 'Abdülvehhâb b. 'Atâ el-Haffâf'tır.³⁰¹ Künyesi Ebû Nasr'dır.³⁰² Sa'îd b. Ebî 'Arûbe'nin hadislerini en iyi bilen şahıs olduğu zikredilir. Ayrıca Humeyd et-Tavîl, İbn 'Avn, İbn Cüreyc, Mâlik b. Enes gibi muhaddislerden ilim almıştır. Bağdat'ta ikamet etmiştir.³⁰³

Hocaları: 'Abdülvehhâb b. 'Atâ', bu isnattaki hocası el-Hasan b. Zekvân'ın yanı sıra, Yûnus b. 'Ubeyd,³⁰⁴ İsrail b. Yûnus, Eş'as b. Sa'îd.³⁰⁵ Humeyd et-Tavîl ve Hâlid el-Hazzâ'dan hadis rivayet etmiştir.

Talebeleri: İshâk b. Ma'în, İbrahim b. Hâlid, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Velîd, İshâk b. Râhûye, Muhammed b. 'Abdillah er-Râzî³⁰⁶ ve İbrahim b. Sa'îd 'Abdülvehhâb b. 'Atâ³⁰⁷ onun meşhur talebeleridir.

Hakkında Söylenenler

Yahyâ b. Ma'în: "Sikadır."³⁰⁸

Ahmed b. Hanbel: "Za'îfü'l-hadîs."³⁰⁹

²⁹² İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/158; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/145; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/394.

²⁹³ Yahyâ b. Ma'în, *Târîhu İbn Ma'în*, 3/375 (No: 1824).

²⁹⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/394.

²⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 5/107; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/394.

²⁹⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/13; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/145; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/394.

²⁹⁷ Zehebi, *el-Kâşif*, 2/267.

²⁹⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/356.

²⁹⁹ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/158; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/145.

³⁰⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/237.

³⁰¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1410, 7/240 (No: 3493).

³⁰² Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 6/98 (No: 1824).

³⁰³ M. Yaşar Kandemir, "Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/285.

³⁰⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/276 (No: 5641).

³⁰⁵ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/509 (No: 3605).

³⁰⁶ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/509 (No: 3605).

³⁰⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/450-451 (No: 838).

³⁰⁸ Zehebi, *el-Kâşif*, 3/340; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 8/377.

³⁰⁹ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/509; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/638; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 8/327.

Buhârî,³¹⁰ el-Bezzâr (ö. 292/905),³¹¹ en-Nesâî:³¹² “Leyse bi'l-kavî.”

İbn 'Adî: “Lâ be'se bihî.”³¹³

İbn Hacer: “Sadûk, ma'rûf”³¹⁴

Ulaşabildiğimiz kaynaklardaki cerh ve ta'dîl âlimlerinin üçü bu râviyi ta'dil ederken dördü cerh etmektedir. Onların kanaatleri doğrultusunda 'Abdülvehhâb b. 'Atâ' *zayıf* bir ravidir diyebiliriz.

Sonuç olarak; rivayetin senedindeki râvilerden 'Ubâde b. Sâmî dîşındaki tüm râviler cerh ve ta'dil âlimleri tarafından cerh edilmiştir. Değerlendirdiğimiz rivayet *merfû'* olmakla birlikte, bu sebeple senedinin *zayıf* olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan bu rivayet için Süyûtî *sahîh* derken,³¹⁵ Elbânî (ö. 1999) *münker* hükmünü vermiştir.³¹⁶ Dervîş el-Hût ise rivayeti zikrettikten sonra, abdal hadislerinin çok sayıda tarihinin bulunduğunu ancak bunların tamamının *zayıf* olduğunu söylemiştir.³¹⁷

2.3.2. Heysen b. Küleyb eş-Şâşî (ö. 335/946) Rivâyeti

حدثنا محمد بن إسحاق الصنعاني، نا عبد الوهاب بن عطاء، أنا الحسن بن ذكوان، أخبرني عبد الواحد بن قيس، عن عبادة بن الصامت، عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال: «الأبدال في هذه الأمة ثلاثون مثل إبراهيم خليل الرحمن كلما مات منهم واحد بدل الله مكانه رجلاً»

Muhammed b. İshâk es-Sâğânî ← 'Abdülvehhâb b. 'Atâ ← Hasan b. Zekvân ← 'Abdülvâhid b. Kays ← 'Ubâde b. Sâmî

'Ubâde b. Sâmî'in rivayetine göre Resulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Bu ümmet içerisinde abdallar İbrahim Halilurrahman'ın yolu ve hali üzere yaşayan otuz kişidir. İçlerinden birisi vefat ettiği zaman Allah onun yerine başka birini koyar.”³¹⁸

'Ubâde b. Sâmî: Sahâbîdir. 'Abdülvâhid b. Kays tâbiîdir hakkında yukarıda bilgi verilmiş olup *zayıftır*. Hasan b. Zekvân ve 'Abdülvehhâb b. 'Atâ hakkında da yukarıda bilgi verilmiş olup, *zayıftır*.

Muhammed b. İshak es-Sâğânî (ö. 270/884): Tam adı, Muhammed b. İshâk b. Muhammed Ebû Bekr es-Sâğânî. Muhammed b. İshâk es-Sâğânî ismiyle meşhur olmuştur. Bağdat, Basra, Kûfe, Medine ve Şam gibi birçok bölgeye ilim yolculukları yapmıştır.³¹⁹ Büyük bir alim ve hâfız olan es-Sâğânî Bağdat'ta yaşamış,³²⁰ h. 270 senesinde orada vefat etmiştir.³²¹

³¹⁰ Buhârî, *ed-Du'âfâ'u's-sağîr*, thk. Ebû 'Abdullâh Ahmed b. İbrahim b. Ebû'l-Ayneyn (Kâhire: Mektebetü İbn 'Abbâs, 2005), 92 (No: 241).

³¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. 'Abdilhâlik el-Basrî Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 2009), 13/393 (No: 7085).

³¹² Nesâî, *ed-Du'âfâ' ve'l-metrûkîn*, 68 (No: 374).

³¹³ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 6/517; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/509.

³¹⁴ İbn Hacer, *Ta'rîfu ehlî't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîn bi't-tedlîs*, thk. 'Âsım b. 'Abdullâh el-Karyûtî (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 1/143.

³¹⁵ Süyûtî, *el-Câmi'ü's-sağîr*, 1/470 (No: 3032).

³¹⁶ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdûa' ve'eseruha's-seyyi' fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992), 2/340.

³¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed Dervîş Hût, *Esne'l-metâlib fi ehâdise muhtelifi'l-merâtib*, thk. 'Abdurrahmân Muhammed b. Dervîş el-Hût el-Beyrûtî (Beyrut: y.y. 1991), 145.

³¹⁸ Ebû Sa'îd el-Heysen b. Küleyb el-Binkesî Şâşî, *el-Müsned*, thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh (Medine: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 1410/1989), 3/215 (No: 1314).

³¹⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/44 (No: 7).

³²⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 105.

³²¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 12/594 (No: 224).

Hocaları: es-Sâğânî, 'Abdülvahhâb b. 'Atâ'nın yanı sıra, İbrahim b. Muhammed, Ahmed. b. Muhammed, Ca'fer b. 'Avn ve Hasan b. 'Abdullâh'tan rivayette bulunmuştur.³²²

Talebeleri: Muhammed b. Ya'kûb, 'Abdullâh b. Muhammed, Ahmed b. Şu'ayb, Müslim b. Haccâc, Ahmed b. 'Amr, Muhammed b. Mahled, İsmâ'îl b. Muhammed ve Muhammed b. Abdillâh, Muhammed b. İshak es-Sâğânî'den rivayet etmişlerdir.

Hakkında Söylenenler

Ebû Hâtim er-Râzî,³²³ en-Nesâî,³²⁴ İbn Hibbân³²⁵ ve İbn Hacer:³²⁶ "Sebt, sika ve hâfızdır."

Dârekutnî: "Hüccet, hâfız ve muhaddistir."³²⁷

Mizzî: "Hadisleri güvenilirdir, ilim için seyahat eden hâfızlardandır."³²⁸

Görüşlerine müracaat ettiğimiz alimlerin tamamı es-Sâğânî'nin hadis rivayetinde ehil ve güvenilir olduğu kanaatindedirler.

Sonuç olarak, senette yer alan 'Ubâde b. Sâmit ve Muhammed b. İshak es-Sâğânî dışındaki râvilerin tamamı cerh edilmiştir. Cerhe mahal kusurlar, bu *merfû* rivayetin senedinin *zayıf* olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur.

Şimdi de ele alacağımız "Abdalların kalbi âlimlerin kalbi üzeredir." şeklindeki rivayetlerin bizim esas aldığımız ilk üç asır hadis kaynaklarından başka nerelerde geçtiklerini zikredeceğiz. Bu rivayetler ilk üç asır hadis kaynaklarının dışında olduğu için değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır.

Hakîm et-Tirmizî,³²⁹ ve Heysemî³³⁰ eserlerinde bu rivayeti aynı metinle 'Ubâde b. Sâmit'ten nakletmiştir. Süyûtî ise birisi dışında³³¹ eserlerinin tamamında 'Ubâde b. Sâmit yoluyla ve isnatlı olarak nakletmiştir.³³²

³²² Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/396 (No: 5053).

³²³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/195.

³²⁴ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/396; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/502.

³²⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/89 No: 15340; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/502.

³²⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/824; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/502.

³²⁷ Ebü'l-Hasen 'Ali b. 'Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Kitâbu's-Sifât*, thk. 'Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî (Beyrut: 1403/1983), 73 (No: 65).

³²⁸ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/396.

³²⁹ Hakîm Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 1/261.

³³⁰ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 10/62 (No: 16668); a.mlf. *Gâyetü'l-maksad fî zevâidi'l-Müsned*, thk. Hallâf Mahmûd 'Abdüssemî' (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 4/94 (No: 3977).

³³¹ Süyûtî, *el-Hâvi li'l-fetâvî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 2/297.

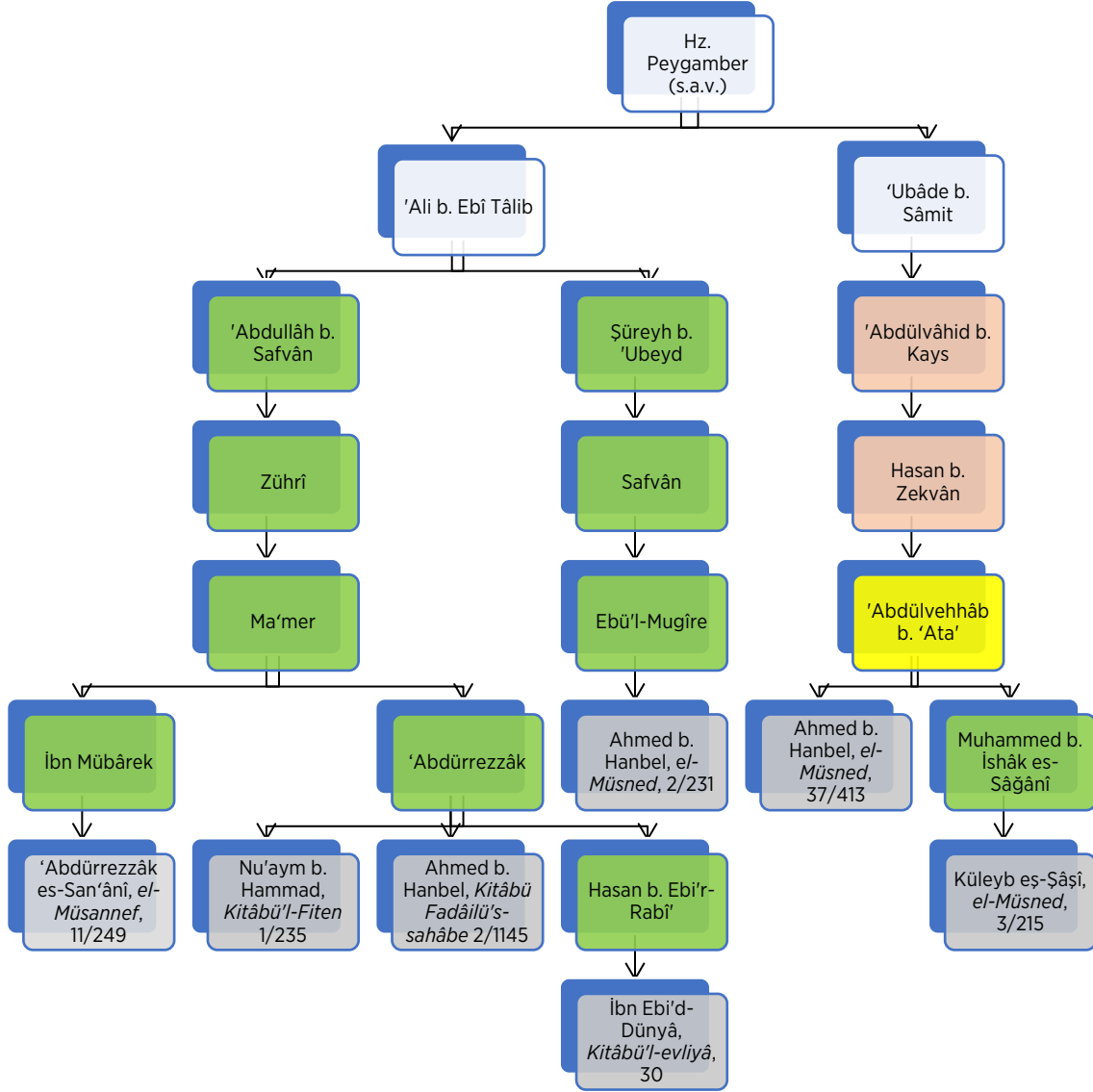
³³² Süyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis*, 10/488 (No: 10095); a.mlf., *el-Fethu'l-kebîr fî dammi'z-ziyâdeti ile'l-câmi'i's-sağîr*, thk. Yûsuf en-Nebhânî (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1423/2002), 1/466 (No: 5012); a.mlf., *el-Hasâisü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/372.

Tablo 3. Üçüncü Grup Râvîlerinin Cerh ve Ta'dîl Değerlendirme Tablosu

| Ravi İsmi | Hakkında Kullanılan Lafızlar | |
|---|---|---|
| | Ta'dîl Lafızları | Cerh Lafızları |
| 'Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) | -Sahâbîdir. | |
| 'Abdülvâhid b. Kays (ö. 121-130/738-747) | -Tâbiidir/Sikadır. -Hadisinde bir sakınca yoktur. | -Hadislerinde bir acaiblik var. -Leyse bi'l-kavî -Münkerü'l-hadîs -Hadislerine itibar edilmez. |
| Hasan b. Zekvân (ö. 141-150/758-767) | -İbn Hibbân es- <i>Sikât</i> 'ında zikretmiştir. | -Leyse bi'l-kavî -Sika değildir./Zayıftır. -Ehâdisühû zaîf -Lâ be'se bihî |
| 'Abdülvehhâb b. 'Atâ (ö. 204/819-820) | -Sika. -Lâ be'se bihî. -Sadûk/Ma'rûf | -Za'îfü'l-hadîs -Leyse bi'l-kavî |
| Muhammed b. İshak es-Sâğânî (ö. 270/884) | -Sebt/Sika/Hâfız -Hüccet/Hâfız/Muhaddis -Hadisleri güvenilir. | |

Tabloda da görüldüğü üzere, senette yer alan sahâbî 'Ubâde b. Sâmit ve Muhammed b. İshâk es-Sâğânî dışındaki râvîler hakkında cerh ifadeleri daha fazladır. Dolayısıyla cerhe mahal kusurlar, bu *merfû* rivayetin senedinin *zayıf* olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur.

2.4. Bütün Rivayetlerin Ortak İsnad Şeması³³³



2.5. Genel Değerlendirme

Tespitlerimize göre abdallarla ilgili rivayet, hicri ilk üç asır hadis musannefatı içerisinde ilk olarak 'Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) *el-Musannef*'inde geçmektedir. Ayrıca Nu'aym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) *Kitâbü'l-Fiten*'inde, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/856) *el-Müsned* ve *Kitâbü Fedâilü's-Sahâbe*'sinde, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Kitâbü'l-Evliyâ*'sında ve Heysem b. Küleyb eş-Şâşi'nin (ö. 335/946) *el-Müsned*'inde nakledilmiştir.

Rivayet, bütün hadis musannefatı içerisinde üç farklı sahâbîden gelmektedir. Bunlar, 'Ali b. Ebî Tâlib, 'Ubâde b. Sâmit ve Avf b. Mâlik'tir. Hicrî ilk üç asır hadis musannefatı içerisinde yer alan rivayetler ise 'Ali b. Ebî Tâlib ve 'Ubâde b. Sâmit'ten gelmektedir. Buna göre,

'Ali b. Ebî Tâlib'ten gelen rivayetlerin yer aldığı eserler şunlardır:

³³³ Şemadaki renklendirmelerin manaları şu şekildedir: Yeşil (sika), sarı (hasenü'l-hadis), pembe (leyse bi'l-kavî), mavi (zayıf), gri (musannif).

'Abdürrezzâk es-San'ânî'nin *Musannef'i*. Nu'aym b. Hammâd'ın *Kitâbü'l-Fiten*'i, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* ve *Kitâbü Fedâilü's-Sahâbe*'si. İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Kitâbü'l-Evliyâ'sı*.

'Ubâde b. Sâmit'ten gelen rivayetlerin yer aldığı eserler ise;

Ahmed b. Hanbel ve Heysem b. Küleyb eş-Şâşî'nin *el-Müsned*leridir.

Avf b. Mâlik'ten gelen rivayet ise üçüncü asır sonrası eserlerden sadece ikisinde yer almaktadır. Bu eserler Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i ve İbn 'Asâkir'in (ö. 571/1176), *Târîhu Dımaşk*'ıdır. İbn 'Asâkir aynı zamanda 'Ali b. Ebî Tâlib'den gelen bir rivayete de yer vermiştir. Taberânî ise 'Ali b. Ebî Tâlib'den gelen bu rivayete *el-Mu'cemü'l-evsat*'ında yer vermiştir. İlgili rivayet, içerisinde yer aldığı *el-Mu'cemü'l-kebîr* ve *Târîhu Dımaşk*'ın dışındaki bütün eserlerde daha önce de ifade edildiği üzere 'Ali b. Ebî Tâlib kanalıyla nakledilmiştir.

'Ali b. Ebî Tâlib'ten gelen rivayete göre o, halifeliği esnasında Irak'a gitmiş, orada Iraklıların kendisinden Şamlılara lanet etmesini istemeleri üzerine 'Ali b. Ebî Tâlib şöyle buyurmuştur; "Şam ehline sövmeyiniz çünkü onların içlerinde abdallar vardır, abdalların hürmetine oradaki insanlar rızıklandırılır, düşmana karşı yardım edilir ve günahları affolunur."

'Ubâde b. Sâmit tarihiyle gelen rivayette ise "abdalların Şam'da buldukları, onların sayılarının 40 olduğu ve sayıları azaldıkça yerine başkalarının geleceği" bilgisi yer almaktadır.

'Avf b. Mâlik'ten gelen rivayette ise Mısır fethedilince orada bulunan bazı Mısırlıların Şamlılara sövdüklerini duyan 'Avf b. Mâlik, kaftanından başını çıkarıp, Mısırlılara hitaben Hz. Peygamber'in (s.a.v), "Şam ehline sövmeyiniz, çünkü orada abdallar vardır." dediğini nakletmiştir.

Tespitlerimize göre üç grupta mütalaa ettiğimiz rivayetlerin, hicri ilk üç asırdaki tariklerinin sayısı yedidir. Birinci ve ikinci gruptaki rivayetler isnadındaki kopukluk nedeniyle *munkatı'*dir. Birinci gruptaki rivayetlerin *munkatı'* olarak değerlendirilmesinin sebebi, senette yer alan 'Abdullâh b. Safvân'ın, Ali b. Ebî Tâlib'ten hadis işitmemiş olmasıdır. İkinci gruptaki rivayet de Şüreyh b. 'Ubeyd'in, Ali b. Ebî Tâlib ile karşılaşmaması nedeniyle *munkatı'*dir.

Üçüncü grupta yer alan her iki rivayet de senetlerindeki 'Abdülvâhid b. Kays ve Hasan b. Zekvân'ın cerh ve ta'dil âlimlerinin ekserisi tarafından *zayıf* olarak nitelendirilmesi sebebiyle *zayıf*'tır.

Sonuç olarak, üç grupta ele aldığımız rivayetlerin, ikisi Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, beşi hicri ilk üç asra ait çeşitli eserlerde olmak üzere yedi farklı tariki vardır. Birinci grupta yer alan dört rivayet, 'Ali b. Ebî Tâlib'in sözü olması bakımından *mevkûf*, ravi 'Abdullâh b. Safvân'ın 'Ali b. Ebî Tâlib'ten hadis işitmemiş olması sebebiyle de *munkatı'*dir. İkinci grupta yer alan *merfû'* rivayet, ravi Şüreyh b. 'Ubeyd'in, 'Ali b. Ebî Tâlib'ten hadis işitmemiş olması sebebiyle de *munkatı'*dir.

Üçüncü grupta yer alan her iki rivayet de senetlerindeki 'Abdülvâhid b. Kays ve Hasan b. Zekvân'ın cerh ve ta'dil âlimlerinin ekserisi tarafından *zayıf* olarak nitelendirilmesi sebebiyle *zayıf*'tır.

3. Rivâyetlerin Metin Tenkidi

Konumuzu oluşturan rivayetlerin doğru ve kapsamlı biçimde anlaşması için öncelikle metne bütüncül olarak bakılması ve metin inşası, yani tespit edilen bütün rivayetlerden ortak bir metin

oluşturulması gerekmektedir.³³⁴ İkincisi ise konuyu içeren tüm rivayetlerin verdiği ana mesajın tespit edilmesidir. Bu, metin tenkidi olarak ifade edilmektedir. Metin tenkidi bütüncül, sistematik ve metodolojik olarak yapılmalıdır.³³⁵ Rivayetler bu şekilde değerlendirildiği zaman, hadis metnine bütüncül bir bakış kazandırılabilir. Böylece rivayetlerin, bize ulaşana kadar ne tür değişikliklere uğradığı ve ne tür tasarruflara (mâna ile rivayet, ihtisâr vb.) maruz kaldıkları tespit edilmiş olacaktır. Bütünlüğü sağlanan rivayetin asgari müştereginin tespiti, rivayetin iç bütünlüğünün sağlanması açısından önem arz etmektedir. Böylece hadisin sıhhatinden emin olunacaktır.³³⁶ Okuyucu da rivayetin içinde bulunduğu şartlara, çevre ve metin bağlamında bütüncül bir bakışla yaklaştığında hadisleri anlamak daha kolaylaşacaktır.³³⁷

Bu bölümde ilk olarak rivayetlerle alakalı âlimlerin görüşleri belirtilecek, ardından kendi kanaatimiz zikredilecektir.

Zikredilen rivayetlerin üç bölümden oluştuğunu burada tekrar hatırlamakta fayda mülâhaza ediyoruz:

- “Şam ehline sövmeyiniz, çünkü orada abdallar vardır”.
- “Abdallar Şam’da bulunurlar, onlar kırk kişidirler, eğer biri vefat ederse Allah onun yerine başkasını koyar”.
- “Bu ümmetten otuz abdal vardır. Hepsinin kalbi Hz. İbrahim’in hali ve yolu üzerindedir”.

Süyûtî, *el-Haberu'd-dâl* adlı eserinde bizim değerlendirdiğimiz rivayetler de dâhil olmak üzere ricâlül-gayble ilgili tüm rivayetleri zikretmiştir. O, konuyla ilgili merfû’, mevkûf, mürsel rivayetlerin yanı sıra seleften eser olarak da rivayet nakletmiştir. Bu şekilde toplam sayı altmışa ulaşmıştır.³³⁸ Süyûtî, abdalla ilgili rivayetlere *el-Leâli'l-Masnû'a* isimli eserinde de genişçe yer vermiştir.³³⁹ Dahlân el-Kedirî, *Sirâcü't-Tâlibîn* adlı eserinde abdallarla ilgili rivayetleri zikredip âlimlerin rivâyetler hakkında genel olarak *zayıf* ve senedlerinin *munkatı'* olduğu mealindeki görüşlerini aktarmıştır.³⁴⁰

Abdallar ile ilgili rivayetlerin isnadında her ne kadar 'Ali b. Ebî Tâlib, 'Ubâde b. Sâmit ve 'Avf b. Mâlik gibi meşhur sahâbiler yer alıyor ise de da 'Ali b. Ebî Tâlib ile 'Abdullâh b. Safvân, 'Ubâde b. Sâmit ile de 'Abdülvelid b. Kays arasında inkita bulunması sebebiyle rivayet *munkatı'* olup *zayıftır*. Dahası bu rivayetler Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin dışında güvenilir hiçbir hadis kitabında yer almamıştır. 'Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alan diğer rivayetler ise Taberânî'nin *Mu'cemleri*, Ebû Nu'aym'ın *Hilye*'si, Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-usûl*'ü, Dârekutnî'nin *Kitâbü'l-Ecvâd*'ı, Sülemî'nin *Sünenü's-süfiyye*'si gibi eserlerde de geçmektedir. Ancak bu eserler tabaka olarak bakıldığında dördüncü veya beşinci tabakada gösterilmekte, yani ana kaynak sayılmamaktadır.

Ricâlül-gayb hakkındaki rivayetlerin geneline bakıldığı zaman, öncelikle sayıları, sonra nerede buldukları konusunda uyumlu olmadıkları görülmektedir. Bu da zorunlu olarak rivayetler

³³⁴ Bu noktada Selçuk Coşkun “metin inşası” yerine “metnin bütünlleştirilmesi” tabirini tercih etmektedir; bk. Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 198.

³³⁵ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 302.

³³⁶ Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, 183.

³³⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 249.

³³⁸ Süyûtî, *el-Haberu'd-dâl*, 11-90.

³³⁹ Süyûtî, *ez-Ziyâdât ale'l-mevdû'ât (Zeylû el-Le'âli'l-Masnû'a)*, thk. Râmiz Hâlid Hasan (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010), 2/330-332.

³⁴⁰ Dahlân Kedirî, *Sirâcü't-Tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l Fikr, ts.), 2/259-262.

arasında çelişkiye yol açmaktadır. Rivayetler arasındaki çelişki ise o rivayetlerin tenkide açık hale getirmektedir. Bu sebeple abdallar ile ilgili rivayetlerin neredeyse tamamı hem sened hem de metin bakımından tenkid edilmiştir.

Ricâlü'l-gayb konusuna ilk tenkit yapanlardan biri İbnu'l-Cevzî olmuştur. İbnu'l-Cevzî, rivayetlerin tümünü eserine almış, tek tek değerlendirmesini yapmış, sonuç olarak da ricâlü'l-gayble ilgili rivayetlerin tümünün *mevzû'* olduğu sonucuna varmıştır.³⁴¹

Ricâlü'l-gayble ilgili rivayetler hakkında İbnü's-Salâh şöyle demektedir: "Abdal hakkında gelen rivayetlerin en gerçeğe yakını Hz. Ali yoluyla gelen rivayettir. Evtâd, nükabâ ve nücebâ ile ilgili rivayetlerin aslı yoktur, o rivayetler sadece sûfilerin kaynaklarında geçmektedir."³⁴²

Tasavvuftaki bazı konuları en çok tenkit eden alimlerden biri de İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye, halkın ve sûfilerin her zaman gündeminde olan; gavs, abdal, nükabâ, nücebâ, evtâd, aktâb, dörtler, yediler, kırklar ve üç yüzler gibi konularla ilgili Allah Teâlâ'nın kitabında bir ayetin olmadığını, Hz. Peygamberden de bu konuda *sahih* isnatlı bir rivayetin gelmediğini söylemektedir. Ayrıca saygın İslâm âlimlerinin terim olarak abdal dışındaki ifadeleri kullandığına dair bir bilgiye de rastlanmadığını ileri sürmektedir.³⁴³ İbn Teymiyye, Allah'ın rahmetinin önce onlara yani abdallara indiğini iddia edenleri ise müşrik olarak nitelendirmiştir.³⁴⁴

İbn Teymiyye ricâlü'l-gayble ilgili haberleri tenkit etmesinin sebebini şu şekilde açıklamaktadır: "Mu'âviye ve Şam'da bulunan arkadaşlarını, Hz. Ali ve onu destekleyen arkadaşlarından daha faziletli göstermek için rivayetlerde Şam ehli övülmüştür. Hâlbuki Hz. Ali ve arkadaşları onlardan daha faziletlidir."³⁴⁵

İbn Kayyim el-Cevziyye *el-Menârü'l-münif* adlı eserinde, "uydurma hadisi bilmenin genel kaideleri" bölümünde ricâlü'l-gayble ilgili rivayetleri değerlendirerek, "Ahmed b. Hanbel'in Şüreyh b. 'Ubeyd'den gelen rivayet hâricindeki tüm rivayetlerin senedi *bâtıldır*" demiştir.³⁴⁶

İbn Hacer, abdallarla ilgili rivayetleri *el-Fetâva'l-hadisiyye* adlı eserinde değerlendirerek ilgili rivayetlerin *sahih* olmadığını söylemiştir.³⁴⁷

Ricâlü'l-gayble ilgili *Nazmü'l-leâl fi'l-keâm ale'l-ebdâl* adıyla müstakil bir eser yazan Sehâvî (ö. 902/1497) abdallar hakkında birçok rivayetin bulunduğunu ve tamamının *zayıf* olduğunu söylemiştir.³⁴⁸

Münâvî (ö. 1031/1622), Süyûtî'nin abdallar hakkında naklettiği bazı rivayetleri şerh ettikten sonra, İbn Teymiyye'nin "Abdallarla ilgili sahih rivayet yoktur." sözünü tenkit etmiş ve onun bu konudaki tavrını "taşkınlık" olarak nitelendirmiş ve şöyle demiştir: "Bu rivayetlerin tamamının zayıf olduğunu varsaysak bile, zayıf bir hadisin, tariklerinin çokluğu ve kaynaklarının fazlalığı

³⁴¹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. 'Abdurrahmân Muhammed 'Osman (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966), 3/152.

³⁴² İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 184.

³⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/167.

³⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/168.

³⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/167.

³⁴⁶ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim, *el-Menârü'l-münif fi's-sahih ve'd-da'if*, thk. 'Abdülfettâh Ebü Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmî, 1970), 136.

³⁴⁷ Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadisi'l-mütevâtir* (Mısır: Dâru'l-Kütübî's-Selefiyye, 1983), 220.

³⁴⁸ Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 43 (No: 8).

sebebiyle kuvvetlendiğini ancak hadis ilminden habersiz veya inatçı bir bağınaz inkâr eder. İbn Teymiyye'nin ikinci gruptan olduğu kanaatindeyim.³⁴⁹

'Aliyyü'l-Kârî, İbnü'd-Deyba'dan (ö. 944/1537) abdalla ilgili rivayetlerin tümünün *zayıf senetle geldiğini* aktarmaktadır³⁵⁰

'Aclünî, ricâlü'l-gayble ilgili rivayetlerin çok olması sebebiyle birbirini desteklediğini, dolayısıyla *mevzû'* olmadığını nakletmektedir.³⁵¹

Zebîdî, abdallarla ilgili yirmiye yakın rivayeti değerlendirmiştir. Ona göre rivayetlerin *senetleri zayıftır* ama bu *mevzû'* oldukları manasına gelmez. Yani bir rivayetin zayıf senetlerle geldiği kabul edilse bile, birçok değişik tarikle nakledilmesinin o rivayeti kuvvetlendireceğinin göz ardı edilmemesi gerekir.³⁵²

Kettânî de bu rivayetlerin tariklerinin çokluğunun *manevî mütevâtir* derecesine ulaştığını söylemiştir.³⁵³ Kettânî'nin bu değerlendirmesi isabetli değildir, çünkü abdallarla ilgili rivayetlerin manen de olsa mütevâtir derecesine ulaşması imkânsızdır. Sünen-i Ebû Davûd'un şârihi 'Azîmâbâdî (ö. 1911) de Kettânî ile aynı görüştedir.³⁵⁴

Elbânî ise, abdallarla ilgili rivayetlerin tümünün *zayıf* olduğunu, bunlardan bir kısmının *şedîdu'z-za'f* olduğunu, hatta kutub hakkında hiçbir rivayetin bulunmadığını gavs, nükabâ ve nücebâ ile ilgili rivayetlerin ise sadece tasavvuf kaynaklarında bulunduğunu söylemektedir.³⁵⁵

Allah şeriatı insanlara ulaştırmak için Peygamberleri vasıta kılmıştır.³⁵⁶ Peygamberlerin vazifesi Allah'tan aldıkları emir ve yasaklarını insanlara tebliğ etmektir. Ancak, bu araçların fayda görmesi, onlardan kötülüklerin savılması, rızık temin etme ve yardım talep etme gibi vazifelerinin dışında başka fonksiyonları onlara atfetmek doğru değildir. Allah dostları dediğimiz veliyyullah için de bu durum geçerlidir.

Yardım istenen şahıs her ne kadar Allah dostu olsa bile onun adıyla yardım talep etmek dinimizin temel esaslarından olan "tevhid inancı" açısından sorun oluşturmaktadır. Yani sadece Allah'ın yetkisinde olan günahların bağışlanması, hidayet verme, rızık verme ve yağmur yağdırma gibi fiillerin Allah'tan başkasından istenmesi caiz değildir. Dolayısıyla Allah'ın muktedir olduğu şeylerde bir veya birkaç şahsın yüzü suyu hürmetine istekte bulunmak, O'nun ve Resulünün bize öğrettiği bir yol değildir. Bilindiği üzere İslâm bu tür anlayışlardan uzaktır.

Yaratılmış bütün canlılara has olan doğum, yaşam ve ölüm gibi hakikatler sünnetullahtandır. Peygamberler de dahil olmak üzere her canlı buna tabi tutulmuştur. Onlar da Allah'ın izni olmaksızın onun yetkilerinin dışına çıkamazlar. Ne Kur'an'da ne de Sünnette Allah'ın dilediğinin dışında bir kimseye olağanüstü vasıflar verildiği zikredilmiştir.

³⁴⁹ Zeynüddin Muhammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifin el-Haddâdî Münâvî, *Fezû'l-kadîr fi şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr* (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1356/1937), 6/400.

³⁵⁰ Ebü'l-Hasen Nürüddîn 'Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî 'Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 76.

³⁵¹ 'Aclünî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/25.

³⁵² Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Bilgrâmî el Murtazâ el-Hüseynî Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-muttâkin bi şerhi ihyâi 'ulûmi'd-din*, (Beyrut: y.y., 1989), 10/32.

³⁵³ Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, 6.

³⁵⁴ Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emir 'Ali ed-Diyânüvî 'Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd* (Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmîyye, 1415/1994), 11/254.

³⁵⁵ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'ife ve'l-mevdû'a*, 2/39-40.

³⁵⁶ Hac 22/75; Fâtır, 35/32.

Yukarıda zikredildiği üzere Abdalların varlığına inananlar, onların ehl-i arzın rızıklanmasına vesile olduklarını ve düşmanlara karşı yardım ettiklerini iddia etmişlerdir. İnsanlara rızık vermek yalnızca Cenab-ı Hakka aittir. Ondan başka rızık veren yoktur. Dolayısıyla insanlar başkasına rızık vermek şöyle dursun kendisine verilmiş olan rızıkları bile Allah'ın takdir ettiği ölçüde kullanabilirler.

Sonuç

Abdallar, dönem olarak İbnü'l-'Arabî ile başlayıp özellikle mutasavvıf bazı alimlerle devam eden ve ricâlül-'gayb adı altında belli bir hiyerarşi içinde görev yaptıklarına inanılan "kutub, gavs, evtâd, nücebâ ve nükabâ" içerisinde en yaygın olan ve hakkında en fazla rivayet nakledilen manevî şahsiyetlerdir. Onlar, mutasavvıfların tanımladığı anlamda ne Kur'an'da ne de hadislerde yer almaktadır. Bu konuda gelen bilgilerin çok az bir kısmı bazı ayetlerin iş'arî yolla tefsirlerinin yanı sıra çok *zayıf* ya da *uydurma* birtakım rivayet ve selef-i sâlihînin açıklamalarına dayanırken, çoğu bu manevî şahsiyetlerin varlığına ve yeryüzündeki tasarruflarına inanan mutasavvıfa ve âriflerin içtihat, keşif ve tecrübesine dayanmaktadır.

Ricâlül-'gayble ilgili gelen rivayetlerin çok büyük bir kısmı abdallarla ilgilidir. Abdal tâbiri yüksek fazilet ve güzel ahlaklı veliler için de kullanılmıştır. Türkiye'de halk arasında yaygın olarak kullanılan "yediler, kırklar ve üç yüzler" gibi ifadeler de ilgili rivayetlerden neş'et etmektedir.

Kütüb-i Tis'a'nın yanı sıra ilk üç asırda telif ve tasnif edilen hadis kaynakları çerçevesinde incelemeye tâbi tuttuğumuz rivayetlerin senetleri bakımından ulaştığımız sonuçları şöyle ifade edebiliriz:

Üç grupta ele aldığımız rivayetlerin ikisi Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde, beşi hicri üç dört ve beşinci asra ait çeşitli eserlerde olmak üzere yedi farklı tariki vardır. Birinci grupta yer alan dört rivayet, 'Ali b. Ebî Tâlib'in sözü olması bakımından *mevkûf* olmakla birlikte, isnatlara göre rivayeti Hz. Ali'den nakleden ravi 'Abdullâh b. Safvân'ın gerçekte Hz. Ali'den hadis işitmemiş olması sebebiyle de *munkatı'*dir. Aynı şekilde ikinci grupta yer alan *merfû'* rivayet de 'Ali b. Ebî Tâlib'ten hadis işitmediği sabit olan ravi Şüreyh b. 'Ubeyd sebebiyle *munkatı'*dir. Üçüncü grupta yer alan iki rivayete gelince: Bu iki rivayetin senetlerinde yer alan 'Abdülvâhid b. Kays ve Hasan b. Zekvân'ın cerh ve ta'dil âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından *zayıf* olarak nitelendirilmesi sebebiyle *zayıf*'tır.

Metnin muhtevası açısından ise karşımıza dört farklı görüş çıkmaktadır: 1. "Sahîh". 2. "Zayıf", 3. "Sahîh değil", "Sâbit değil", "Bâtıl." 4. "Uydurma". Münâvî, Süyûtî, 'Azîmâbâdî, ve Kettânî gibi âlimler, söz konusu rivayetleri tariklerinin çokluğunu gerekçe göstererek *sahîh* olarak nitelendirmişlerdir. Hatta Süyûtî ve Kettânî *manevî mütevâtir* derecesinde olduğunu söyleyebilmişlerdir. İbn Hacer, Sehâvî ve 'Aliyyü'l-Kârî gibi âlimler ise ilgili rivayetlerin tamamının *zayıf* olduğunu söylemişlerdir. İbn Teymiyye "Sahîh değildir", öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye "Bâtıldır", İbnü's-Salâh ise "Sâbit değildir" şeklinde kanaat ortaya koymuşlardır. Bu rivayetler için ilk defa *uydurma* diyen alim İbnü'l-Cevzî'dir. Sonra ise İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve Derviş el-Hût gibi alimler gelmektedir.

Bu rivayetlerin sahîh olmadıkları aşikardır. Sahîhliğine gerekçe olarak tariklerinin çokluğunun gösterilmesi isabetli gözükmemektedir. Çünkü bir rivayetin sıhhatinde şüyû' ya da şöhet bir kriter olmakla birlikte asıl olan o rivayetin gerek senet gerekse metin bakımından sıhhat şartlarını taşıyor olmasıdır.

Rivayetlerin metinleri arasında bariz bir şekilde gözükten farklılık ve hatta çelişkiler de sıhhatine engel teşkil eden hususlardır. Çelişkiler yer, zaman, olay, abdalların sayısı, özellikleri ve yeryüzünde nasıl bir tasarrufatta bulunacaklarına dair bilgilerde karşımıza çıkmaktadır. Rivayetlerin pek çok alim tarafından tenkit sebeplerinden biri de budur.

Bir başka husus da rivayetlerde abdalların yeryüzünde Allah adına tasarruf yetkilerinin bulunuyor olmasıdır. Günümüzde bazı sosyal medya mecralarında ve internet sitelerinde din tüccarlığı yapan bazı insanlar bizzat kendilerini veya başkalarını kutub, gavs vesaire olarak niteleyerek deprem, fırtına ve benzeri doğal afetleri engelledikleri ya da yön değiştirmelerini sağladıkları, savaş esnasında ya da sair zamanda düşman uçaklarını düşürdüklerini dost uçakların ise hedefe isabet etmede yardımcı olduklarını, adeta Allah adına tasarrufta bulduklarını büyük bir maharetle anlatmakta ve bir takım cahil/saf insanların saf dini duygularını istismar etmektedirler. Özelde abdallar, genelde ricâlü'l-gayb ile ilgili bu anlayış ve onun doğurduğu aşırılıklar gerek itikadi gerekse toplumsal açıdan ciddi bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Böyle bir tasarruf yetkisinin Kur'ân'a ve sahih sünnete aykırılık teşkil ettiği aşikardır. Çünkü Kur'an'a göre yaratan yetkisini yaratılanla paylaşmaz ve yalnızca Allah'tan yardım dilenir. Rızık veren de O'dur.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: Merve, ts.
- 'Abdürrezzâk, Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.
- 'Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *el-Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-İlbâs 'amme'stehera mine'l-ehâdisi 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1. Basım, 1351/1932.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Sa'îd Besyûnî. thk. Şu'ayb el-Arnâvut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü fedâilî's-sahâbe*. thk. Vasiyullâh Muhammed 'Abbâs. 2 Cilt. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. Beyrut-Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed. *el-Câmi' li-'ulûmi'l-İmâm Ahmed - er-ricâl*. thk. Hâlid er-Rabât-Seyyid 'İzzet 'İyd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed. *Fedâilu's-sahâbe*. thk. Vasiyyullâh Muhammed 'Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1935.
- Akyüz, Ali. "'Abdürrezzâk es-San'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- 'Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a*. thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1971.
- Atlı, Ahmet. *Tasavvufu Ricâlu'l-Gayb*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmi'r-ricâl me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasen İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- 'Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak. *'Avnû'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men hurrice lehu'l-Buhârîyyu fi'l-Câmi'i's-Sahîh*. thk. Ebû Lubâbe Huseyn. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ', 1406/1985.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. 'Abdilhâlik el-Basrî. *el-Bahru'z-zehâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *ed-Duâfâu's-sağîr*. thk. Ebû 'Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebû'l-'Ayneyn. Kâhire: Mektebetü İbn 'Abbâs, 1. Basım, 2005.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1360/1941.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'l-Hitâb*, b.y.: y.y., 1269/1853.
- Cebecioğlu, Ethem. "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar-ı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 77-96.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 5. Basım, 2009.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 2008.
- Coşkun, Ali. *Osmanlı Dönemi Dini "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. 'Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1982.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen 'Ali b. 'Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-vâride fî'l-'ehâdisi'n-nübüvve*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh es-Selefi-Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen 'Ali b. 'Ömer b. Ahmed. *Kitâbu's-sifât*. thk. 'Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fukayhî. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Demir, Osman. *Ricâlü'l-gayb Kavramı ve Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Derviş el-Hût, Ebü Abdillâh Muhammed, *Esne'l-metâlib fî ehâdise muhtelifi'l-merâtib*. thk. 'Abdurrahmân Muhammed b. Derviş el-Hût el-Beyrûtî, Beyrut: y.y. 1991),
- Ebü Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh, el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reyhân li't-Türâs, 1987.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi' fî'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. thk. Müessesetü'r-Risâle'nin tahkîku't-türâs heyeti. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin. *Câmi'u'l-usûl*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 1981.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebü 'Abdillâh Muhammed b. 'Ali b. Hasen. *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1. Basım, 1992.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebü 'Abdillâh Muhammed b. 'Ali b. Hasen. *Kitâbu hatmi'l-evliyâ*. ed. 'Osmân İsmâ'îl Yahya. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1965.
- Hasen el-Hallâl, Ebü Muhammed el-Hasan b. Muhammed. *Kerâmâtü'l-evliyâ*. Dimaşk: y.y., 1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit. *Muvaddahu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*. thk. 'Abdulmu'tî 'Emîn Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nûruddîn 'Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nûruddîn 'Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Gâyetü'l-maksad fî zevâidi'l-Müsned*. thk. Hallâf Mahmûd 'Abdussemî'. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Heytemî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî İbn Hacer. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 2004.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen 'Ali b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- İbn 'Adî, Ebü Ahmed 'Abdullâh b. 'Adî b. 'Abdillâh. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd, 'Ali Muhammed Mu'avvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-'İstî'âb fî ma'rifeti'l-'Ashâb*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1413.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn. *İcâbetü'l-gavs bi-beyâni hâli'n-nükabâ ve'n-nücebâ ve'l-abdâl ve'l-evtâd ve'l-gavs*. thk. Sa'îd Abdülfettah. Kahire: y.y., 2006.
- İbn 'Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) 'Ali b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dimaşkî. *Tenzîhü's-seriati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-seni'ati'l-mevdû'a*. thk. 'Abdülvehhâb 'Abdüllatif-'Abdullâh Muhammed es-Siddîk. 2 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1981.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım 'Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh eş-Şâfi'î. *Târîhu Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebü Saîd Ömer b. Garâme el-'Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1995.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1. Basım, 1952.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Merâsîl*. thk. Şükrullâh Ni'metullâh Kucânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397/1976.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-İlel*. thk. Sa'd b. 'Abdullâh el-Hamîd-Hâlid b. 'Abdurrahmân el-Cerîsî. 7 Cilt. b.y.: Metâbi'u'l-Hamîdî, 1427/2006.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-evliyâ*. thk. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1413/1992.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi 'an Müsnedi Ahmed*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1401/1981.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *et-Temyiz fi telhisi tahrîci ehâdisi şerhi'l-Veciz*. thk. Muhammed es-Sânî b. 'Ömer b. Müsâ. 7 Cilt. Kâhire: Dâru Edvâi's-Selef, 1428/2007.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *İthâfu'l-mehera bi'l-kavâ'idil-mubtekire min etrâfi'l-aşere*. thk. Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sîra. 19 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *İtrâfü'l-müsniidi'l-mu'teli bi-etrâfi'l-müsnedi'l-hanbelî*. 9 Cilt. Dımaşk; Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1414/1993.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Muvâfakatü'l-hubri'l-haber fi tahrîci ehâdisi'l-muhtasar*. thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi-Subhî b. Câsim es-Sâmerrâî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1993.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Ta'rifu ehli't-takdis bi merâtibi'l-mevsûfin bi't-tedlis*. thk. 'Âsim b. 'Abdullâh el-Karyûtî. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Tehzibu't-Tehzib*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1326/1908.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd-'Ali Muhammed Mu'avvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994 (Miladî).
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi'zevâ'idil-mesânidi's-semâniye*. 19 Cilt. S. Arabistan: Dâru'l-'Âsime-Dâru'l-Gays, 1. Basım, 1419/1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. thk. 'Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Takribü't-Tehzib*. thk. Muhammed 'Avvâme. Dımaşk: Dâru'r-Rüşeyd, 1. Basım, 1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Tehzibü't-Tehzib*. 12 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru Sâdir, 1. Basım, 1968.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Tahrîru Takribü't-Tehzib*. ed. Şu'ayb el-Arnâvut-Beşâr Avvâd Ma'ruf. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî. *el-Mukaddime*. ed. 'Abdüsselam eş-Şeddâdî. nşr. 'Ali Abdülvâhid Vâfî. Mağrib: Dâru'l-Beydâ, 1. Basım, 2005.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. es-Seyyid Şerâfeddîn Ahmed. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1975.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sahîh*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1408/1987.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî. *el-Menârü'l-münif fi's-sahîh ve'd-da'îf*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmî, 1. Basım, 1970.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Ömer b. Kesir ed-Dımaşkî. *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifeti's-sikât ve'd-du'afâ' ve'l-mecâhil*. 4 Cilt. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 1432/2011.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î. *Muhtasarı târîhi Dimaşk*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd. 29 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1402/1982.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. 'Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî'î. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Mencûyeh, Ebû Bekr 'Ahmed b. 'Ali b. Muhammed b. İbrâhîm. *Ricâlü Sahîhi Müslim*. thk. 'Abdullâh el-Leysî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa' d b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülbekir el-Bekrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1985.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 35 cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl*. thk. 'Abdulkâdir el-Arnâvut. 12 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'l-Halvânî, 1389/1969.
- İbnü'l-Kattân el-Fâsî, 'Ali b. Muhammed b. 'Abdümelik el-Kitâmî el-Himyerî el-Fâsî. *Beyânu'l-vehm ve'l-ihâm fî kitâbi'l-ahkâm*. thk. el-Hüseyn Âyet Sa'îd. 6 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997.
- İbnü'l-Keyyâl, Ebu'l-Berakât Zeynüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-Kevâkibu'n-neyyirât fî ma'rifeti mine'r-ruvâti's-Sikât*. thk. 'Abdülkayyûm 'Abdu Rabbinnebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1401/1981.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs 'Ömer b. 'Ali b. Ahmed el-Misrî. *Muhtasarı telhîsi'z-Zehbî*. thk. 'Abdullâh b. Hamd el-Lüheydân vd. 9 Cilt. Riyâd: Dâru'l-'Âsime, 1411/1990.
- İbnü't-Türkmânî, Ebû'l-Hasen 'Ali b. 'Osmân el-Mârdînî. *el-Cevherü'n-nakî 'alâ Süneni'l-Beyhakî*. Kâhire: Dâru'l-Fıkr, 1319/1911.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. 'Ali b. Muhammed el-'Arabî et-Tâi el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1994.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin. *Kitabu istilâhi's-süfiyye*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-'Osmâniyye, 1948.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevdû'ât*. thk. 'Abdurrahmân Muhammed 'Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn 'Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ vd. 7 Cilt. Kahire: y.y., 1970.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. 'Ali b. Ahmed el-Makdisî. *Etrâfu'l-garâib ve'l-efrâd min hadîsi Resûlillah*. thk. Mahmûd Muhammed Nassâr-es-Seyyid Yûsuf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- İbnü's-Salâh, 'Ebû 'Amr Takiyyüddîn 'Osmân b. 'Abdurrahmân. *Fetâvâ İbni's-Salâh*. thk. Muvaffak 'Abdullâh 'Abdülkâdir. Medine, Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- 'İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. 'Abdillah b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdü'l-'Alîm Abdü'l-'Azîm el-Bestevî. Medine: Matba'atü'l-Medenî, 1405/1985.
- Kandemir, M. Yaşar. "Abdülvehhâb b. 'Atâ el-Hâffâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/285. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ubâde b. Sâmit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikat Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kedîrî, Dahlân. *Sirâcü't-tâlibîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l müellifin*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1376/1956.
- Kettânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. Mısır: Dâru'l-Kütübî's-Selefiyye, 2. Basım, 1983.
- Kuşeyrî, 'Abdükerim b. Hevâzin b. 'Abdümelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Marûf Zerig, Mahmud b. eş-Şerîf. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1. Basım, 1993.
- Kuyucu, Ramazan. *Hız Alî'nin Hadîs Rivâyetindeki Yeri (Kütüb-i Sitte Özelinde)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*. thk. 'Abdüssamed Şerefeddîn. 14 Cilt. Bombay: Dâru'l-Kayyime, 1. Basım, 1403/1983.
- Moğultay b. Kılıç, Ebü 'Abdullâh Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Ebü 'Abdurrahmân 'Âdil b. Muhammed-Ebü Muhammed Üsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.
- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-'Ârifin el-Haddâdî. *Fezû'l-kadir fî şerhi'l-câmi'î's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356/1937.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1374/1954.
- Nasr, Hüseyin. *Tasavvufi Makaleler*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horasânî. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.
- Nesâî, Ebü 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horasânî. *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî ellezîne semî'a minhüm*. thk. Şerîf Hâtem el-'Avnî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1423/2002.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lügât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nu'aym b. Hammâd, Ebü 'Abdillah el-Hâris el-Huzâî el-Mervezî. *Kitâbü'l-Fiten*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1. Basım, 1412/1991
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Tasavvuf, Velayet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Öğke, Ahmet. "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-gayb İbnü'l-'Arabî'nin Görüşleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 161-201.
- Özkan, Halit. "Zührî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/544-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed Şemseddîn. *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyânî kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed 'Osmân el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1405/1985.
- Selvi, Dilaver. "Süfîlerin Ricalü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/32 (2013), 111-137.
- Sem'ânî, Ebü Sa'd 'Abdükerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *Fedâilü's-Şâm*. thk. 'Amr 'Alî 'Ömer. Beyrut: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 1412/1992.
- Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfî*. Beyrut: Dâru'n-Nedre, 1. Basım, 1981.
- Süfyân b. 'Uyeyne, Süfyân b. 'Uyeyne b. Meymûn. *Cüz'ü hadîsi Süfyân b. 'Uyeyne*. thk. Mes'ad b. 'Abdülhamîd es-Sa'denî. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1412/1991.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Câmi'u'l-ehâdîs*. nşr. Hasan Abbâs Zeki. 13 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Fethu'l-kebîr fî dammi'z-ziyâdeti ile'l-Câmi'î's-Sağîr*. thk. Yûsuf en-Nebhânî. 3 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1423/2002.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Haberü'd-dâl 'alâ vücûdî'l-kutbi ve'l-evtâd ve'n-nucebâ' ve'l-abdâl*. thk. 'Abdülhâvî Mansûr. Dimaşk, Beyrut: ed-Dâru'l-Beyrut, 1. Basım, 1426/2005.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hasâisu'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *İs'âfü'l-mübetta' bi-ricâli'l-Muvatta'*. Kâhire, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356/1937.

- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât (Zeylû el-Le'âli'l-Masnû'a)*. thk. Râmîz Hâlid Hasan. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 2010.
- Şâfi'î, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Müsned*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1951.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1939.
- Şâfi'î, Ebû Sa'îd el-Heyssem b. Küleyb el-Binkesî. *el-Müsned*. thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1410/1989.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi 'Abdülmecîd es-Selefî, 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik 'Ivedullah b. Muhammed-'Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, 11 cilt. Kâhire, Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. 'Ali b. Muhammed Hâmîd el-Fârûkî. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ahmed Hasan Besic. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Ricâlü'l-gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/81-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis -Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler-*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.
- Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în. *Târîhu İbn Ma'în-Rivâyetü İbn Muhriz*. thk. Muhammed Kâmil el-Kassâr. 2 Cilt. Dimaşk: Mu'cemü'l-Luğâti'l-'Arabiyye, 1405/1985.
- Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în. *Târîhu İbn Ma'în - Rivâyetü'd-Dârimî*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1400/1980.
- Yavuz, Yusuf Şevki (ed.). *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velayet Keramet*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvufta Ricalü'l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 117-147.
- Yıldırım, Enbiya. *Sahih Hadis Bulunmayan Konular*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Bilgrâmî el-Murtazâ el-Hüseynî, *İthâfû's-sâdeti'l-muttâkin bi şerhi ihyâi 'ulûmi'd-din*. 10 Cilt. Beyrut: y.y., 1989.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû riyâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed el-Hatîb. Cidde: Dâru'l-Kible, 1. Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl ve yelihi zeylû mizâni'l-i'tidâl*. thk. 'Ali Muhammed Mu'avvad, 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *el-'Arş*. thk. Muhammed b. Halîfe b. 'Ali et-Temîmî. 2 Cilt. Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-âsâr*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1417/1997.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1962.

Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1419/1998.

Ziyâeddin el-Makdisî, Ebû ‘Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. ‘Abdilvâhid. *el-Ehâdisü'l-muhtâra*. thk. Âbdulmelik b. ‘Abdullâh b. Dehîş. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Hadr, 1420/1999.

Zübeyr b. Bekkâr, Ebû ‘Abdullâh ez-Zübeyr b. Bekkâr el-Kureşî. *el-Ahbâru'l-muvaffakiyyât*. thk. Sâmi' Mekkî el-‘Ânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

'Alâka Metninin Nispet Problemi

The Problem of Authorship Attribution of the 'Alâka Work to Its Author

Ayhan CAN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Bartın Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı
Bartın University, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric

Bartın, Türkiye

ayhancan@bartin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7451-6101>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 02.01.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 22.04.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Can, Ayhan. "'Alâka Metninin Nispet Problemi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 475-491. <https://doi.org/10.14395/hid.1413600>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

The Problem of Authorship Attribution of the 'Alāka Work to Its Author*

Abstract

In the realm of manuscript studies, one of the crucial issues pertains to the determination of authorship attribution. During periods when works were duplicated through transcription, challenges arose when authorial information was not explicitly recorded, leading to situations where copyists, biographical, and bibliographical works attributed the same piece to different names. Such circumstances not only complicated author identification but also occasionally gave rise to widespread errors. This study focuses on the 'Alāka text, a prominent work in the field of rhetoric ('ilm al-bayān), serving as an exemplar of this attribution problem. Traditionally ascribed to Mahmoud b. Abdullah al-Antākī (d. 1161/1747), the authorship of the 'Alāka text has not been subjected to substantial scrutiny. Contrary to the prevailing consensus, this study undertakes an examination of the authorship of the 'Alāka text, positing that it does not belong to al-Antākī but rather to his contemporary, Mehmed al-Sobicevī (d. 1161/1748). Consequently, this paper aims to explore and evaluate the issue, considering both individuals' attribution to the work. Multiple pieces of evidence and sources have been utilized to potentially identify the correct author. These include aligning historical data mentioned in the text with the lives of probable authors, identifying self-references in the works of potential authors, analyzing the writing style of the author, utilizing multiple identified copies of the work, seeking information on the author in commentaries, annotations, and related works, and consulting library catalogs, biographical, and bibliographical works. The investigation revealed that some copies attribute the work to Mahmoud al-Antākī, the evidence supporting this is primarily found in certain completion records. On the other hand, Ibn Karatepeli Huseyin b. Mustafa al-Aydīnī (d. 1191/1777), Seyyid Hafız al-Sirozī (d. 1269/1852), Bağdatlı İsmail Pasha (d. 1920), Bursalı Mehmed Tahir (d. 1925) and Ömer Rızâ Kehhâle (d. 1987) also attributed the text 'Alāka to al-Antākī. However, when the copyright date of the work and the place where it was copyrighted are examined, no presumption has been reached indicating that the author is al-Antākī. Therefore, the work's attributed to him is limited to the few sources mentioned above. Most of these sources belong to recent periods. Those who attribute the work to al-Antākī either did not see the copies bearing the name of al-Sobicevī or were under the influence of Ibn Karatepeli, who was one of those who attributed the work to al-Antākī. In addition, Muhammad Rāgib al-Halabī (d. 1370/1951), who grew up in Aleppo and was a member of the Ridāiyye madrasah where al-Antākī was also a teacher, did not mention 'Alāka, although he was the person who gave the most detailed information about al-Antākī's life. As in al-Antākī, the author's name is mentioned as Mehmed al-Sobicevī in many copies of 'Alāka. In addition, al-Sobicevī, in his work named *Mirsādu'l-hādī*, mentions the existence of a work he wrote on the science of elucidate, which includes the subject of 'Alāka. It has been determined that the work he mentioned is the famous 'Alāka text. A student of al-Sobicevī who copied the text 'Alāka attributed 'Alāka to him. The copyright of the work and the place where it was written are associated with the life of al-Sobicevī. In the commentary of Bekir b. Ahmad al-Mantaşawī (d. after 1149/1736), the student of the author who was one of the commentators on the subject, there are signs indicating that the author is al-Sobicevī. The text of 'Alāka is partially similar to al-Sobicevī's works in terms of language and style. Also, one of the commentators of 'Alāka, Muhammad b. Mustafa al-Kalbasānī (d. after 1184/1771) attributed the work to al-Sobicevī. As a result, when the proportion of the work is evaluated for both individuals, it is seen that Mehmed al-Sobicevī's name comes to the fore. In other words, the source and evidence citing the attribution of the work to Mahmoud al-Antākī are not seen as strong as the sources and evidence proving the attribution of the work to Mehmed al-Sobicevī. Therefore, it is highly probable that the author of the text is Mehmed al-Sobicevī. The method used in this study was comparison and analysis. Manuscript and printed sources were used in the preparation of the research.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Mahmoud al-Antākī, Mehmed al-Sobicevī, 'Alāka, Bayān, Attribution.

'Alāka Metninin Nispet Problemi**

Öz

Yazma eser çalışmalarının en önemli konularından biri eserin müellifine nispetinin tespitidir. Eserlerin istinsah yoluyla çoğaltıldığı zamanlarda eserin bir yerinde müellif bilgilerinin açıkça kaydedilmemiş olması, müstensihler veya biyografi ve bibliyografi eserlerinde aynı eserin farklı isimlere nispet edilmesi gibi durumlar müellifin tespitini zorlaştıran ve bazen yaygın hatalara yol açan sebepler arasında yer almaktadır. Beyān alanında kaleme alınmış ve oldukça yaygın bir eser olan 'Alāka metni bu durumun örneklerinden birini oluşturmaktadır. 'Alāka metni, genellikle Mahmūd b. Abdullah el-Antākī'ye (ö. 1161/1747) nispet edilmektedir. Öyle ki, şimdiye kadar eserin müellifinin tespiti dikkate değer bir sorgulamaya konu olmamıştır. Bu çalışmada 'Alāka metninin müellifi hakkında bir sorgulama yapılmış olup metnin müellifine dair farklı iddialar üzerinden yaygın kanaatin aksine, eserin el-Antākī'ye ait olmadığı, onun muasırı olan Mehmed es-Sobicevī'ye (ö. 1161/1748) aidiyetinin daha güçlü bir ihtimal olduğu kanıtlarla desteklenmiştir. Buna bağlı olarak bu çalışmada 'Alāka metninin gerçek müellifinin

* I would like to thank Yasir BEYATLI for his contributions to this study.

** Bu çalışmadaki katkılarından dolayı Yasir BEYATLI'ya teşekkür ederim.

kimliğine ulaşmaya çalışmak ve konuyu ana hatlarıyla değerlendirmek amacıyla eserin her iki şahsa da nispeti tartışılmıştır. Çalışmada muhtemel doğru müellife ulaşmak adına birden çok delil ve kaynağa başvurulmuştur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Eserde geçen tarihî veriler ile muhtemel müelliflerin hayatlarını bağdaştırmak, muhtemel müelliflerin eserlerinde kendisine ait atıf tespit etmek, yazarın üslubundan ve mümkün derecede eserin tespit edilen birçok nüshasından yararlanmak, eser üzerine yazılan şerh, hâşiye veya ta'likât türü çalışmalarda müellifin kimliğine dair bir bilgiye ulaşmak, kütüphane fihristleri, biyografi ve bibliyografik eserlerde müellifin kim olduğuna dair bilgi edinmek. Buna göre yapılan incelemeler sonucunda, eserin Mahmûd el-Antâkî'ye nispeti genellikle bazı nüshalardaki *temmet* kaydında var olmakla birlikte, İbn Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydîni (ö. 1191/1777), Seyyid Hafız es-Sirozî (ö. 1269/1852), Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920), Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925) ve Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987) gibi şahıslar da 'Alâka metnini el-Antâkî'ye nispet etmişlerdir. Ancak eserin telif tarihi ile telif edildiği yerin bir arada değerlendirilmesi sonucunda müellifin el-Antâkî olduğunu gösteren bir karineye ulaşılmamıştır. Dolayısıyla eserin ona aidiyeti yukarıda geçen birkaç kaynakla sınırlı kalmıştır. Bu kaynakların çoğu da son dönemlere aittir. Eseri el-Anâkî'ye nispet edenler ya es-Sobicevî'nin isminin bulunduğu nüshaları görmemişlerdir ya da eseri el-Antâkî'ye nispet edenlerin başında gelen İbn Karatepeli'nin etkisinde kalmışlardır. Ayrıca Halep'te yetişmiş ve el-Antâkî'nin de hocalık yaptığı Ridâiyye medresesinin bir mensubu olan Muhammed Ragıb el-Hâlebî (ö. 1370/1951), el-Antâkî'nin hayatı hakkında en detaylı bilgileri veren kişi olmasına rağmen 'Alâka'dan bahsetmemiştir. el-Antâkî'de olduğu gibi 'Alâka'nın birçok nüshasında da müellif ismi Mehmed es-Sobicevî olarak geçmektedir. Buna ilaveten, es-Sobicevî, *Mirsâdu'l-hâdî* adlı eserinde beyân ilmine dair yazmış olduğu ve 'alâka konusunu ihtiva eden bir eserinin varlığından bahsetmektedir. Bahsettiği eser meşhur 'Alâka metni olduğu tespit edilmiştir. 'Alâka metnini istinsah eden es-Sobicevî'nin bir öğrencisi 'Alâka'yı ona nispet etmiştir. Eserin telif süreci ve telif yeri, es-Sobicevî'nin hayatıyla ilişkilendirilmiştir. 'Alâka şârihlerinden olan musannifin öğrencisi Bekir b. Ahmed el-Menteşevî (ö. 1149/1736' dan sonra)'nin şerhinde müellifin es-Sobicevî'nin olduğunu gösteren emareler bulunmuştur. 'Alâka metni dil ve üslup olarak da es-Sobicevî'nin eserlerine kısmen benzemektedir. Ayrıca 'Alâka şârihlerinden biri olan Muhammed b. Mustafa el-Kalbasânî (ö. 1184/1771'den sora) eseri es-Sobicevî'ye nispet etmiştir. Bunun sonucunda eserin nispeti her iki şahıs için de değerlendirildiğinde Mehmed es-Sobicevî'nin ismi daha ön plana çıktığı görülmüştür. Başka bir deyişle eserin Mahmûd el-Antâkî'ye nispetini zikreden kaynak ve bu husustaki deliller Mehmed es-Sobicevî'ye nispetini kanıtlayan kaynak ve deliller kadar güçlü görülmemiştir. Dolayısıyla 'Alâka metninin müellifi Mehmed es-Sobicevî'nin olması kuvvetle muhtemeldir. Bu çalışmada temel alınan yöntem mukayese ve analiz şeklinde olmuştur. Araştırmanın hazırlanmasında yazılı doküman ve belgelerden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Mahmûd el-Antâkî, Mehmed es-Sobicevî, 'Alâka, Beyân, Nispet.

Giriş

Yazma eser çalışmalarında isim benzerliği, ismin yanlış bir şekilde meşhur olması ve eser içerisinde müellif adının müellifin bizzat kendisi tarafından kaydedilmemesi gibi durumlarda eserin yanlış kişiye nispet edilmesine olanak sağlayabilmektedir. Ayrıca müstensih tasarrufları, ticarî maksat, kişisel çıkar ve bir esere ilgiyi artırmak adına meşhur bir şahsa nispet etmek gibi etmenlerden dolayı da bir yazma eser, yazarı dışında başka bir şahsa nispet edilebilmekte ve bu bilgi yaygınlık kazanabilmektedir.¹ Bu nedenle yazma eser üzerine çalışan araştırmacıların dikkat etmesi gereken en önemli hususlardan biri eser yazar ilişkisini doğru kurabilmektir.² Aksi takdirde yanlış nispet, bir takım ilmî ve teknik hataları beraberinde getirmektedir. Nitekim bir ilim adamının fikirlerini, ilmî ve kültürel birikimini kendinden sonraki nesillere yansıtan en önemli araçlardan biri, ardında bırakmış olduğu eserleridir. Bu eserler sayesinde kişinin gerek sosyal hayatta gerekse bilim dünyasında bırakmış olduğu izlerin ve bilimin ilerlemesi adına sunduğu katkıların tespiti mümkündür. Aksi durumda bu tespitlerin hatalar barındırması kaçınılmaz olmaktadır.

Bir yazma eserin en değerli versiyonu, müellif ve eser isminin içerisinde bulunduğu halde müellif hattıyla yazılmış veya aslına uygun istinsah edilmiş olanıdır.³ Bu tür nüshalar aracılığıyla müellif ismi kolaylıkla bilinmektedir. Ancak bazı risâle tarzındaki muhtasar eserlerde ne mukaddimedede

¹ Abdülhâdî el-Fadlî, *Tahkîku't-turâs* (Cidde: Mektebetu'l-İlm, 1406/1982), 123; Harun Bekiroğlu, "Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkîke Giriş", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 870.

² Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Tahkîku'n-nusûs ve neşruhâ* (Kahire: Mektebetu'l-Hâneci, 1418/1998), 44, 45.

³ Hârûn, *Tahkîku'n-nusûs ve neşruhâ*, 27.

ne de ferağ kaydında müellif ismi bulunmaktadır. Bununla beraber müellif ismi müstensih tarafından çoğunlukla eserin *temmet* kaydında bazen de eserin başında eklenmektedir. Bu durumda da müstensih yeterince dikkatli davranmamış olması neticesinde müellif ismi bazen yanlış bir şekilde kaydedilmektedir. Nitekim bu çalışmada inceleyeceğimiz, beyân ilmine dair oldukça meşhur bir çalışma olan *'Alâka* metni de bu özelliğindedir. *'Alâka* metni günümüzde, hiçbir sorgulamaya konu edilmeksizin Mahmûd el-Antâkî'ye (ö. 1161/1747) nispet edilmektedir. Eser üzerinde yapılan akademik çalışmalar genel itibarıyla eserin el-Antâkî'ye olan nispetini kabul etmişler ve tartışmaya açmamışlardır.⁴ Hatta bu genel kabul, bazı araştırmacıların metnin Mehmed es-Sobicevî'ye (ö. 1161/1748) nispet edilen bir nüshasını intihal olarak değerlendirmesine dahi yol açmıştır.⁵ Hâlbuki metin, bazı nüshalarda el-Antâkî'ye nispet edilmişken aralarında oldukça erken tarihli nüshaların da bulunduğu birden fazla nüshada es-Sobicevî'ye nispet edilmiştir.⁶ Buna rağmen konuyla ilgili detaylı bir araştırmanın yapılmamış olması eserin müellifini şüpheli kılmaktadır. Bu durum, *'Alâka* metninin müellifinin tespitine yönelik yapılacak dikkatli bir incelemenin önemini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada mezkûr eserin müellifine aidiyetinin geniş bir şekilde incelenmesiyle birlikte, müellifin kimliğine ulaşmak amaçlanmaktadır. Bir yazma eserin müellifini tespit etmede kullanılan birden fazla yöntem bulunmaktadır. Burada da doğru müellife ulaşmak adına birden çok yöneme başvurulmuştur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- i. Muhtemel müelliflerin hayatları: Bir eserin müellifinin tam olarak bilinmemesi durumunda bazen eserde işlenen konular, görüşler ve tarihi olaylar vasıtasıyla müellifin yaşadığı döneme ve kimliğine ulaşılabilir.⁷ Bu nedenle tespit edilebildiği kadarıyla hem Mahmûd el-Antâkî hem de Muhammed es-Sobicevî hakkında bilgi verilmiştir.
- ii. Esere ait nüshalar: Öncelikle müellife ait nüshanın tespiti önemlidir. Zira yukarıda da bahsedildiği üzere eserin ilk hali ile daha sonra istinsah edildiği şekillerinin farklı olması

⁴ Örnek olarak bk. Muzaffer Özli, *Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydîni ve Şerhu'r-Risâleti'l-İsti'âre İsimli Eseri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 72; a.mlf., "Osmanlı Âlimlerinden Karatepeli Hüseyin b. Mustafâ b. Hasan el-Aydîni'nin Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010) 262, 263; İbrahim Şaban, "19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Belagete Dair Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 13/2 (2008), 127; a.mlf., "Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 17/2 (2010), 124, 126; M. M. Muntezer Abdülhüseyn Muhsin, "er-Risâle fi'l-'Alâka li Mahmûd el-Antâkî: Tehkik ve Dirase", *Mecelletu Üruk* 10/2 (2017), 133-135, 140; Murat Tala, "Mecâz Problemi 'Alâka: Antâkî'nin el-'Alâka'sı Bağlamında Bir Bakış", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 668-674; Soner Demirsoy, *Şark'ın Büyük Âlimleri* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2021), 272; Mahmud Elubeyd, *Şerhu'r-Risâleti'l-İsti'âre li Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydîni, Dirâse ve Tahkik* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 28-31. Murat Sarıtış vd., "18. Yüzyıl Osmanlı Merkez Topraklarında Şer'i İlimler: İstatistikî Bir İnceleme", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 1/318, 321, 2/409, 430, 434.

⁵ Özli, *Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydîni ve Şerhu'r-Risâleti'l-İsti'âre İsimli Eseri*, 72; a.mlf., "Osmanlı Âlimlerinden Karatepeli Hüseyin b. Mustafâ b. Hasan el-Aydîni'nin Hayatı ve Eserleri", 262, 263.

⁶ Örneğin Diyarbakır Ktp., Diyarbakır İl Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 21 Hk 771/14, numarayla kayıtlı ve 25a-26b varak aralığında yer alan *'Alâka* nüshasının temmet kaydında müellif ismi Mahmûd el-Antâkî olarak yazılmıştır. Ancak Ankara Milli Ktp., Samsun İl Halk Ktp. koleksiyonu, O6 Mil Yz A 11567/3, numarayla kayıtlı ve 10b-14b varak aralığında yer alan nüshada ise, müellifin Mehmed es-Sobicevî olduğu belirtilmiştir. İleride hangi nüshada el-Antâkî'nin hangisinde es-Sobicevî'nin ismi bulunduğuuna dair birden çok örnek verilecektir.

⁷ Hârûn, *Tahkiku'n-nusus ve neşruhâ*, 46; Fadlî, *Tahkiku't-turâs*, 123, 124. Muhtemel müelliflerin hayatlarının bilinmesi özellikle şahıslar arasında zaman farkının bulunduğu durumda doğru müellifin tespitinde etkili olabilir. Eserin muhtevasında yer alan tarihî olaylar veya eserde kullanılan terimler hangi şahsın yaşadığı dönemle uyumluysa o şahsın asıl müellif olduğu ihtimalini güçlendirir. Ayrıca şahıslar arasında zaman farkının bulunmadığı takdirde de bu şahısların detaylı bir şekilde hayatlarının bilinmesi özellikle şahısların hangi tarihte nerede buldukları büyük bir önem arz edebilir. Burada eserin telif tarihi ve telif edildiği yer gibi bilgilere de ihtiyaç vardır. Bu durumda eserin telif tarihi ve telif yeri hangi şahsın hayatındaki tarihî coğrafi veriler ile uyum halinde ise muhtemel müellifin o şahıs olduğunu kanıtlayan bir delil elde edilmiş olur. Ancak bu özelliğin her eser için söz konusu olması mümkün olmayabilir. Zira her eserin telif tarihi ve telif yeri belli değildir. Ayrıca her müellifin biyografisinde tarihi veriler ve hayatını geçirdiği yerler kaydedilmemiştir.

muhtemeldir. Bununla birlikte müellife ait nüshada da müellife dair bir ipucu bulunmayabilir. Bu durumda müellifin öğrencilerinin çoğalttığı nüshaların tespiti de büyük bir öneme sahiptir. Nitekim müellifin öğrencileri bazen eserin müellifi hakkında detaylı bilgi verebilmektedirler. İleride de ele alınacağı gibi böyle bir durum bu çalışmanın konusu olan 'Alâka için de söz konusudur.

iii. Kütüphane katalogları ile biyografik ve bibliyografik eserlerin taranması: Bir eserin doğru yazara ait olup olmadığı konusu bu tür çalışmalar ile de desteklenmelidir.⁸ Ancak bu eserlerde hata yapılmış olma ihtimalinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Bu tür eserlerin vermiş olduğu bilgilerin, yukarıda zikredilen maddelerde işaret edilen veriler göz önünde bulundurulurken değerlendirilmesi hata payını azaltacaktır.

iv. Muhtemel müellifin diğer eserlerinde kendisine nispet edilen esere ve kendisine nispet edilen eserde de diğer eserlerine dair kendisine yaptığı atıflar: Bir müellifin kendi eserlerine atıfta bulunması rastlanılan bir durumdur. Dolayısıyla işaret edilen eser ve içeriği sayesinde müellif tespiti yapılabilir.⁹ Bu çalışmada el-Antâkî'nin başka diğer bir eseri tespit edilmediğinden dolayı sadece es-Sobicevî'nin eserleri taranmıştır.

v. Eser üzerine yazılan şerh, hâşiye veya ta'lika türü çalışmalarda müellif kimliğine dair bir bulgu taramak:¹⁰ Müellif tarafından mukaddime veya hâtimedede müellif ismi zikredilmeyen metinlerin üzerine yazılmış bazı çalışmalarda çoğunlukla müellif ismine yer verilmektedir. Nitekim ileride de ele alınacağı gibi 'Alâka üzerine yazılan şerhlerde bu olguya rastlanmıştır. Ancak bu çalışmalarda, müellif ismine dair görülen ihtilaflar bu tür eserlerdeki malumata da ihtiyatla yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte bu tür çalışmaların arasında müellifin öğrencisine ait çalışmaların bulunması son derece önemlidir. Dolayısıyla öğrencinin hocasına dair verdiği bilgiler diğer şahıslara nispeten daha güvenilir kabul edilebilir.

vi. Yazarın üslubundan yararlanmak: Yazarı şüpheli olan bir eserin müellifini tespit etmek için ona ait diğer eserlerle üslup karşılaştırması üzerinden bir kanaat elde edilebilir.¹¹ Bu çalışmada sadece es-Sobicevî'nin eserleri üslup bakımından incelenmiştir. Zira daha önceden de belirtildiği üzere el-Antâkî'nin kendisine nispet edilen 'Alâka dışında herhangi bir eseri tespit edilmemiştir.

1. 'Alâka'nın Kendilerine Nispet Edildiği İki Şahıs: el-Antâkî ve es-Sobicevî

1.1. Mahmûd el-Antâkî

Tam adı Mahmud b. Abdullah el-Antâkî'dir.¹² Doğum tarihi kaynaklarda geçmemekle birlikte Antakya'da doğduğu bilinmektedir.¹³ Hanefî mezhebine mensuptur. İlk eğitimini memleketi olan Antakya'da almıştır. Hac için gittiği Mekke'de dört yıl kalarak oradaki âlimlerin yanında eğitimine devam etmiştir. Daha sonra Mısır'a geçerek birkaç sene orada kalmıştır. Oradan da Antakya'ya geçip bir müddet orada kaldıktan sonra İstanbul'a gitmiş ancak kısa bir süre sonra memleketi

⁸ Hârûn, *Tahkiku'n-nusûs ve neşruhâ*, 45.

⁹ Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 44.

¹⁰ Yılmaz, *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*, 44.

¹¹ Ekrem Ziyâ Ömerî, *Dirâsâtun tarihiyye ma â ta'lika fi menheci'l-bahs ve tahkiki'l-mahtûtât* (Medinetu'l-Münevvere: Câmî'atu'l-İslâmiyye, 1403/1983), 69, 70; Seyit Bahçıvan, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2006), 72.

¹² Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zünûn 'an usâmi'l-kutubi ve'l-fünûn*, nşr. Rifat Kılıslı (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1945), 1/558; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin; terâcimu musannifî'l-kutubi'l-'Arabiyye* (Dimaşk: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 3/815.

¹³ Hüseyin b. Mustafa b. Hasan el-Aydîni İbn Karatepeli, *Ta'likât 'alâ şerhi'l-'Alâka* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih, 5357/4), 40b; Muhammed Rağîb et-Tabbâh el-Halebî, *İlâmu'n-nübelâ bi tarihi Halebi's-şehbâ*, tsh. Muhammed Kemâl (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 1988), 6/493.

olan Antakya'ya geri dönmüştür. Sonrasında doğu illerinde üç yıl kalarak bölgenin âlimlerinden mantık ve felsefe gibi âlet ilimlerini okuyup birçok ilimde kendini yetiştirmiştir. Bunu akabinde tekrar memleketine dönerek on yıldan fazla bir süre boyunca burada tedarik faaliyetinde bulunmuştur. Mahmûd el-Antâkî, 1143/1730 yılında Vezir Osman Paşa ed-Devrekî'nin (ö. 1160/1747) ısrarlı talepleri üzerine Halep'e gelmiştir. el-Antâkî, burada Vezir Osman Paşa'nın yaptırmış olduğu Ridâiyye medresesinde müderrislik yapmıştır. Onun derslerine birçok bölgeden gelen Arap ve Türk öğrenciler katılmıştır. Bu medresede 18 yıl müderrislik yapan el-Antâkî burada birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ali Efendi ed-Dâbikî (ö. ?) ve Seyyid Addürrahim Efendi (ö. ?) ismi bilinen öğrencileridir.¹⁴ Halep'te vefat eden el-Antâkî'nin vefat tarihini İbn Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydîni (ö. 1191/1777), Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) ve Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987) 1160/1747,¹⁵ Muhammed Rağîb el-Hâlebî (ö. 1370/1951) ise 1161/1748 olarak kaydetmiştir.¹⁶ Tespit edildiği kadarıyla el-Antâkî'ye nispet edilen tek eser, bu makalenin konusunu teşkil eden *Risâletu'l-isti'âre* veya diğer adıyla *Alâka*'dır.¹⁷

1.2. Mehmed es-Sobicevî

İsim ve nisbesi tam olarak Mehmed b. Mehmed b. Ahmed es-Sobicevî el-Aydîni er-Rûmî el-Hanefî'dir.¹⁸ Hayatı hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Aydın'ın Koçarlı ilçesine bağlı Sobuca köyünde doğmuştur.¹⁹ Doğum tarihi bilinmemektedir. es-Sobicevî'nin vefatı ile ilgili 1141/1728,²⁰ 1161/1748²¹ ve 1172/1758²² gibi birbirinden farklı tarihler verilmiştir. Ancak Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1925), es-Sobicevî'nin Dedeköy'deki mezar taşında bulunan kitabede 1161/1748 senesinin kayıtlı olduğunu söylemesi, bu tarihin tercih edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.²³ Bir müderris olduğu anlaşılan es-Sobicevî'nin yetiştirdiği öğrencilerin başında *İzhâr, Kâfiye* ve *'Avâmil* gibi medrese müfredatının önemli eserlerinin mu'ribi Zeynîzâde Hüseyin Efendi (ö. 1172/1758-59) gelmektedir.²⁴ Sarf, nahiv ve belagat alanında genel itibariyle şerhlerden oluşan eserleri vardır. es-Sobicevî'ye aidiyeti belli olan eserler şu şekildedir:

1. *Fethu'l-esrâr fî şerhi'l-İzhâr*.²⁵

2. *Keşfu'l-'inâyê fî mesâ'ili'l-Kifâye*.²⁶

¹⁴ Halebî, *İ'lâmu'n-nübelâ*, 6/493-494.

¹⁵ İbn Karatepeli, *Ta'likât* (Fatih, 5357/4), 40b; İsmail Paşa, *İzahu'l-meknûn*, 1/558; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3/815.

¹⁶ Halebî, *İ'lâmu'n-nübelâ*, 6/495.

¹⁷ Bk. İbn Karatepeli, *Ta'likât* (Fatih, 5357/4), 40b; İsmail Paşa, *İzahu'l-meknûn*, 1/558; a.mlf., *Hediyetu'l-'ârifin esmâu'l-mu'ellifin ve âsâru'l-musannifin* (Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/327; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Sarac (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/297; a.mlf., *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli* (İzmir: Keşişyan Matbaası, 1324/1908), 80, 105; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3/815.

¹⁸ İsmail Paşa, *İzahu'l-meknûn*, 1/96; a.mlf., *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/327.

¹⁹ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/360; Mustafa Öncü, "Sobicevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 37/342.

²⁰ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/264; İsmail Paşa, *İzahu'l-meknûn*, 2/158.

²¹ İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/327

²² İsmail Paşa, *İzahu'l-meknûn*, 1/96; a.mlf., *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/332.

²³ Tahir, *Aydın vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, 65; Öncü, "Sobicevî", 37/342.

²⁴ Tahir, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, 63; Öncü, "Sobicevî", 37/342.

²⁵ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/360; a.mlf., *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, 65; İsmail Paşa, *İzahu'l-meknûn*, 1/96; a.mlf., *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/327; Murat Sarıtaş vd., "18. Yüzyıl Osmanlı Merkez Topraklarında Şer'î İlimler", 1/323, 2/463.

²⁶ Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 1/360; a.mlf., *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, 65; İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/327.

3. Şerhu'l-Mağşûd.²⁷

4. Mirşâdu'l-hâdî 'ale'l-Hevâdî.²⁸

Günümüzdeki bazı çalışmalarda *Mefhûm-i îsâgücî*, *Mefhûm-i risâle-i 'alâka*, *Mefhûm-i risâle-i ferîde*, *Mefhûm-i velediyye* ve *Risâletü'l-isti'âre* adlı eserler de es-Sobicevî'ye nispet edilmiştir. Ayrıca *Risâletü'l-isti'âre*, Mahmûd el-Antâkî'ye de nispet edilen 'Alâka metninden farklı bir eser telakki edilerek İbn Karatepeli'nin bu risâle üzerine şerh yazdığı da ifade edilmiştir.²⁹ Ancak her ikisinin aynı eser olduğu hem kütüphanedeki nüshalarından hem de İbn Karatepeli'nin şerh ve ta'likinden anlaşılmaktadır.

Mefhûm ismini taşıyan eserler genellikle aynı mecmualarda yer almaktadırlar. Biyografik ve bibliyografik kaynaklarda bu eserlerin es-Sobicevî'ye ait olduğuna dair bir bilgiye rastlanmamıştır. İncelenen nüshalarda da *Mefhûm-i risâle-i 'alâka* adlı eserin dışında es-Sobicevî ismi bu eserlerin herhangi bir yerinde geçmemektedir.³⁰ *Mefhûm-i risâle-i 'alâka*'nın nispeti ise tetkike muhtaçtır. 'Alâka metniyle bağlantılı olması hasebiyle ileride bu eserin nispetiyle ilgili bilgi verilecektir.

2. 'Alâka Metninin Nispet Problemi

2.1. 'Alâka Metnin el-Antâkî'ye Nispeti

Daha önceden de belirtildiği üzere günümüzde 'Alâka metninin Mahmûd el-Antâkî'ye aidiyeti genel bir kabul halini almıştır. 'Alâka metninin el-Antâkî'ye aidiyetini gösteren veriler; bazı nüshalarda bulunan kayıtlar, bazı şârihlerin ifadeleri, bazı biyografik-bibliyografik kaynaklar ve bazı kütüphane kataloglarındaki kayıtlardan ibaret olduğu söylenebilir.

el-Antâkî'nin isminin yer aldığı nüshalara ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Zira risâlenin erken tarihli nüshaları incelendiğinde bu nüshalarda bir müellif bilgisinin yer almadığı görülmektedir. Örneğin bu nüshalardan biri Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Ktp. koleksiyonu, 15 Hk 1525/2 numaralı nüshadır. Nüsha, 1140/1727-28 yılında istinsah edilmiştir. Yine erken döneme ait ve müellif isminin yer almadığı diğer bir nüsha, Manisa İl Halk Ktp., Manisa İl Halk Ktp. koleksiyonunda 45 Hk 1951/4 numarayla kayıtlıdır. Nüsha, 1141/1728-29 yılında istinsah edilmiştir. Müellif isminin bulunmadığı bu eski tarihli nüshalar göz önünde bulundurularak risâlenin asıl nüshasında müellifin kimliğini açık etmediğine veya yukarıdaki tarihlerde çoğaltılan nüshalarda bir ihmalin var olduğuna yorumlanabilir.

'Alâka metninin nüsha sayısı oldukça fazladır. Bunun yanında sadece bazı nüshalarda müellif ismi müstensihler tarafından ya eserin başında ya da *temmet* kaydında ilave edilmiştir. Eserin el-Antâkî'ye ait olduğu bilgisinin bulunduğu başlıca nüshaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

²⁷ Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 1/360; a.mlf., *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, 65; İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/327.

²⁸ İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/327.

²⁹ Abdullah Bilin, *Sobucalı Mehmed Efendi'nin Keşfü'l-Înaye fi Mesaili'l-Kifaye Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 8-11; Öncü, "Sobicevî", 37/342.

³⁰ Bu mecmualar için bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5885; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3239, 4755.

Tablo 1. Müellif İsmi el-Antâki Olarak Geçtiği Başlıca Nüshalar

| Sıra | Bulunduğu Kütüphane | Koleksiyon | Demirbaş nr. | İstinsah tarihi | Müellif isminin geçtiği yer |
|------|---------------------------------|-------------------------------------|----------------------|-----------------|-----------------------------|
| 1 | Diyarbakır Ktp. | Diyarbakır İl Halk Ktp. | 21Hk 771/14 | H. 1153 | Temmet kaydı ³¹ |
| 2 | Diyarbakır Ktp. | Diyarbakır İl Halk Ktp. | 21Hk 601/3 | H. 1161 | Temmet kaydı |
| 3 | Ankara Milli Ktp. | Tokat Müzesi | 60 Mü 67/10 | H. 1192 | Temmet kaydı |
| 4 | Ankara Milli Ktp. | Tokat Zile İlçe Halk Ktp. | 60 Zile 442/1 | H. 1270 | Temmet kaydı |
| 5 | Edirne Selimiye Yazma Eser Ktp. | Selimiye Yazma Eser Ktp. | 22 Sel 3042/8 | H. 1282 | Besmeleden önce |
| 6 | Ankara Milli Ktp. | Ankara Milli Ktp. | 06 Mil Yz A 9627/1 | H. 1289 | Besmeleden önce |
| 7 | Ankara Milli Ktp. | Samsun Vezirköprü İlçe Halk Ktp. | 55 Vezirköprü 491/10 | - | Temmet kaydı |
| 8 | Ankara Milli Ktp. | Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Ktp. | 03 Gedik 18423/2 | - | Temmet kaydı |

'*Alâka* metnin el-Antâki'ye ait olduğunu ifade edenlerin başında '*Alâka* şârihi İbn Karatepeli gelmektedir. Buna göre şârih, '*Alâka* şerhinde sadece müellif ismi ve künyesini zikretmekle yetinirken kendi şerhine yazmış olduğu ta'likte müellifin doğum yerinin Antakya, yaşadığı ve ders verdiği şehrin ise Halep olduğunu zikretmiştir. Bununla birlikte el-Antâki'nin burada 1160/1747 yılında vefat ettiğini belirtmiştir.³² Seyyid Hâfız es-Sirozî de (ö. 1269/1852), risâle üzerine kaleme aldığı şerhinde metnin Mahmûd el-Antâki'ye ait olduğunu ifade etmiştir.³³

Risâlenin el-Antâki'ye ait olduğu bilgisi bazı biyografik ve bibliyografik kaynaklarda da mevcuttur. Örneğin Bursalı Mehmed Tahir; İbn Karatepeli, Seyyid Hâfız es-Sirozî ve Musannifek Bekir b. Ahmed el-Menteşevî gibi muhtelif '*Alâka* şârihlerinin biyografilerinde eserin Mahmûd el-Antâki'ye ait olduğunu vurgulamıştır. '*Alâka*'nın âlimler arasında şöhretine işaret eden Mehmed Tahir, '*Alâka* üzerine yapılan bu çalışmaların matbu hallerinden bahsetmiştir.³⁴

İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn* adlı eserinde '*Alâka* metni ve müellifi hakkında kısaca bazı bilgiler vermiştir. Buna göre '*Alâka* metninin girişinden bir pasaj vererek eserin isminin *Risâletu'l-istiâre*, müellifinin de Halep'te ikamet etmiş müderris Mahmûd b. Abdullah el-Antâki olduğunu zikretmiştir.³⁵ Esmâ el-Hımsî de *Fihrisu mahtûtâti dâri'l-kutubi'z-zâhiriyye* adlı çalışmasında buna

³¹ Bu nüsha, müellif isminin içinde yer aldığı tespit edilen en erken tarihli nüshadır.

³² İbn Karatepeli, *Şerhu'l-'Alâka* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih, 5357/3), 17b; a.mlf., *Ta'likât* (Fatih, 5357/4), 40b.

³³ Üryanizâde Seyyid Hâfız es-Sirozî, *Şerhu'l-'Alâka* (İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, 1272/1858), 2.

³⁴ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/297; a.mlf., *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, 80, 105.

³⁵ İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/558.

benzer bilgiler vermiştir.³⁶ Kehhâle de benzer bilgilere yer vermiştir.³⁷ Bu kaynaklarda geçen bilgiler yukarıda bahsi geçen İbn Karatepeli'nin vermiş olduğu malumata benzer ve aynı kısıtlıktadır.

Halep'te yetişmiş ve Ridâiyye medresesinde müderrislik yapmış Beşir el-Gazzî (ö. 1339/1921)'den ders alan Muhammed Ragıb el-Hâlebî,³⁸ el-Antâkî'nin hayatı hakkında en detaylı bilgileri veren isimdir. *İ'lâmu'n-nübelâ* adlı eserinden de anlaşıldığı gibi Halep tarihi, kültürü, eğitim kurumları ve âlimleri hakkında geniş bilgiler vermiştir. Ancak el-Halebî'nin *İ'lâmu'n-nübelâ* adlı eserinde, 'Alâka metninden söz etmemiş olması dikkat çekmektedir.

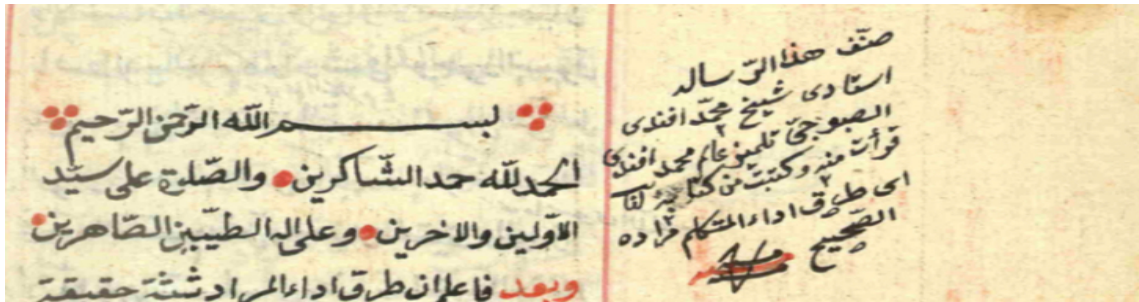
2.2. 'Alâka Metninin Mehmed es-Sobicevî'ye Nispeti

Daha önceden de zikredildiği üzere 'Alâka metninin bazı nüshalarında müstensihler tarafından eser Mehmed es-Sobicevî'ye de nispet edilmiştir. Tespit edildiği kadarıyla eserin es-Sobicevî'ye nispet edildiği başlıca nüshalar şunlardır:

Tablo 2. Müellif İsmi es-Sobicevî Olarak Geçtiği Başlıca Nüshalar

| Sıra | Bulunduğu Kütüphane | Koleksiyon | Demirbaş nr. | İstinsah tarihi | Müellif isminin geçtiği yer |
|------|-------------------------|----------------------------|---------------------|-----------------|---------------------------------|
| 1 | Ankara Milli Ktp. | Samsun İl Halk Ktp. | 06 Mil Yz A 11567/3 | H. 1158 | Müstensihin kenar notu |
| 2 | Süleymaniye Ktp | Fatih Bölümü | 4720/2 | H. 1219 | Besmeleden önce ve temmet kaydı |
| 3 | Ankara Milli Ktp. | Ankara Milli Ktp. Yazmalar | 06 Mil Yz A 1446/9 | H. 1220. | Temmet kaydı |
| 4 | Ankara Milli Ktp. | Tokat İl Halk Ktp | 60 Hk 341/3 | H. 1239 | Temmet kaydı |
| 5 | Ankara Milli Ktp. | Ankara Milli Ktp. Yazmalar | 06 Mil Yz A 1553/3 | - | Temmet kaydı |
| 6 | Köprülü Yazma Eser Ktp. | Mehmed Asım Bey | 34 Ma 523/3 | - | Temmet kaydı |
| 7 | Kütahya Vahid Paşa Ktp. | Vahid Paşa | 2691/1 | - | Besmeleden önce |
| 8 | Süleymaniye Ktp. | Fatih Bölümü | 5357/2 | - | Temmet kaydı |

Tabloda bulunan nüshalar arasında birinci sırada yer alan nüsha büyük bir öneme haizdir. 1158/1745-46 tarihinde istinsah edilen bu nüshanın birinci varağının kenarında 'Alâka metninin müellifinin kim olduğuna dair aşağıdaki önemli bir not yer almaktadır.



Görsel 1: Ankara: Milli Ktp., Samsun İl Halk Ktp., 06 Mil Yz A 11567/3, 10b.

Notta yer alan ifade şu şekilde tercüme edilebilir: "Bu eseri âlim Mehmed Efendi'nin öğrencisi, benim hocam Mehmed Efendi Sobucî telif etmiştir. Ondan okudum ve onun kitabından yazdım."

³⁶ Esmâ el-Himsî, *Fihrisu mahtûtâti dâri'l-kutubîz-zâhiriyye ('Ulûmu'l-lügati'l-Arabiyye)* (Dimâşk: Mecmaullügatil-Arabiyye, 1393/1973), 1/293-294. Ayrıca bk. Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemmu't-târihi't-türâsi'l-İslâmi fi mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001), 5/3592.

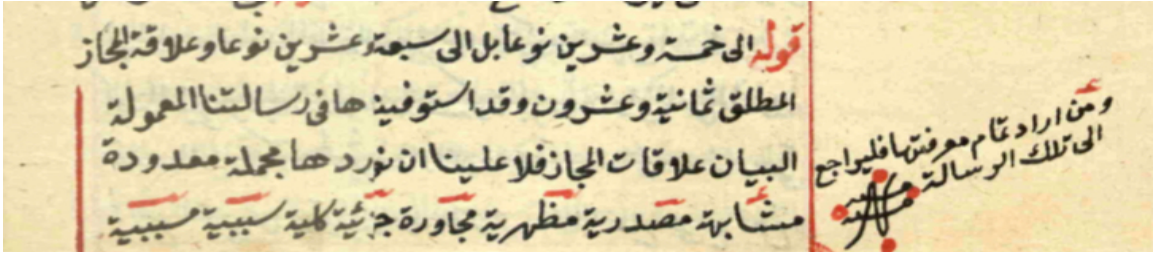
³⁷ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3/815.

³⁸ Geniş bilgi için bk. Halebî, *İ'lâmu'n-nübelâ* (Tashih Edenin Notu), 1/10-21.

Bu ifadeden anlaşıldığı üzere bu nüshayı değerli kılan taraf, onun müellifin öğrencisi tarafından istinsah edilmesidir. Ayrıca eseri müellif olduğunu belirttiği hocasından okumuş olması ve bu eserin müellif nüshasından çoğaltılmış olması da bir diğer önemli husustur. Bu nüshada ayrıca müellif tarafından yazılan *minhuvât* notları da istinsah edilmiştir. Bu da nüshanın asıl nüshaya en yakın nüshalardan biri olduğuna işaret eden durumlardan biridir. Görüldüğü üzere bu notta eserin es-Sobicevî'ye ait olduğu tasrih edilmiştir. Ayrıca notta yer alan detaylı bilgiler, bu bilginin güvenilirliğini artırmaktadır. Tablo 1'de belirtildiği üzere müellif isminin temmet kaydında yer aldığı tespit edilen en erken tarihli (h. 1153) nüshada el-Antâkî'nin ismi bulunmaktadır. Bu durumda es-Sobicevî'nin isminin geçtiği ve öğrencisinin yukarıdaki notunun üzerinde yer aldığı nüshadan beş sene önce istinsah edilmiştir. Mezkûr öğrencinin 'Alâka'nın el-Antâkî'ye nispetini duyması veya eserin bir nüshasında görmesi, yukarıdaki notunu tepki olarak yazması ve bir durumu düzelme adına kaydetmesi muhtemeldir.

Eserin es-Sobicevî'ye ait olduğunu gösteren diğer bazı önemli bulgular şunlardır:

1. Mehmed es-Sobicevî, *Mirşâdü'l-hâdî 'ale'l-hevâdî*³⁹ adlı haşiyesinde tespit edildiği kadarıyla iki defa kendisine ait olduğunu belirttiği mecâzın alâkalarını ihtiva eden risâleye atıfta bulunmuştur. Birinci atıf şu şekildedir:



Görsel 2: Ankara: Milli Ktp., Samsun İl Halk Ktb., 06 Mil Yz A 11567/4, 197b.

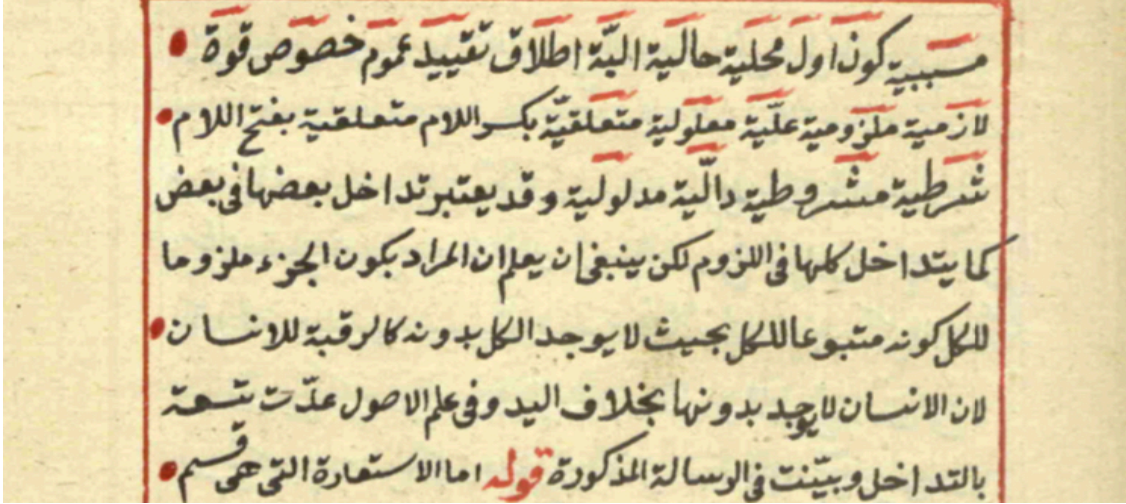
Hamza b. Turgut, mecâz-ı mürselin alâka sayılarının yirmi beşe kadar çıkabildiğini söylemektedir.⁴⁰ es-Sobicevî ise yukarıda hâşiyesinden alıntılanan kısmında, bu sayının yirmi yediye kadar çıkabildiğini söylerken mutlak anlamda mecâz alâkalarının ise yirmi sekiz olduğunu ifade etmiştir. Ardından mecâzın 'alâkalarıyla ilgili risâlesinde bu hususu detaylıca ele almış olmasından dolayı burada ayrıntılara girmeyeceğini belirtmiş ve söz konusu alâkaların isimlerini zikretmekle yetinmiştir. *Minhu* notunda da detaylı bilgi için o risâlesine müracaat edilmesini istemiştir.⁴¹

es-Sobicevî'nin *Mirşâdü'l-hâdî*'de mezkur risâlesine yaptığı diğer atıf ise aşağıdaki görselden anlaşıldığı üzere yine mecâzın alâka sayılarıyla ilgilidir.

³⁹ Bu eser, es-Sobicevî tarafından Hamza b. Turgut el-Aydîni'nin kendi eseri olan *el-Mesâlik*'e şerh olarak kaleme aldığı *el-Hevâdî fî şerhi'l-mesâlik* adlı eserine yazmış olduğu bir haşiyedir; bk. Ali Bulut, "Hamza b. Turgut Aydıni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek1/227-228.

⁴⁰ Bk. Nureddin Hamza b. Turgut el-Aydîni, *el-Mesâlik fî'l-me'ânî ve'l-beyân* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 5872), 36a, 36b; Aydıni, *el-Hevâdî fî şerhi'l-Mesâlik* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Laleli, 2864), 98a, 98b.

⁴¹ Sobicevî, *Mirşâdu'l-hâdî 'ale'l-Hevâdî* (Ankara: Milli Ktp., Samsun İl Halk Ktp. 11567/4), 197b.



Görsel 3: Ankara: Milli Ktp., Samsun İl Halk Ktb., , 06 Mil Yz A 11567/4, 198a.

Görselde alıntılanan metinde görüldüğü gibi es-Sobicevî, usûl ilminde bu alâkaların sayısının *tedâhul* yöntemi⁴² ile dokuza indirildiğini ve bu hususu biraz önce bahsi geçen risâlede açıkladığını ifade etmiştir. Her iki atıfta da yapılan açıklamalar ve işaret edilen bilgiler 'Alâka metniyle uyum içerisindedir.⁴³

es-Sobicevî'ye nispet edilen *Mefhûm-i 'alâka-i Sobicevî* adlı bir eser de mevcuttur. Bu durumda es-Sobicevî'nin *Mirsâdu'l-hâdî*'de bahsettiği 'Alâka risâlesi bu eser olabilir mi? Sorusuna şöyle cevap verilebilir: Yapılan incelemeler sonucunda bu eserin 'Alâka'nın Osmanlıca tercümesi olduğu anlaşılmıştır. Tercümelerin de müstakil bir eser olmadığı bilinen bir husustur. Ayrıca bu eserde es-Sobicevî ifadesinin geçmesi eserin ona ait olduğunu kesin bir şekilde göstermez.

Eserin bazı nüshalarının girişinde "*Mefhûm-i risâle-i 'alâka-i Sobicevî*" başlığı mevcuttur.⁴⁴ Bu ifadeden ilk etapta tercümenin es-Sobicevî'ye ait olduğu anlaşılabilir. Ancak ifadenin diğer bir vechi de vardır. Şöyle ki mezkûr terkip, aslı Arapça olan metnin es-Sobicevî'ye ait olduğu anlamını da barındırmakta olup kanaatimiz de bu yöndedir. Bu vecihle es-Sobicevî'nin *Mirsâdu'l-hâdî*'de bahsettiği eserin bu tercümeden farklı bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

2. *Alâka* müellifinin öğrencisi ve şârihi olan Bekir b. Ahmed el-Menteşevî,⁴⁵ 'Alâka'ya yapmış olduğu şerhte açık bir şekilde müellifin ismini vermemişse de şerhin muhtelif yerinde müellifin kimliğine dolaylı bir şekilde işaret etmiştir. Menteşevî, "الحمد لله" ifadesini şerh ederken *minhu* şeklindeki bir notta şu ifadeleri kullanmıştır:

Bu konudaki doyurucu detay, hocam, musannifin k.s. *el-Hevâdî*'ye yapmış olduğu *Mirsâdu'l-hevâdî* adındaki haşiyesi ve *İzhâru'l-esrâr*'a yapmış olduğu *Fethu'l-esrâr* adındaki şerhinde bulunmaktadır.⁴⁶

⁴² Bazı alâkaları başka alâkaların altına dâhil etmek.

⁴³ Karşılaştırma için bk. Sobicevî, *Mirsâdu'l-hâdî 'ale'l-Hevâdî* (Samsun İl Halk Ktp. 11567/4), 198a; a.mlf., *el-'Alâka* (Ankara: Milli Ktp., Samsun İl Halk Ktp. 11567/3), 12a, 12b.

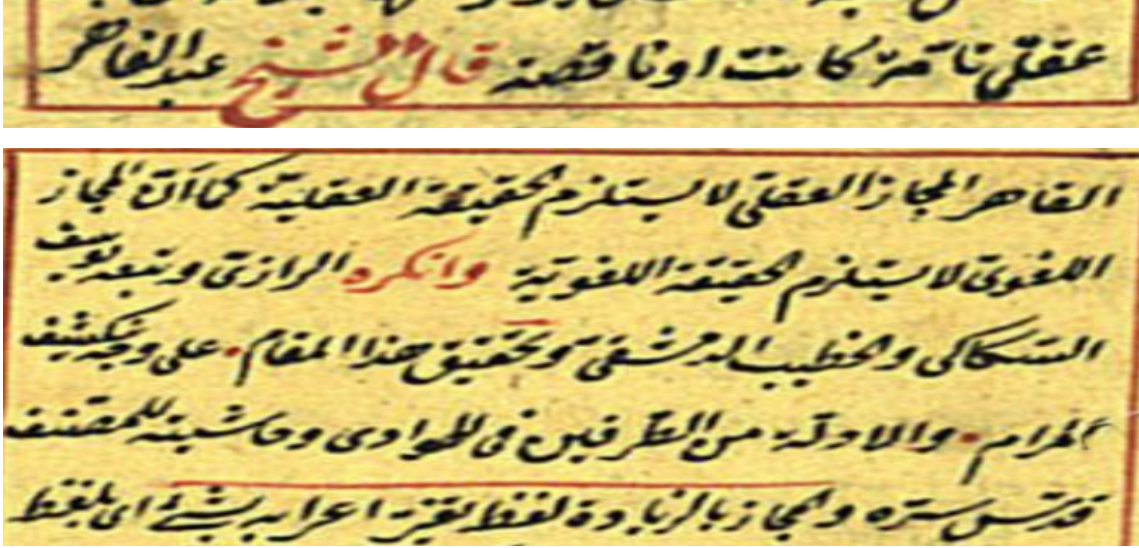
⁴⁴ Bu nüshaların buldukları yer ve kayıt numaraları şu şekildedir: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5885/1, 3b-11b; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4755/1, 1b-14b.

⁴⁵ Musannifek Bekir b. Ahmed el-Menteşevî ismiyle bilinen şahıs, Muğla Mesevli olup 'Alâka metni üzerine 1149/1736 yılında *Şerhu'l-'Alâka* adında bir eser yazmıştır; bk. Tahir, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, 105.

⁴⁶ Bk. Bekir b. Ahmed el-Menteşevî, *Şerhu'l-'Alâka* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar 7114/2), 10a.

Yukarıda da ifade edildiği üzere el-Antâkî'ye çalışmanın konusu dışında başka bir eser nispet edilmemektedir. Bunun yanında daha önceden de belirtildiği üzere şârihin burada bahsettiği her iki eser de Mehmed es-Sobicevî'ye aittir. Dolayısıyla şârihin bu notunda 'Alâka'nın Mehmet es-Sobicevî'ye ait olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Menteşevî'nin şerhinde 'Alâka metninin müellifine dair işaretler bununla sınırlı değildir. Şerhte atıfların adresi genel itibarıyla musannifin 'Alâka üzerine yazmış olduğu *minhuvât* notlarıdır.⁴⁷ Ancak bir yerde *el-Hevâdî* ve "musannifin" ona yapmış olduğu hâşiyesine atıfta bulunmaktadır:



Görsel 4: İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 7114/2, 47b, 48a.

Görselde alıntılanan kısmın tercümesi şöyledir:

Şeyh Abdülkahir, lügavî mecâz hakikî lügavîyi gerektirmediği gibi, aklî mecâz da aklî hakikati gerektirmez demiştir. Râzî, buna (Abdülkahir'e) karşı çıkmış, Yûsuf es-Sekkâkî ve Hatib ed-Dımaşkî de bu konuda ona (Râzî'ye) uymuşlardır. Bu hususun tahkiki, her iki tarafın maksat ve delilleri *el-Hevâdî* ve musannifin k.s. ona hâşiyesinde bulunmaktadır.

Burada öncelikle "musannif" ifadesinden kimin kastedildiği çözülmesi gereken bir husustur. Bu çözümle birlikte 'Alâka yazarının kimliğinin büyük oranda belirlenmesi kuvvetle muhtemeldir. Metinde, bahis mevzusu olan mesele hakkında tafsilatlı malumatın *el-Hevâdî* ve "musannifin" *el-Hevâdî*'ye yapmış olduğu hâşiyesinde bulunduğu belirtilmiştir. Daha önceden de geçtiği üzere *el-Hevâdî* tam adıyla *el-Hevâdî fi şerhi'l-Mesâlik* Hamza b. Turgut'un kendi eseri olan *el-Mesâlik*'e şerhidir. es-Sobicevî'nin bu eser üzerine *Mirşâdü'l-hâdî 'ale'l-hevâdî* adında bir hâşiyesi bulunmaktadır.⁴⁸ Burada işaret edilen malumatın es-Sobicevî'nin bahsi geçen hâşiyesinde yer alıyor olması el-Menteşevî'nin şerhinin girişindeki ifadeleriyle birlikte düşünüldüğünde buradaki "musannif" ifadesiyle es-Sobicevî'nin kastedildiği açık hale gelmektedir.⁴⁹ Zira yukarıda da geçtiği üzere el-Menteşevî şerhinin girişinde yine "musannif" ifadesini kullanmış ve onun

⁴⁷ Bazı örneklerin karşılaştırılması için bk. Sobucevî, *el-'Alâka* (Samsun İl Halk Ktp. 11567/3), 10b, 11a, 11b, 12a, 12b, 13a, 13b, 14a; Menteşevî, *Şerhu'l-'Alâka* (Yazma Bağışlar 7114/2), 11a, 20a, 25a, 26a, 29b, 30b, 35b, 37a, 40b, 41b, 42b, 43a, 44a, 44b, 45a, 45b, 46b.

⁴⁸ "Musannifin hâşiyesinde" ifadesinden *Hevâdî* sahibi Hamza b. Turgut el-Aydîni'nin kastedilmiş olduğu akla gelebilir. Nitekim el-Aydîni *Hevâdî*'de bulunan bir *minhu* notunda Râzî'nin delilini açıklamıştır. Aydinî, *el-Hevâdî* (Laleli, 2864), 18b. Ancak kanaatimize göre "musannif" ifadesiyle el-Aydîni'nin kastedilmiş olma ihtimali oldukça zayıftır. Zira Hamza b. Turgut'un *Hevâdî*'deki rolü şârihtir. Dolayısıyla kendisine "şârih" şeklinde işaret edilmesi daha uygun bir kullanımdır.

⁴⁹ Sobicevî, *Mirşâdu'l-hâdî* (Samsun İl Halk Ktp. 11567/4), 59a.

*Hevâdî'*ye haşiyesinin ismini de *Mirsâdu'l-hevâdî* şeklinde tasrih etmiştir. Ayrıca el-Menteşevî şerhinin birçok yerinde '*Alâka* müellifine işaret için "musannif" ifadesini kullanmıştır.⁵⁰ Tespit edildiği kadarıyla sadece bir *minhu* notunda '*Alâka* sahibi dışında başka bir şahıs için özel bir nedenden dolayı musannif kelimesini kullanmıştır. Ancak burada da gerekli izahatı yaparak bu şahıstan *Telhîs* sahibini kastettiğini açık bir şekilde beyan etmiştir.⁵¹

el-Menteşevî, şerhinin bir başka yerinde '*Alâka* metninin telif tarihi, yeri ve sürecine dair beyanatlarda bulunmuştur. el-Menteşevî'nin beyanına göre '*Alâka* metninin mecâz ve alâka bölümleri yaklaşık olarak 1133/1720-21 yılında tamamlanmış, bu haliyle nüshaları çoğalıp şöhret kazanmıştır. Hocası, hac hazırlığı yaptığı esnada el-Menteşevî'nin istek ve ısrarıyla risâleye hocası tarafından yaklaşık olarak 1137/1724-25 yılında isti'âre bölümü ilave edilmiştir. Şârih, bu hususla ilgili görmüş olduğu bir rüyasını da nakletmiştir. Rüya da hocasını, yaşadıkları şehre yakın Bahçeçik denilen bir mevkide ziyaretçilere yemek sunumunu yaparken gördüğünü belirten şârih, bu mevkide önü kapalı durağan bir havuz suyunun bir tarafını açtığını ve bunun sonucunda saf bir suyun aktığını görmüştür. Bu rüyayı hocasına anlatmış ve ondan tabir iznini istemiştir. Hocasının izin vermesi üzerine şârih, kendi rüyasını şu şekilde tabir etmiştir: Hocasının ziyaretçilere yemek sunmasını '*Alâka* telifi ve öğrencilerin ondan faydalanmasına, durağan havuz suyunu risâlenin (isti'âre bölümünün olmadığı) ilk şekline, önünü açtığı havuzu ise ilk etapta hocasından isti'âre kısmının risâleye ekleme isteğine yorumlamıştır. Ancak daha sonra asıl niyetini gizlediğini belirtmiş ve aslında havuzun önünü açmasına yapmış olduğu tabiri bu risâle tamamlandıktan sonra risâleyi şerh etme niyetine yormuştur. el-Menteşevî'nin belirttiğine göre hocası eseri tamamlayıp hacca gittikten sonra, onun şerhine başlamıştır. el-Menteşevî, ayrıca bu rüyanın gerçekleştiği cismanî uykunun hocasının müderris olduğu el-Menteşevî'ye medresesinde gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁵² Menteşevî'ye medresesi ve yukarıda bahsi geçen Bahçeçik mevkiinin Ege bölgesinde olduğu bilinmektedir. Bu durumda '*Alâka* müellifinin bu bölgeye iltisaklı, burada ilim ile uğraşmış ve talebe yetiştirmiş bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Biyografisinde görüldüğü üzere el-Antâkî'nin bu bölgeye geldiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak es-Sobicevî'nin bu bölgede doğup yetişen ve ilimle uğraşan bir kişi olduğu yukarıda verilen hayatından anlaşılmaktadır.

3. '*Alâka*'ya ait bir nüsha Süleymaniye Ktp. Tırnovalı koleksiyonunda 1412/7, 63b-65b numarayla kayıtlıdır. Aydın vilayetine bağlı Güzelhisar'da Ali b. Abdulhay (ö. ?) tarafından 1178/1764-65'te çoğaltılmıştır. Müstensih, *temmet* kaydında bu nüshayı "müellifin öğrencisi" Zeynîzâde'nin kendi hattıyla yazmış olduğu nüshadan istinsah ettiğini söylemiştir. Daha önceden de belirtildiği gibi Zeynîzâde, es-Sobicevî'nin en önemli öğrencilerinden biridir.

4. '*Alâka* şârihlerinden olan Muhammed b. Mustafa el-Kalbasânî (1184/1771'de hayatta), öğrenciler arasındaki şöhretine vurgu yaptığı '*Alâka* metnini Mehmed es-Sobicevî'ye nispet ederek şerh etmiştir.⁵³

5. '*Alâka*, muhtasar bir risâledir. Buna binaen dil ve üslup bakımından kendisiyle eşdeğer bir eser ile karşılaştırılması daha doğru bir sonuca götürebilir. Ancak es-Sobicevî'nin eserleri arasında bu özellikte başka bir eser tespit edilmemiştir. Eserleri genelde şerh ve hâşiye türü şeklindedir. Dolayısıyla '*Alâka* dil ve üslup bakımından şerh ve hâşiye şeklindeki eserleri ile karşılaştırılmıştır.

⁵⁰ Menteşevî, *Şerhu'l-'Alâka* (Yazma Bağışlar 7114/2), 10a, 10b, 11b, 16a, 16b, 18a, 30a, 30b, 31a, 37b, 42b, 43b, 44a, 45a.

⁵¹ Menteşevî, *Şerhu'l-'Alâka* (Yazma Bağışlar 7114/2), 24b.

⁵² Menteşevî, *Şerhu'l-'Alâka* (Yazma Bağışlar 7114/2), 32b.

⁵³ Muhammed b. Mustafa el-Kalbasânî, *Şerhu risâleti'l-'Alâka* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 3022), 1b.

Bu karşılaştırma sonucunda aralarında kısmen benzerlikler olduğu tespit edilmiştir. Nitekim es-Sobicevî, eserlerinde basit ve anlaşılır bir dil kullanmakla beraber bazen kendi ifadelerini dahi tekrar açıklamaktadır. Bu özellik *'Alâka* metninde de vardır.⁵⁴ Benzerlik sadece konuların anlatıldığı kısımlar ile sınırlı değildir. *'Alâka* metni ile es-Sobicevî'nin *Fethu'l-esrâr fi şerhi'l-îzhâr* adlı eserinin *hamdele* kısımlarının neredeyse aynı olduğu tespit edilmiştir.

'Alâka'nın *hamdele* kısmı:⁵⁵

الحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على سيد الأولين والآخرين وعلى آله الطيبين الطاهرين.

Fethu'l-esrâr fi şerhi'l-îzhâr'nın *hamdele* kısmı:⁵⁶

الحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على سيد الأولين والآخرين محمد النبي الأمين وعلى آله الطيبين الطاهرين.

Görüldüğü üzere altı çizili üç kelime hariç birebir örtüşmektedir. Bu benzerlik müellifin aynı kişi olduğunu kesin bir şekilde göstermeyebilir. Ancak bu durum şöyle bir karine ile de desteklenebilir: *'Alâka* şârihi Bekir b. Ahmed el-Menteşevî, "حمد الشاكرين" kısmını ele alırken bu ifadenin takdirinin "أحمد حمد الشاكرين" şeklinde olduğunu bizzat musanniften işittiğini belirtmiştir.⁵⁷ Bu ifade es-Sobicevî'nin *Fethu'l-esrâr fi şerhi'l-îzhâr* adlı eserinin bir nüshasının kenarında "şârihten (es-Sobicevî'den) işitilmiştir" notuyla da yazılmıştır.⁵⁸ Bu durum her iki eserin es-Sobicevî'ye ait kabul edildiğini teyit eden karinelere biridir.

Bu bilgi ve değerlendirmeler neticesinde *'Alâka* metninin müellifinin es-Sobicevî olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Özellikle Sobicevî'nin, kendisinin mecâzın alâkalarını ihtiva eden bir risâlesinin olduğunu söylemesi ve öğrencisinin *'Alâka* metnini ona nispet etmesiyle birlikte bunları destekleyici delillerin varlığı bunu göstermiştir.

İbn Karatepeli'den sonra *'Alâka*'yı el-Antâkî'ye nispet edenler ya es-Sobicevî'nin isminin bulunduğu nüshaları görmemişler ya da İbn Karatepeli'nin etkisinde kalmışlardır. İbn Karatepeli ise, muhtemelen elindeki nüshada/nüshalarda müellif isminin Mahmûd el-Antâkî şeklinde yazıldığını görüp bu bilgiyi şerhinde zikretmiştir. Müellif isminin farklı iki şahıs olmasına neden olan herhangi bir bilgi tespit edilmemiştir. Ancak *'Alâka*'nın muhtemel müellifi kabul edilen es-Sobicevî'nin isminin "محمد", el-Antâkî'nin de buna harf bakımından büyük oranla benzeyen "محمود" olması hasebiyle karıştırılması muhtemeldir.

Sonuç

'Alâka metni, günümüzde Mahmûd el-Antâkî'ye nispeti ile meşhur olsa da bu nispetin kesin olmadığı ve buna muarız bazı durumların var olduğu tespit edilmiştir. Zira eserin aynı zamanda

⁵⁴ Örneğin *'Alâka*'da kinâye, "hakiki anlamının anlaşılmasını engelleyen bir karine olmadan bu anlamın lazımlığında (gereğinde) kullanılmış bir lafızdır" şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımın daha iyi anlaşılması için "yani kinâye, kinâye olması hasebiyle asıl anlamın anlaşılmasını engellemez" ifadeleriyle açıklamada bulunulmuştur. *Alâka*'da buna benzer üslup birçok yerde kullanılmıştır. Aynı üslubu, es-Sobicevî'nin *Keşfu'l-'inâyê fi mesâ'ili'l-Kifâye* adlı eserinin birçok yerinde de bulmak mümkündür. Eserin mukaddimesinde bile bu üslup kullanılmıştır. Nitekim es-Sobicevî, mukaddimede sarf ilminin öneminden bahsederken sarfın "bir yol" olduğunu belirttikten sonra bu yolun "maksada giden" bir yol olduğu şeklinde açıklamıştır. Başka bir örnekte es-Sobicevî, sarftaki altıncı bâbtan bahsederken bu babın dördüncü bâba tabi olduğunu belirttikten sonra şöyle bir cümleyle ifadelerini daha anlaşılır hale getirmiştir: "yani altıncı bâbtan gelen her kalıp, öncelikle dördüncü bâbtan gelip kullanımı yaygın hale gelir ve daha sonra tab'iyyet yoluyla bu bâbta (altıncı bâbta) kullanılır." es-Sobicevî'ye ait *Fethu'l-esrâr fi şerhi'l-îzhâr* adlı eserinde de aynı üslubun var olduğu tespit edilmiştir. Geniş bilgi için bk. Sobicevî, *el-'Alâka* (Samsun İl Halk Ktp., 11567/3), 10b, 11b, 12a; a.mlf., *Keşfu'l-'inâyê fi mesâ'ili'l-Kifâye* (İstanbul: Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, 2661), 1b, 11a, 13b, 35b; a.mlf., *Fethu'l-esrâr fi şerhi'l-îzhâr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, 607/1), 4a, 10a, 10b, 15a.

⁵⁵ Sobicevî, *el-'Alâka* (Samsun İl Halk Ktp. 11567/3), 10b.

⁵⁶ Sobicevî, *Fethu'l-esrâr* (Kasıdecizâde, 607/1), 1b.

⁵⁷ Menteşevî, *Şerhu'l-'Alâka* (Yazma Bağışlar 7114/2), 10b.

⁵⁸ Sobicevî, *Fethu'l-esrâr* (Kasıdecizâde, 607/1), 1b.

Mehmed es-Sobicevî’ye de nispet edildiği saptanmıştır. Bunun üzerine yapılan araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

‘Alâka metninin tespit edilen en eski nüshalarına bakıldığında hiçbir şekilde müellif isminin yazılmadığı görülmüştür. Sonraki dönemlerde de bu şekilde çoğaltılan nüshalar olmuştur. Bunun yanı sıra bazı müstensihler müellif ismini Mahmûd el-Antâkî bazıları ise Mehmed es-Sobicevî olarak kaydetmişlerdir. Buradan hareketle eserin her iki şahsa aidiyeti hususu bir sorgulamaya tabi tutulmuştur. Buna göre, İbn Karatepeli, Seyyid Hafız es-Sirozî gibi bazı ‘Alâka şârihleri’nin yanı sıra İsmail Paşâ, Bursalı Mehmed Tahir ve Kehhâle gibi şahıslar eserin Mahmûd el-Antâkî’ye ait olduğunu zikretmişlerdir. İbn Karatepeli’nin bu nispeti kendisinden sonra gelenleri etkilediğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte ‘Alâka’nın bazı nüshalarında müstensihlerin müellif ismini Mahmûd el-Antâkî olarak zikretmelerinin böyle bir sonuca götürmüş olması muhtemeldir.

Buna mukabil eserin es-Sobicevî’ye ait olduğunu gösteren birçok kaynak ve delil de tespit edilmiştir. Bu delillerin yekûnu eserin el-Antâkî’ye aidiyetine işaret eden verilere göre oldukça güçlüdür. Buna göre, es-Sobicevî beyân ilmine dair yazmış olduğu ‘alâka konusunu ihtiva eden bir eserin varlığından bahsetmektedir. Yapılan inceleme neticesinde bahsettiği eserin ‘Alâka metni olduğu tespit edilmiştir. Yine ‘Alâka üzerine şerh kaleme alan müellifin öğrencisi Bekir b. Ahmed el-Menteşevî ve müellifin muasırı konumunda olan Muhammed b. Mustafa el-Kalbasânî ‘Alâka metnini es-Sobicevî’ye nispet etmiştir. el-Menteşevî’nin eser üzerine kaleme aldığı şerhinde eserin telif süreci ve telif edildiği yer ile ilgili verdiği detaylı bilgiler metnin es-Sobicevî’ye ait olduğunu gösteren güçlü karinelere sahiptir. es-Sobicevî’nin diğer bir eseri olan *Mirşâdu’l-hâdî*’de metne yapılan atıflar ve el-Menteşevî’nin haşiyesinde musannifin diğer eserlerine yaptığı atıflar ile es-Sobicevî’nin bir öğrencisinin ‘Alâka metnini açık bir şekilde ona nispet etmesi ve eserin üslup olarak kısmen diğer eserlerine benzemesi gibi unsurlar bir arada değerlendirildiğinde de ‘Alâka metninin es-Sobicevî’ye ait olduğu kanaati ağırlık kazanmıştır.

Müellif isminin iki ayrı şahıs olarak zikredilmesine sebep olan herhangi bir malumat tespit edilmemiştir. Ancak iki şahsın isimlerinin harf bakımından büyük oranla benzemesi, bir karışıklığa sebep olmuş olabilir.

Kaynakça

- Aydîni, Nureddin Hamza b. Turgut. *el-Mesâlik fi'l-me'ânî ve'l-beyân*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 5872, 1b-58a.
- Aydîni, Nureddin Hamza b. Turgut. *el-Hevâdî fi şerhi'l-Mesâlik*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Laleli, 2864, vr. 1b-143a.
- Bahçıvan, Seyit. "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler (Mestcizâde'nin al-Hilâfiyyât Bayna al-Hukama' ma'a al-Mutakallimîn va al-Hilâfiyyât bayna al-Mu'tazila ma'a al-Aşâ'irava al-Hilâfiyyât bayna al-Aşâ'ira ma'a al-Mâturîdiyya' Adli Eseri Örneği)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2006), 61-90.
- Bekiroğlu, Harun. "Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 855-889. <https://doi.org/10.18505/cuid.604789>
- Bilin, Abdullah. *Sobucalı Mehmed Efendi'nin Keşfü'l-İnaye fi Mesaili'l-Kifaye Adli Eserinin İnceleme ve Tahkiki (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Bulut, Ali. "Hamza b. Turgut Aydınî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ekl/227-228. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Demirsoy, Soner. *Şark'ın Büyük Âlimleri*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2021.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *İzahu'l-meknûn fi zeyli 'alâ Keşfi'z-zûnûn 'an usâmi'l-kutubi ve'l-fünûn*. nşr. Rifat Kılıslı. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyetu'l-'ârifin esmâu'l-mu'ellifin ve âsâru'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Elubeyd, Mahmud. *Şerhu'r-Risâleti'l-İstiâre li Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydîni, Dirâse ve Tahkik*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Fadlî, Abdülhâdî. *Tahkîku't-turâs*. Cidde: Mektebetu'l-'İlm, 1406/1982.
- Halebî, Muhammed Ragıb et-Tabbâh. *İ'lâmu'n-nübelâ bi tarihi Halebi's-şehbâ'*. tsh. Muhammed Kemâl. 8 Cilt. Halep: Dâru'l-kalemî'l-'Arabî, 2. Basım, 1988.
- Hımsî, Esmâ. *Fihrisu mahtûtâti dâri'l-kutubi'z-zâhiriyye ('Ulûmu'l-lügati'l-'Arabiyye)*. 2 Cilt. Dımaşk: Mecma'u'llügati'l-'Arabiyye, 1393/1973.
- Hârûn, Abdusselâm Muhammed. *Tahkîku'n-nusûs ve neşruhâ* Kahire: Mektebetu'l-Hâneci, 7. Basım, 1418/1998.
- İbn Karatepeli, Hüseyin b. Mustafa b. Hasan el-Aydîni. *Şerhu'l-'Alâka*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih, 5357/3, 17b-40a.
- İbn Karatepeli, Hüseyin b. Mustafa b. Hasan el-Aydîni. *Ta'likât 'alâ şerhi'l-'Alâka*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih, 5357/4, 40b-50b.
- Karabulut, Ali Rıza-Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemmu't-târihi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001.
- Kalbasânî, Muhammed b. Mustafa. *Şerhu risâleti'l-'Alâka*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 3022, 1b-28a.
- Kehhale, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifin; terâcimu musannifin'l-kutubi'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Dımaşk: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Menteşevî, Bekir b. Ahmed. *Şerhu'l-'Alâka*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 7114/2, 8b-56b.
- Muhsin, M. M. Muntezer Abdülhüysen. "er-Risâle fi'l-'Alâka li Mahmûd el-Antâkî: Tehkikun ve Dirase". *Mecelletu Üruk* 10/2 (2017), 130-154. <http://dx.doi.org/10.18018/URUK/017-10/130-154>
- Ömerî, Ekrem Ziyâ. *Dirâsâtun tarihiyye ma'à ta'lika fi menhecî'l-bahs ve tahkiki'l-mahtûtât*. Medinetu'l-Münevvere: Câmî'atu'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Öncü, Mustafa. "Sobicevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/342. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Özli, Muzaffer. *Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydîni ve Şerhu'r-Risâleti'l-İstiâre İsimli Eseri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Özli, Muzaffer. "Osmanlı Âlimlerinden Karatepeli Hüseyin b. Mustafâ b. Hasan el-Aydîni'nin Hayatı ve Eserleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 253-263.

- Sarıtaş, Murat vd. “18. Yüzyıl Osmanlı Merkez Topraklarında Şer‘î İlimler: İstatistikî Bir İnceleme”, *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vd. 1/11-40, 313-431, 2/353-463. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Sirozî, Üryanizâde Seyyîd Hâfız. *Şerhu’l-‘Alâka*. İstanbul: Matbaatu’l-Âmire, 1272/1858.
- Sobicevî, Mehmed b. Mehmed b. Ahmed. *el-Alâka*. Ankara: Milli Ktp., Samsun İl Halk Ktp. koleksiyonu, 06 Mil Yz A 11567/3, 10b-14b.
- Sobicevî, Mehmed b. Mehmed b. Ahmed. *Keşfu’l-‘inâye fî mesâ‘ili’l-Kifâye*. İstanbul: Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, 2661, 1b-82a.
- Sobicevî, Mehmed b. Mehmed b. Ahmed. *Fethu’l-esrâr fî şerhi’l-İzhâr*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, 607/1, 1b-168b.
- Sobicevî, Mehmed b. Mehmed b. Ahmed. *Mirşâdu’l-hâdî ‘ale’l-Hevâdî*. Ankara: Milli Ktp., Samsun İl Halk Ktp., 06 Mil Yz A 11567/4, 15b-252b.
- Şaban, İbrahim. “19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Belagate Dair Eserleri”. *Şarkiyat Mecmuası* 13/2 (2008), 119-134.
- Şaban, İbrahim. “Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri”. *Şarkiyat Mecmuası* 17/2 (2010), 107-132.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*. İzmir: Keşişyan Matbaası, 1324/1908.
- Tala, Murat. “Mecâz Problemi ‘Alâka: Antâkî’nin el-‘Alâka’sı Bağlamında Bir Bakış”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 661-680. <https://doi.org/10.33420/marife.632707>
- Yılmaz, Okan Kadir. *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Mezhep Mensubiyetinin Tefsire Etkisi: Rec'at İnancıyla İlişkilendirilen Ayetlere İmâmî ve Sünnî Alimlerin Yaptığı Tefsirler Bağlamında Bir İnceleme

Impact of Sectarian Loyalty on Tafsîr: A Study in the Context of Commentaries of Imâmite and Sunnite Scholars on Verses Related to the Belief in Raj'a

Ümit TORU

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Amasya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Amasya University, Department of Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects

Amasya, Türkiye

umittoru@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-3458-2351>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 10.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Toru, Ümit. "Mezhep Mensubiyetinin Tefsire Etkisi: Rec'at İnancıyla İlişkilendirilen Ayetlere İmâmî ve Sünnî Alimlerin Yaptığı Tefsirler Bağlamında Bir İnceleme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 492-519. <https://doi.org/10.14395/hid.1431846>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Impact of Sectarian Loyalty on Tafsīr: A Study in the Context of Commentaries of Imāmīte and Sunnite Scholars on Verses Related to the Belief in Raj'a

Abstract

The epistemological and theological framework constructed by the sect in the historical process offers its members a certain perception of religion and the world. This perception affects all of their intellectual and social activities. Tafsīr is one of the scholarly activities in which sectarian affiliation is effective. However, the activity of tafsīr often emerges as a product of the social framework and the mufasssīr's position within it. The phenomenon of sect is one of the most dominant factors at this point. Because it serves as an important framework that shapes Muslims' interpretation of verses and their perception of the Qur'an. The members of the sects resort to justifying their views on many issues with the Qur'an, even if they often do not carry a religious content and are essentially the product of sociopolitical rivalry. In this context the verses can be reconstructed by the members of the sect in a way that justifies the goals of the sect and can be subjected to different interpretations from other on the axis of the sect's understanding of religion. Tafsīr, theology (kalam) and fiqh books are filled with dozens of interpretations of verses and hadiths in this context. The same verse and hadith can be presented to members of different sects with very different interpretations.

The structure of the Qur'anic language, which is suitable for justifying some beliefs in line with sectarian affiliation, has made the work of sectarians easier. However, in our opinion, the main problem in this matter is the determining effect of sectarian affiliation rather than the structure of the verses that can be understood differently. This article has tried to concretise the abstract issues mentioned above through the different interpretations of some verses associated with raj'a directly or indirectly. In this context, Imamite and Sunnite scholars were chosen as examples, and it was analysed how the same verse could be subjected to different interpretations by them due to the influence of sectarian affiliation. Ayyāshī, Abū al-Hasan al-Qummī, Abū Ja'far al-Tūsī, Abū 'Alī al-Tabersī, Shaykh Sadūq and Shaykh al-Mufīd are the Imamite scholars whose interpretations about raj'a are focused on. From Ahl al-Sunnah, the interpretations of Abū Mansūr al-Maturīdī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī have been analyzed. The fact that the number of Sunnī scholars who criticize the Imāmiyya with verses on the issue of raj'a is very small has led us to focus more on the interpretations of these two scholars. However, we have also tried to identify the interpretations of the few other scholars who have expressed an opinion on this issue and to present a more holistic picture.

It has been observed that both the Imāmī and Sunnī scholars have resorted to various means to provide Qur'anic evidence for their beliefs in the rec'ā, such as "associating some verses with other verses that support their views, establishing an absolute uniformity between the past and the present through hadiths of questionable authenticity, conducting linguistic, contextual, and historical analyses within the framework of presuppositions, and expanding or narrowing the meanings of verses through subjective inferences." The most common evidence used by both Sunnī and Imāmī scholars to legitimize their sectarian views on the raj'a with the Qur'an is exegesis of the Qur'an with the Qur'an. However, the scholars of both sects made serious methodological mistakes such as not paying attention to the internal unity of the verses, taking only a part of the verse, not looking at the siyāq and sibāq of the verses, ignoring other related verses, and sometimes linking verses to each other even though they are not related to the same subject. Similar problems were observed in the method of interpreting the verse with hadith. They used hadiths of doubtful authenticity as evidence and detached the hadith from its verbal and historical context. Both the Imāmī and Sunnī scholars have seen no harm in going beyond the literal meaning of the verse from time to time in order to justify themselves on the issue of raj'a. In other words, when the meaning of the verse contradicted the views advocated by a sect, the scholars of both sects put the views of their sects at the center and tried to adapt the verse to their own systems.

Keywords: History of Islamic Sects, Tafsīr, Shi'ism, Imāmiyya, Ahl al-Sunna, Maturīdī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Raj'a.

Mezhep Mensubiyetinin Tefsire Etkisi: Rec'at İnançıyla İlişkilendirilen Ayetlere İmâmî ve Sünnî Alimlerin Yaptığı Tefsirler Bağlamında Bir İnceleme

Öz

Mezhepler tarafından tarihsel süreçte inşa edilen epistemik ve teolojik çerçeve, mensuplarına belli bir din ve dünya algısı sunar. Bu da onların gerek ilmî gerekse toplumsal tüm faaliyetlerini etkiler. Mezhebî aidiyetin etkin olduğu ilmî uğraşların başında ise tefsir gelmektedir. Ne var ki tefsir faaliyeti, çoğu defa toplumsal çerçevenin ve müfessirin bu çerçeve içerisinde durduğu yerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Mezhep olgusu bu noktada en başat etkenlerden birisidir. Zira Müslümanların ayet yorumlarını ve Kur'an algılarını şekillendiren önemli bir çerçeve vazifesi görmektedir. Çoğu defa dinî bir muhteva taşımasa ve aslı itibarıyla sosyopolitik rekabetin ürünü olsa bile birçok konuda mezhep mensupları, görüşlerini Kur'an ile gerekçelendirme yoluna başvurmaktadır. Bu kapsamda nasslar, mezhep mensupları tarafından mezhebin amaçlarını *gerekçelendirecek* şekilde *yeniden inşa* edilebilmekte, mezhebin din anlayışı ekseninde ötekenden farklı yorumlara tabi tutulabilmektedir. Tefsir, kelam ve

fıkıh kitapları, bu minvaldeki onlarca ayet ve hadis yorumuyla doludur. Aynı ayet ve hadis, farklı mezhep mensupları tarafından çok farklı yorumlarla mensuplarına sunulabilmiştir. Kur'an dilinin bazı inançları mezhep aidiyeti doğrultusunda gerekçelendirmeye müsait yapısı ise mezhep mensuplarının işini kolaylaştırmıştır. Bu makale, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde rec'at ile ilişkilendirilen bazı ayetlerin farklı yorumlanma biçimleri üzerinden bahsi geçen soyut hususları somutlaştırmaya çalışmıştır. Bu kapsamda İmâmî ve Sünnî âlimlerin yorumları örnek olarak seçilmiş, aynı ayetin mezhep mensubiyetinin etkisiyle nasıl farklı yorumlara tabi tutulabildiği analiz edilmiştir. Ayyâşî, Ebû'l-Hasan el-Kummî, Ebû Cafer et-Tûsî, Ebû Ali et-Tabersî, Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid, rec'at konusundaki yorumları üzerine odaklanılan İmâmî âlimlerdir. Ehl-i Sünnet'ten de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzî'nin yorumları analiz edilmiştir. Rec'at konusunda İmâmîyye'yi ayetler üzerinden eleştiren Sünnî âlimin sayısının çok az olması, bizi bu iki âlimin yorumlarına ağırlık vermeye sevk etmiştir. Bununla birlikte biz bu konuda görüş beyan eden az sayıdaki diğer âlimlerin de yorumlarını tespit etmeye ve bu konuda daha bütüncül bir tablo ortaya koymaya gayret ettik. Bir makale boyutunun sınırlarını zorlamamak adına da konuyu sadece bu konuda fikir beyan eden ilk alimlerle sınırlı tuttuk.

İmâmî ve Sünnî ulemanın rec'at inanışlarına Kur'an'dan delil getirmek için "ayetleri mezheplerinin görüşünü destekleyen daha başka ayetlerle ilişkilendirmek, sıhhati tartışmalı hadisler üzerinden geçmiş ile bugün arasında mutlak özdeşlik kurmak, ön kabuller çerçevesinde dilsel, bağlamsal ve tarihsel analizler yapmak, sübjektif çıkarımlarla ayetlerin manasını genişletmek ya da daraltmak" gibi çeşitli yollara müracaat ettiği görülmüştür. Hem Sünnî hem de İmâmî ulemanın rec'at konusundaki mezhebî görüşlerini Kur'an ile meşrulaştırmak için en sık kullandıkları delil, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri metodu olmuştur. Ne var ki iki mezhebin de âlimleri "ayetlerin kendi iç bütünlüğüne dikkat etmemek, ayetin sadece bir kısmını almak, ayetlerin siyak ve sibakına bakmamak, ilişkili daha başka ayetleri görmezden gelmek, bazen aynı konuyla alakalı olmadığı halde ayetleri birbirleriyle ilişkilendirmek" gibi çok ciddi metodolojik hatalar yapmışlardır. Ayetin hadis ile tefsir edilmesi metodunda da benzer sorunlar gözlemlenmiştir. Sıhhati tartışmalı hadisleri delil olarak kullanmışlar, hadisi sözel ve tarihsel bağlamından kopartmışlardır. Gerek İmâmî gerekse Sünnî ulema, rec'at konusunda kendilerini haklı çıkartmak adına zaman zaman ayetin lafzî delâletinin dışına çıkmakta da bir sakınca görmemişlerdir. Yani ayetin delalet ettiği manayla mezhebin savunduğu görüşler çeliştiğinde her iki mezhebin de âlimleri kendi mezheplerinin görüşlerini merkeze koymuşlar, ayeti kendi sistemlerine adapte etmeye çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Tefsir, Şia, İmâmîyye, Ehl-i Sünnet, Mâtürîdî, Fahreddin er-Râzî, Rec'at.

Giriş

Sözlük anlamı itibarıyla "takip edilen yol" anlamına gelen mezhep, bilhassa kurumsal kimliğine kavuştuğunda başta din anlayışı olmak üzere hayatın hemen her alanında insanlara belli bir yol çizmekte ve bu yolculuklarında onların baş kılavuzlarından birisi olarak işlev görmektedir. Mezhebin tarihsel süreçte inşa ettiği epistemik ve teolojik çerçeve, mensuplarına belli bir din ve dünya algısı sunmakta, bu da onların gerek ilmî gerekse toplumsal tüm faaliyetlerini etkilemektedir. Öyle ki Allah tarafından gönderilen ve elçisi (as.) tarafından tebliğ edilen dinin, içinde yaşanılan zaman ve mekânda nasıl anlaşılacağına ve yaşanacağına bir anlamda mezhepler karar vermektedir. Artık Allah, peygamber ve ahiret gibi dinin temel esaslarına (usûlü's-selâse) onların kılavuzluğunda inanılmakta; ibadetler, onların istinbât ettiği kurallar çerçevesinde eda edilmekte; muamelâta dair hususlar, onların rehberliğinde icra edilmekte; naslar, onların epistemik ve teolojik çerçevesi ekseninde anlaşılmaktadır. Bir anlamda mezhepler, sıradan insanlara dini nasıl yaşayacakları konusunda belli bir standardizasyon getirirken entelektüellere dini nasıl anlayacakları konusunda teorik bir çerçeve çizmektedir. Bu nazarî çerçeve ekseninde akıl, hatta naslar, bir noktadan sonra mezhebin amaçlarını *gerçekleştirecek* ve temel argümanlarını *gerekçelendirecek* şekilde bir *yeniden inşa* faaliyetine dönüşmekte, her mezhep, kendi zihniyeti ve dünya görüşü ekseninde İslam'a ötekenden farklı yeni bir şekil vermektedir. İslam Mezhepleri Tarihi de "İslam'ın genelde Müslümanların, özelde de mezheplerin elinde ne şekle girdiğini"¹ sebepleriyle birlikte ortaya koymak suretiyle sağlıklı bir din anlayışının inşa edilmesi yolunda Müslümanlara yardımcı olmaya çalışmaktadır.

¹ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981), 17.

Mezhebî aidiyetin belirleyici olduğu ilmî uğraşların başında tefsir² gelmektedir. Her türlü tefsir faaliyeti, doğaldır ki müfessirlerin elinde şekillenmekte, müfessirlerin zekâ düzeyi ve biçiminden aldığı eğitimin kalitesine, hatta yaşadığı zaman ve zeminin temel tartışma konularına kadar çok sayıda değişkenden etkilenmektedir. Bu yönüyle tefsir faaliyeti, müfessir ile ayet arasındaki ikili iletişimin de ötesine geçmekte, çoğu defa toplumsal çerçevenin ve müfessirin bu çerçeveye içerisinde durduğu yerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada mezhep olgusu, toplumsal ve kültürel hayatın önemli bir dinamiği olarak karşımıza çıkmakta, temel argümanlarını Kur'an ile ispatlamak durumunda olan Müslümanların ayet yorumlarını ve Kur'an algılarını şekillendiren önemli bir çerçeve vazifesi görmektedir. Çoğu defa dinî bir muhteva taşıyorsa ve aslı itibarıyla sosyopolitik rekabetin ürünü olsa bile birçok konuda mezhep mensuplarının görüşlerini Kur'an ile gerekçelendirme yoluna başvurduğu bilinen bir gerçektir. Bu, belli bir noktaya kadar kaçınılmaz da bir durumdur. Çünkü Kur'an, her Müslüman açısından en temel meşruiyet araçlarından birisidir. Dolayısıyla Kur'an ile karşı karşıya gelen iddiaların diğer Müslümanlar tarafından kabul edilme ihtimali azalmaktadır. Ancak bu noktada Kur'an'ın onu yorumlamaya çalışanların önünde onlara yol gösteren bir "özne" mi yoksa ellerinde kendi durdukları yeri meşrulaştırmak için kullandıkları bir "nesne" mi olacağı sorusu, kanaatimizce hayati öneme sahiptir. Romantik din algısı, her ne kadar birinci ihtimali gündeme getirirse de özellikle tartışmalı meselelerde realitedeki durumun çoğu defa ikinci şekilde gerçekleştiğini söylemek abartılı bir tespit olmayacaktır. Çünkü tefsir, kelimeler ve fıkıh kitapları, bu minvaldeki onlarca ayet ve hadis yorumuyla doludur. Aynı ayet ve hadis, farklı mezhep mensupları tarafından çok farklı yorumlarla mensuplarına sunulabilmiştir. Nesnel bir meşruiyet arayışları, mezhepleri Kur'an'ı kendi paradigmaları doğrultusunda anlamaya ve açıklamaya sevk etmiş, her mezhep, ilahi muradın kendi yorumu olduğunu ileri sürmüştür. Yani yorumcu, yorumun nesnesi olan vahye insani rasyonaliteyi uygulayarak metne anlamsal müdahalede bulunmaya başlamıştır.³ Kur'an dilinin iddia ve inançları mezhep aidiyeti doğrultusunda gerekçelendirmeye müsait yapısı, bir diğer ifadeyle delâletlerinin zannî olması nedeniyle bazı ayetlerin itikadi aidiyetler doğrultusunda farklı görüşlerin öznel temellendirilmesine imkân sunması ise onların işini kolaylaştırmıştır. Bu noktada ayetlerin bazen belli bir sistem dahilinde anlaşıldığı, bazen mezhebin epistemik ve teolojik sistemine adapte edildiği, zahirî mananın mezhebin kabulleriyle uyuşmadığı durumlarda ayetin bazen akıl ve mantık kurallarını zorlayarak uzun uzun yoruma tabi tutulduğu, âmm ifadelerin hâss, hâss ifadelerin de âmm olarak anlaşıldığı, Kur'an'a parçacı yaklaşıldığı, terimlere gelişigüzel anlamların verildiği çok sayıda örnek müşahade edilebilmektedir.⁴ Bu çaba, Çalışkan'ın *ideolojik yorum*,⁵ Watt'ın da *apolejik tefsir*⁶ diye isimlendirdiği yorum biçiminden başka bir şey değildir. Bu kapsamda Hanefî fakihlerden Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî'nin (ö. 340/952) şu mealdeki sözü darb-ı mesel gibi olmuştur: "Herhangi bir konuda mezhebimizin görüşüne aykırı bir ayetle karşılaşıldığında en evla olan yaklaşım, ashabımızın görüşüyle ayetin manasını uyuşturmak için ayetin tevil edilmesi yoluna gidilmesidir. Bu durum mümkün olmadığında ya bu ayet yerine başka bir ayetin mezhebimizin görüşüne uygun hükmünün tercih edilmesi ya da bu

² Tefsir kavramı, bu makalede terim anlamıyla sınırlanmamış, daha geniş bir çerçevede, Kur'an'ın her türlü anlaşılma ve yorumlanma çabasını kastedecek şekilde kullanılmıştır.

³ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 142-143, 148.

⁴ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 146-147; Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşari Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 205; Mustafa Murat Batman, *Tefsir ve Mezhebî Aidiyet: Mâtüridî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Tefsir Değeri Açısından Mukayesesi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 250-251.

⁵ Çalışkan'a göre ideolojik yorum, kişinin kendi grubunun haklı ve doğru (hak), ötekini yorumunun ise yanlış ve hatalı (bâtıl, bid'at) olduğunu kanıtlama arzusuyla ayetleri yorumlamasıdır; bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 142-143.

⁶ Watt'a göre apolojetik tefsir, bir mezhebin kendi görüşünü desteklemek için ayet ya da ayetlerden istidlalde bulunması, diğer mezheplerin ise ayetin manasının o şekilde değil de başka şekilde anlaşılması gerektiği yolunda alternatif yorumlarda bulunmasına verilen addır; bk. W. Montgomery Watt, *İslam Nedir*, çev. Elif Rıza (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1993), 192.

ayetin neshedildiğine hükmedilmesi gerekir.”⁷ Burada ayetin manasının mezhebe ait görüş ya da görüşler doğrultusunda yeniden inşa edilmeye çalışıldığı, işin görüşten vazgeçmektense ayetten vazgeçmeye kadar vardırılabildiği net bir şekilde görülmektedir. Bütün bu hususlar, mezhep olgusunun genelde İslâmî ilimler, özelde ise tefsir/yorum faaliyetleri üzerinde zaman zaman nasıl belirleyici olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu makalenin odak konusunu da söz konusu iddia teşkil etmektedir. Makalemizde mezhebî aidiyetin Kur'an yorumuna nasıl etki ettiği İmâmî ve Sünnî ulemanın doğrudan ya da dolaylı bir şekilde rec'at inancıyla ilişkilendirdiği bazı ayetlere yaptıkları yorumlar üzerinden somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Şii düşüncede rec'at inancının mahiyetiyle⁸ ve Ehl-i Sünnet tefsirlerinde Şia'nın tasviriyle⁹ ilgili birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen delil olarak kullanılan ayetlerin yorumlanma biçimlerinin kapsamlı bir mukayesesinin yapılmamış olması bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Bu çerçevede rec'at inancına sahip İmâmîyye ile karşı çıkan Ehl-i Sünnet âlimlerinin yaptıkları yorumlar mukayese edilmiş, mezhebî aidiyetin hayatın her alanında olduğu gibi Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda da ne kadar etkin olduğu gösterilmek istenmiştir. Konuya giriş mahiyetinde rec'at inancı hakkında ana hatlarıyla bilgi verilirken ve asıl konumuz olan rec'at ile ilgili inanışların tefsire yansımaları ortaya konulurken daha çok deskriptif bir yol izlenmiş, genel değerlendirmelere ve kişisel bazı çıkarımlara ise sonuç bölümünde yer verilmiştir. Bu kapsamda âlimlerin mezheplerinin görüşlerini Kur'an ile gerekçelendirirken ne gibi yollara müracaat ettikleri, hangi tefsir metodlarını kullanarak nasları yeniden inşa faaliyetine tabi tuttukları, dahası aynı metodu kullandıkları halde nasıl farklı sonuçlara ulaşabildikleri sorularına cevap verilmeye çalışılmış, böylece mezhepler üstü yaklaşımın tefsirdeki önemine iki somut örnek üzerinden dikkat çekilmek istenmiştir.

1. Rec'at İnancı

En kâmil anlamına Şia'nın İsnâaşeriyye koluna mensup âlimler eliyle kavuşan rec'at inancı, “biyolojik ölümü gerçekleşmiş olan bazı insanların kıyamet kopmasına yakın bir süre kala bu dünyada tekrar dirilmesini ve bir süre daha yaşamasını” ifade eden bir terimdir.¹⁰ Ortaya çıkışı, Şii düşüncenin ilk şekillenmeye başladığı 2/8. asrın başlarına kadar gider. Bu inancın teşekkül sürecinin başlarında daha çok gaybete girdiği söylenen¹¹ ya da gerçekten öldüğü kabul edilen¹²

⁷ Söz konusu ifadenin aslı ve bu konudaki çeşitli tartışmalar için bk. Ali Pekcan, “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî'nin el-Usûl Adlı Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 302-307. Kur'an'ın açık ifadelerine rağmen kendi mezhebinin görüşünü baz alıp ayetleri kabul etmeyen bir başka örnek için bk. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 1988), 11/486.

⁸ Mustafa Öztürk, “Şia'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 43-63; Harun Doğan, *Şii Mezheplerde Rec'at Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Osman Çiçek, *İmâniyye Şiası'nda Rec'at İnancı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Abdulkarim Yatgın, *İslâm Fırkalarında Rec'at* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁹ Ali Nurullah Berk, *Fahreddin er-Razi'nin Mefatihü'l-Gayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Siddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 94-95.

¹⁰ Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (by.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 46, 77-78; a.m.f., *el-Mesâilü's-sereviyye*, thk. Sâib Abdülhamid (by.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 32, 35; Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin eş-Şerif el-Murtazâ, *Resâilü'l-Murtazâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1985), 1/125-126.

¹¹ Mesela Mezhepler Tarihi'nde Hz. Ali (ö. 40/661), Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 81/700 [?]), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) gibi çeşitli kimselerin ölmediğine, gizlendiğine (gaybet) ve bir gün ortaya çıkacağına (rec'at) dair iddialar söz konusudur; bk. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980), 15, 19, 25; Kummî-Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 124; Ebû Mansûr Abdül-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 39, 52, 61, 233-234; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkarim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milal ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1/166.

¹² Mezhepler Tarihi'nde bazı gruplar, Ebû Hâşim b. Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö. 98/716) öldüğünü kabul etmiş ancak dünyaya tekrar dönceğini ileri sürmüştür; bk. Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Matbaatu Haydarî, 1963), 37.

bir imamın geri döneceği iddia edilirken zamanla imam dışındaki ölmüş kimselerin de tekrar dirileceğine inanılmaya başlanmıştır. Yani ilk başlarda gaybet ve mehdi inancıyla rec'at inancının iç içe geçtiği, aynı anlayışı ifade eden farklı kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. Başlangıçta imamlar hakkında geliştirilen aşırı görüşler nedeniyle daha çok gulat fırkalar arasında kabul gören bu düşünce, zamanla İmâmiyye gibi daha mutedil fırkalar tarafından da benimsenmiştir.¹³ Ancak onlar, 3/9. asrın ikici yarısından sonra ileri sürdükleri argümanlarla imamların rec'ati fikrini değil biyolojik ölümü gerçekleşmiş samimi taraftarlarının ve önde gelen muhaliflerinin rec'ati fikrini geliştirmişlerdir. Bunun sebebi de onların imâmetin kıyamete kadar kesintiye uğramadan devam edeceğine inanmaları ve bu kapsamda gaybette olduğunu ileri sürdükleri on ikinci imamın halâ hayatta olduğunu düşünmeleridir.¹⁴ Dolayısıyla onların literatüründe gizlenmekte olan on ikinci imamın tekrar ortaya çıkacak olması rec'at terimiyle değil gaybet ve mehdi terimleriyle ifade edilmektedir. Onun hayatta olduğuna vurgu yapmak için de genelde *el-mehdî el-muntazar* (*beklenen mehdi*) ve *el-kâim el-mehdî* (*hayattaki mehdi*) gibi terimler kullanılmaktadır. Rec'at ise beklenen mehдинin ortaya çıktığı ahir zamanda daha önce ölmüş olan bir grup samimi taraftarının ve önde gelen bazı düşmanlarının dirilişini ve mehdi ile birlikte düşmanlarına karşı mücadele edişini ifade eden bir terimdir. Yani onlar, rec'at kapsamında gaybetteki on ikinci imamın veya daha önce ölmüş olan imamlardan herhangi birisinin değil, onların samimi taraftarlarıyla önde gelen düşmanlarının dirileceğine inanmaktadırlar. İmâmiyye'nin erken dönem âlimlerinden Fazl b. Şâzân (ö. 260/873), bu düşünceyi şöyle diyerek özetler: “Şia, Hz. Muhammed'in (as) evlatlarından hiç kimsenin öldükten sonra dünyaya geri döndüğüyle ilgili tek bir hadis bile rivayet etmemiştir. Bununla birlikte onlar, imamın taraftarlarının veya muhaliflerinin dünyaya tekrar dönüşünü mümkün görürler.”¹⁵

İmâmî ulemanın nazarında bazı insanların daha kıyamet kopmadan önce tekrar diriltilip bu dünyaya geri gönderilmeleri ne akla ne de nakle aykırı bir durumdur. Usûlî âlimler, rec'ati daha çok akli açıdan temellendirmeye çalışırken Ahbârî ulema da naklî delillerle izah etmeye çalışmaktadır. Görüşü akli açıdan ispatlamaya çalışanların nazarında Allah'ın irade ve kudreti, bunun mümkün olduğunu gösteren en önemli delildir. Çünkü Allah, tamamen yok ettikten sonra cevheri var etmeye kâdirdir. Dolayısıyla dilediği zaman böyle bir fiilde bulunabilir.¹⁶ Meseleyi naklî açıdan temellendirmeye çalışanlar, bu konuda Kur'an'da onlarca örneğin bulunduğunu ileri sürerler. Mesela aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere “bir şekilde yeniden dirilişin imkânından¹⁷ veya Allah'ın ayetlerini yalanlayanların yakınmalarından¹⁸ bahseden çok sayıda ayet, onlara göre rec'ate delildir.”¹⁹

¹³ Rec'at inancının ortaya çıkışı ve yaygın bir inanış haline geliş süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 30-38; Halil İbrahim Bulut, “Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı”, *İslâmiyyât* 8/1 (2004), 144-156.

¹⁴ Erken dönemlerde imâmetin Hz. Hüseyin'in evlatları arasında kıyamete kadar kesintiye uğramadan devam edeceğine inanan İmâmiyye, on birinci imam olarak kabul ettikleri Hasan el-Askerî'nin 260/873 yılında bilinen erkek bir evlat bırakmadan ölmesiyle bir imâmet krizi yaşamış, bu krizi onun “Muhammed isimli bir erkek evladının olduğu, Abbâsilerin ona zarar vermesinden endişe ettiği için kendisini sakladığı, dolayısıyla onun son imam olduğu ve uygun zaman ve mekanda mehdi olarak ortaya çıkacağı” iddiasıyla aşmaya çalışmıştır, bk. Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî*, 84-106.

¹⁵ Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisaburî, *el-İzâh fi'r-redd alâ sâiri'l-fırak*, thk. Celâlüddin el-Hüseynî el-Ürmevi (Bayrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1971), 425-427.

¹⁶ Şerif el-Murtazâ, *Resâilü'l-Murtazâ*, 3/135.

¹⁷ en-Nahl, 16/38-39.

¹⁸ en-Neml, 27/83; el-Mü'min, 40/11.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh es-Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. E. Ruhi Fiğlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 66-70; Şeyh Müfid, *el-Mesâilu's-sereviyye*, 32-35. Ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsûlikiyye, 1957), 96.

İmâmî ulemanın rec'at düşüncesine bu derece büyük önem vermesinin nedeni, sosyopolitik hayatta yaşadığı sıkıntılardır. Onların şu ifadelerinin satır aralarında bunun işaretlerini bulmak mümkündür: “Rec'at yoluyla Yüce Allah, bir taraftan Ehl-i Beyt taraftarlarına “onun devletini görüp mutlu olmalarını, ona yardımlarının mükâfatını almalarını, dünyadan temenni ettikleri şeylere kavuşmalarını, düşmanlarından intikamlarını alarak öfkelerinin dinmesini” sağlayacak, diğer taraftansa onların düşmanlarının “hakkın zuhuruna şahit olarak bunun acısını tatmalarını, yaptıkları kötülüklerin karşılığını görmelerini” sağlayacaktır. Müslümanlar arasından bu dünya hayatında tekrar diriltilecek kişiler, “iman bakımından derecesi yüksek, salih ameli bol ve cezayı gerektirecek günahlardan sakınarak ölüp gitmiş olan saf iman sahipleri” ile “fitne ve fesatta, hak ehline muhalefette en uç noktalara ulaşmış, Allah dostlarına aşırı zulmetmiş ve çok fazla günah işlemiş saf münafıklar” arasından seçilecektir. Allah dostları (bu anlam örgüsü içinde müttaki Şiîler) eliyle dünyanın bu kötülerden temizlenmesi, dinin sadece Allah'a ait olmasını (zımnen İslam'ın Şiî yorumunun egemen hale gelmesini) sağlayacaktır. Hesap bu dünya ile de sınırlı olmayacak, kıyametten sonra her iki grup sevap ve cezadan hak ettiklerini ayriyeten alacaktır.”²⁰

Bu ifadelerden açık bir şekilde anlaşıldığı üzere rec'at düşüncesi, Şîa'nın tarih boyunca yaşadığı büyük mağduriyetlerle ve sosyokültürel hayattaki marjinal konumlarıyla doğrudan alakalıdır. Hicrî birinci (milâdî yedinci yedinci) asrın sonlarında tarih sahnesinde ilk görülmeye başladığı andan²¹ itibaren sürekli siyasal baskılara maruz kalmış, sosyopolitik hayattaki dezavantajlı konumu yaklaşık iki asır boyunca (4/10. asrın başlarına kadar) devam etmiş, 297/909 yılında Fâtîmîlerin, 320/932 yılında da Büveyhîlerin kurulması, bazı Şiî mezheplere tarihlerinde ilk defa rahat bir nefes aldırıştır. Şiî düşünce sistematığının genel çerçevesinin şekillendiği ilk iki asırlık zaman dilimi ise Şîa açısından genelde acı ve mağduriyetler tarihi olmuştur. Çekilen sıkıntılar ve maruz kalınan mağduriyetler, ister istemez düşünce yapıları ve din anlayışları üzerinde etkili olmuş, sosyopolitik ve sosyokültürel hayattaki muhaliflerine yönelik sert bir dilin gelişmesine yol açmıştır. Rec'at, bu dilin baskın olduğu en bariz görüşlerinden birisidir. Başarısızlıkların doğurduğu derin hayal kırıklıkları, İmâmî ulemanın “geleceğe ertelenen umutlar” yoluyla taraftarları arasındaki safları sıklaştırmaya yönelik bir dil geliştirmesine ve bu uğurda muhaliflerine yönelik yoğun intikam arzularını dile getiren rec'at düşüncesini benimsemesine yol açmış gözükmektedir.²² Bu dünyaya tekrar dönecek günahkâr kimselere şirk, içki, kumar, zina, hırsızlık gibi büyük günah işleyenleri değil de daha çok Hz. Ali ve evlatlarına zulmettiğini ileri sürdükleri kimseleri örnek vermeleri²³ de bu düşüncenin *dinî hassasiyetlerden ziyade mezhebî saiklerle* şekillendiğinin somut göstergesidir.

2. Rec'at Konusundaki Mezhebî Duruşun Tefsire Yansımaları

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere gerek İmâmîyeye gerekse Ehl-i Sünnet alimleri, rec'at konusundaki inanışlarına nesnel bir gerekçe sunmak adına çok sayıda ayeti delil olarak

²⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 78; a.mlf., *el-Mesâilü's-sereviyye*, 35; Şerif el-Murtazâ, *Resâilü'l-Murtazâ*, 1/125, 3/136-137.

²¹ Şîa'nın ne zaman zuhur ettiği konusunda farklı görüşler olsa da İslam Mezhepleri Tarihçileri arasındaki baskın kanaat terim anlamıyla ilk Şiî fikirlerin en erken 61/680 yılında vuku bulan Kerbela Hadisesi'nden sonraki yıllarda ortaya çıkmaya başladığı yönündedir; bk. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 114-121; Ethem Ruhi Fiğlalı, “Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 40-41; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 73-74; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 202-203, 205-206; Habip Kartaloğlu, “Şîa: Doğuşu ve Teşekkülü”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 93-94; Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 135; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri (Gulat-ı Şîa)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 30, 58, 61, 63-68.

²² Öztürk, “Şîa'da Rec'at İnançının Muhtemel Kökenleri”, 55; Bulut, “Şiî Firkalarda Gaybet ve Ric'at İnanç”, 142.

²³ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 35; a.mlf., *Evâilü'l-makâlât*, 78; Ebû Ali b. Fazl b. Hasan et-Tabersi, *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 7/294.

zikretmişlerdir.²⁴ İmâmiyye, kendisiyle özdeşleşmiş olan bu görüşü meşrulaştırmak, muhalifleri olan Ehl-i Sünnet alimleri de bu görüş üzerinden onları gayrı meşru bir konuma düşürmek için çeşitli yorumlar yapmışlar, metin içi ve metin dışı argümanlarla kendi görüşlerini ispat etmeye çalışmışlardır.

2.1. İsrâiloğulları'ndaki Rec'at Benzeri Olayların Mezhebî Tefsiri

İmâmiyye'nin özellikle Ahbârî âlimleri, rec'at inancını temellendirmek için çok sayıda ayeti delil olarak kullanmışlardır.²⁵ Bunların başında da İsrâiloğulları tarihinde rec'atin vuku bulduğunu ihlas ettiren ayetler gelmektedir. İsrâiloğulları üzerinden İmâmiyye'nin rec'at inancını temellendirme gayretlerinin -elimize ulaşan yazılı literatüre yansıyan boyutuyla- Fazl b. Şâzân ile başladığını anlıyoruz. O, açıkça belli bir ayete atıf yapmaz ama bazı ayetlerde geçen ifadeler üzerinden İsrâiloğullarından ölümden sonra bu dünyaya dönüp tekrar yaşayanlar, yiyip içenler, nikah kıyıp çocuk sahibi olanlar olduğunu belirterek "Allah dilerse bu ümmet için de aynı şeyi yapabilir" sonucunu çıkarır. Dahası Hz. Peygambere isnat edilen "İsrâiloğullarına çok fazla benziyorsunuz. Vallahi onlarda olan her şey birebir mutlaka sizde de olacaktır. Hatta bir kertenkele deliğine girmişlerse, kesinlikle siz de gireceksiniz."²⁶ rivayeti üzerinden açıkça söylemese de bu ümmet içinde de rec'atin kesin bir şekilde vuku bulacağını ima eder.²⁷ Onun genel bir sonuç olarak ortaya koyduğu hususu,²⁸ somut bir ayet üzerinden ortaya koyan ilk kişi ise İmâmiyye'nin onuncu imamı Ali en-Nâkî'nin talebelerinden (ö. 254/868) ve Küleynî'nin hocalarından olduğu belirtilen, ayrıca imamlardan yaptığı rivayetlerle meşhur olan Ali b. İbrâhim el-Kummî (ö. 4/10. asrın başları) olmuştur.²⁹ Onun ardından Şeyh Sadûk (ö. 381/991),³⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460/1067)³¹ ve Ebû Alî et-Tabersî (ö. 548/1154)³² gibi âlimler de yine İsrâiloğullarındaki bazı örnekler üzerinden İmâmiyye'nin rec'at inancına delil getirmişlerdir. İmâmî müfessirlerden Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî es-Semerkandî (ö. 320/932 [?]) ise ilgili ayetlerin tefsiri mahiyetinde İsrâiloğulları tarihindeki rec'at örneklerine dair rivayetleri nakletmekle yetinmiş,³³

²⁴ İmâmiyye'nin bu konudaki delilleri konusunda Çiçek'in tezi oldukça önemlidir. O, İmâmî ulemanın bu konuda delillerini kapsamlı bir şekilde ele almış, delil olarak kullanılan ayetlerin yorumu konusunda zaman zaman Sünnî ulemanın tefsirlerine de atıfta bulunmuştur; bk. Osman Çiçek, *İmâmiyye Şîası'nda Rec'at İnanç* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

²⁵ Bu konuda yapılmış kapsamlı bir araştırma için bk. Emrullah Kurt, *Ebû Ca'fer Et-Tûsî'nin et-Tibyân Fî Tefsiri'l-Kur'ân ve Feyz-i Kâşânî'nin Tefsiri's-Sâfi Adlı Tefsirleri Bağlamında İmâmiyye-İsnaaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 91-96.

²⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh es-Sadûk, *Kitâbu men lâ yahduruhu'l-fakîh*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbûât, 1986), 1/145; a.mlf., *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991), 471.

²⁷ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 426.

²⁸ Fazl b. Şâzân'ın müstakil olarak bu konuya ayrılmış *İsbâtu'r-rec'a* adlı bir eseri de vardır. Bu eserin bir kısmı yayımlanmıştır. Ne var ki yayımlanan bu bölümde sadece imâmet ve gaybetle ilgili rivayetler nakledilmekte, rec'ata dair herhangi bir malumat yer almamaktadır. Belki yayımlanmayan bölümde daha fazla malumat bulunabilir; bk. Fazl b. Şâzân el-Ezdi en-Nisâburî, *Muhtasarı isbâti'r-rec'a* (Kerbela: el-Atabetü'l-Hüseyniyye el-Mukaddese, 2016).

²⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî (Kum: Müessesetü Dâri'l-Kütüb, 1984), 1/47.

³⁰ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, 66-69.

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, ts), 1/253-255, 2/283-284, 2/319-326.

³² Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 1/155, 2/109.

³³ Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî es-Semerkandî, *Tefsîru'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991), 1/150, 161. İmâmiyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî'ye (ö. 260/873) nispet edilen tefsirde de İsrâiloğullarından bazılarının helak edildikten sonra tekrar diriltildiğinden bahsedilmiş, ancak Müslümanlar arasında da rec'atin vuku bulacağına dair bu ayetler üzerinden herhangi bir sonuç çıkartılmamıştır; bk. Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-mensûb li Ebî Muhammed Hasan b. Alî el-Askerî* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2012), 236-237.

mezheptaşları tarafından bu ümmet arasında vuku bulacağı iddia edilen rec'at konusunda herhangi bir şey söylememiştir.³⁴

İsimleri zikredilen İmâmî ulemanın hepsine göre de İsrâiloğulları tarihinde en az üç defa rec'at olgusu yaşanmış, Kur'an da bunları bize haber vermiştir. Bunlardan birincisi, Bakara sûresinin 55 ve 56. ayetlerinde konu edinilen³⁵ ve Hz. Musa'ya "Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız" diyen kişilerin yaşadığı rec'attir. Başlarına isabet ettirilen bir yıldırım ile helak edilen bu kişilerin kimliği, helak edilme ve rec'at ile yeniden diriltirme sebepleri konusunda İmâmî âlimler arasında ihtilaflar olsa da konunun özü aşağı yukarı aynıdır: İsrâiloğullarından bir grup insan önce öldürülmüş, daha sonra ecellerini tamamlamaları için bu dünyada yeniden diriltilmiş, hatta tekrar evlenip çocuk sahibi olabilecek kadar uzun bir süre yaşamalarına müsaade edilmiş, en sonunda da normal ecelleriyle tekrar canları alınmıştır.³⁶

İmâmî müfessirlere göre İsrâiloğulları arasında yaşanan ve Müslümanlar arasında yaşanacak rec'ate delil teşkil eden ikinci yeniden diriliş örneği, Bakara sûresinin 243. ayetinde³⁷ ifade edilmiştir. Muhammed Bâkır'a nispet edilerek³⁸ verilen bu bilgiye göre İsrâiloğulları'ndan çok sayıda insan, yaşadıkları bölgede³⁹ veba salgını baş göstermesi nedeniyle bu bölgeleri terk edip daha güvenli yerlere sığınmışlar,⁴⁰ ancak hepsi de bir gecede ölmüşlerdir. Daha sonra peygamberleri Yeremya'nın "Yâ Rabbi; eğer dilersen onları tekrar diriltilebilirsin. Bu sayede onlar, senin yurdunu mamur kılıp salih evlatlar dünyaya getirebilir" şeklindeki duasıyla⁴¹ Yüce Allah bunları diriltip evlerine geri döndürmüştü, uzun bir süre daha yaşamalarını sağlamıştır. Ardından doğal bir şekilde tekrar ölmüşler ve defnedilmişlerdir.⁴²

İmâmî müfessirlerin çoğunun nazarında İsrâiloğulları tarihinde vuku bulan ve Müslümanlar arasında yaşanacak rec'ate delil teşkil eden üçüncü ve son örnek, Bakara sûresinin 259.

³⁴ Ayyâşî, rey ile tefsir yapılmasını doğru bulmadığından ayetlerin tefsiri mahiyetinde sadece özellikle imamlardan kendisine ulaşan rivayetleri aktarmakla yetinmiş, kişisel değerlendirmelerde bulunmaktan kaçınmıştır. Bu arada yaptığı bazı rivayetlerin de sorunlu olduğu iddia edilmiştir; bk. Mehmet Sait Mertoğlu, "Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/151-152.

³⁵ "Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız" demistiniz. Bunun üzerine etrafınıza bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı. Sonra, belki şükredersiniz diye *öldüğünüzün ardından sizi tekrar diriltmiştik.*" (el-Bakara, 2/55-56.)

³⁶ İmâmî âlimlerden bazılarına göre burada helak edilen kişiler Hz. Musa ile Tûr Dağı'na çıkan, Allah'ın kelamını bizzat işiten ama buna rağmen inanmayarak Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız diyen kişidir. Bunların nazarında Hz. Musa'nın "Ey Rabbim! İsrâiloğullarından geri kalanların yanlarına vardığımda onlara ne diyeceğim?" demesi üzerine Allah bunları tekrar diriltmiş ve yaşamalarına müsaade etmiştir; bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/47; Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, 68. Bazılarına göre ise yıldırım ile öldürülenler, Hz. Musa'nın "Hz. Muhammed'in (as) nübüvvetini ve Ehl-i Beyt'inin imâmetini" kimlerin ikrar edeceğini kavmine sorduğunda bunun Allah'ın emri olup olmadığından şüphe ederek "Allah'ı açıkça görmedikçe buna inanmayız." diyen kimselerdir. Bu tefsir biçiminde bu kişilerin yeniden diriltirme sebebi, bu olaya şahit olan diğer kimselerin bunun normal bir doğa olayı olabileceğini söyleyip gerçek sebep konusunda onların diriltilmelerini ve kendilerine gerçeği açıklamalarını istemeleridir; bk. Hasan el-Askerî, *et-Tefsîru'l-mensûb ilâ Hasan el-Askerî*, 236-237. Üçüncü ve son yoruma göre ise yıldırım çarpmasıyla helak edilenler, Hz. Musa'nın tevhide davetine şaşkınlıkları ve şüpheleri nedeniyle inanan ve "Allah'ı net bir şekilde görmedikçe sana asla inanmayacağız." diyen, bu yüzden de kafir olan kişilerdir; bk. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/251-253; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 1/155.

³⁷ "Sayıları binleri bulduğu halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanların durumunu bir düşün. Allah onlara "ölün" demiş, sonra da onları diriltmişti..." (el-Bakara, 2/243.)

³⁸ Ayyâşî ve Şeyh Sadûk, söz konusu olayı İmâmiyye'nin beşinci imamı ise Muhammed Bâkır'dan naklederler; bk. Ayyâşî, *Tefsîru Ayyâşî*, 1/150; Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, 69.

³⁹ Bölge konusundaki bilgi veren Kummî'ye göre bu salgın, Şam'ın bazı bölgelerinde ortaya çıkmıştır; bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/180-181.

⁴⁰ Gelenekteki yaygın kabul, bu olayı yaşayanların veba salgınından kaçan kimseleri olduğu yönündedir. Ne var ki Tabersî, İsrâiloğulları'ndan üzerlerine farz olan cihattan kaçan bir grubun bu olayı yaşadığı yönünde bazı rivayetlerin olduğunu da nakleder; bk. Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 2/109.

⁴¹ Diğer müfessirler bu konuda tam bir ayrıntı zikretmezken Şeyh Sadûk, Muhammed Bâkır'dan ölen kimselerin diriltirme sebebinin Yeremya peygamberin duası olduğunu nakleder; bk. Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, 69.

⁴² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/80-81; Ayyâşî, *Tefsîru Ayyâşî*, 1/150; Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, 69; Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 2/283-284; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 2/109.

ayetinde⁴³ ifade edilmiş, yüz yıl ölü kaldıktan sonra tekrar diriltilecek bir kişinin yaşadıklarını anlatmıştır.⁴⁴ Onların tefsirlerinden anladığımız kadarıyla olay, Yahuda Devleti'ni ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Süleyman Mâbedi'ni yakıp yıkan Bâbil kralı Buhtunnasr döneminde (MÖ 605-562) yaşanmıştır.⁴⁵ Olayı yaşayan kişinin Hz. Üzeyir, Yeremya ya da Hızır olduğu konusunda değişik rivayetler vardır. Ayrıntılarda yine bazı farklılıklar olmakla birlikte onların aktardığı kadarıyla olayın özü kısaca şu şekildedir: “Hz. Üzeyir, Yeremya ya da Hızır olduğu belirtilen bir kişi, eşiyle yolculuk ederken Buhtunnasr tarafından yerle bir edilen Kudüs'e uğramış ve oranın içler acısı halini görünce içinden “Acaba Allah, bu beldeyi yeniden nasıl diriltecek?” diye geçirmiştir. Bunun üzerine Allah, ona bir ders vermek için bir sabah vakti onu öldürmüş ve yüz yıl sonra bir akşamüstü yeniden diriltmiştir. Kendisinin ve eşiğinin yeniden dirilişine şahit olması için o kişinin ilk önce gözlerine can verilmiştir. Ardından kendisinin ve eşiğinin kemikleri bir araya toplanmış, kemiklerin üstünde de kurtlar tarafından yenilmiş etler oluşmaya başlamıştır. Böylece söz konusu kişi Allah'ın her türlü yaratmaya kadir olduğunu anlamıştır.⁴⁶

İmâmî tefsirlere bakılırsa Hz. Musa, Hz. Üzeyir veya Yeremya peygamberler zamanlarında İsrâiloğulları'ndan bazı grupların rec'at tecrübesini yaşadığı kesin bir şekilde anlaşılmaktadır. Tefsirler arasındaki farklılıkları bir kenara bırakır ve bu ayetlerin İmâmiyye'nin savunduğu rec'at anlayışıyla ilişkilendirilmesi yönündeki çabalara gelirse yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İmâmî âlimlerden Kummî, Şeyh Sadûk, Tûsî ve Tabersî, söz konusu olaylardan hareketle İmâmiyye'nin rec'at anlayışına delil getirmiştir. Ne var ki geçmişin bir döneminde vuku bulmuş bir olayın sonraki dönemler için delil olarak gösterilmesi pek de tutarlı bir yaklaşım değildir. Hatta İmâmiyye'nin Usûlî müfessirlerinden Ebû Cafer et-Tûsî de Bakara sûresinin 55 ve 56. ayetlerini tefsir ederken açık bir şekilde bu duruma işaret etmiş ve “Tek başına bu ayetten yola çıkarak bu ümmet içinde rec'atin gerçekleşeceğine delil getirilemez. Çünkü tarihin bir döneminde birilerinin dirilmiş olması, bir başka dönemde de mutlaka başka birilerinin dirileceğine delil teşkil etmez. *Sonraki dönemlerde de rec'atin gerçekleşeceğini söylemek için başka bir delile ihtiyaç vardır.*” demiştir.⁴⁷ Bu açmaz, açıkça ifade etmemiş olsalar da diğerlerinin de aklına gelmiş olacak ki ayeti hadisle tefsir etme yoluna gitmişler⁴⁸ ve tarihteki söz konusu rec'at örneklerini zikrettikten sonra Hz. Peygamber'e (as) nispet edilen bir hadise atıf yapmışlardır. Onların ayeti tefsir ettiğini düşündüğü hadise göre peygamberimiz (as) “*İsrâiloğulları arasında cereyan eden her şey, birebir aynısıyla bu ümmet arasında da gerçekleşecektir.*” buyurmuştur.⁴⁹ Onlar, bu hadis üzerinden İsrâiloğullarının yaşadıklarıyla Müslümanların yaşayacakları arasında kesin bir özdeşlik olduğunu düşünmüşler ve bu rivayetin, rec'atin mutlaka bu ümmet içinde de olacağına kesin bir şekilde inanmayı gerektirdiğini belirtmişlerdir.⁵⁰ Burada mezhebî bir kabule *nesnel bir gerekçe* üretme

⁴³ “Allah, zâlimleri veya yerle bir olmuş bir köye uğrayan kişi gibilerini hidayete erdirmez. Zira o, “Ölümlerinden sonra Allah bunları nasıl diriltebilir!” demişti. *Bunun üzerine Allah, bir asır boyunca onu öldürüp daha sonra diriltti* ve ona “Ne kadar kaldın?” diye sordu. O da “Bir gün veya daha az bir süre” diye cevap verdi. Allah ona, “Hayır, yüz sene kaldın...” dedi. O da bunun üzerine “Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir” karşılığını verdi.” (el-Bakara, 2/259.)

⁴⁴ Öztürk, söz konusu olayı bir peygamberin rüyası ya da vizyonu diye yorumlamıştır; bk Öztürk, “Şia'da Rec'at İnanıcının Muhtemel Kökenleri”, 61.

⁴⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/89-90.

⁴⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/89-90; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 68; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/160-161; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 2/322.

⁴⁷ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 1/254.

⁴⁸ Çiçek, İmâmî ulemanın bu kapsamda Allah'ın sünnetinde/yasalarında bir değişiklik olmayacağından bahseden ayetleri (el-Feth, 48/23; Fâtır, 35/43; el-Ahzâb, 33/62.) de delil olarak kullandığını belirtmiş, ancak herhangi bir İmâmî kaynağa referansa bulunmamıştır; bk. Çiçek, *İmâmiyye Şiasında Recat İnanç*, 21.

⁴⁹ Şeyh Sadûk, *Kitâbu men lâ yahduruhu'l-fakîh*, 1/145; a.m.l.f., *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'ime*, 471.

⁵⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/47; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 66-69; Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin eş-Şerîf el-Murtaza, *el-Fusûlu'l-muhtâra* (b.y.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 194-195; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 7/293-294. Ayrıca bk. Öztürk, “Şia'da Rec'at İnanıcının Muhtemel Kökenleri”, 54; Çiçek, *İmâmiyye Şiasında Recat İnanç*, 21-22.

adına söz konusu rivayet ile ayet arasında öznel bir ilişkinin kurulduğu görülmektedir. Zira rivayet ile ayetin mefhumu arasında doğrudan bir alaka kurmak mümkün değildir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in böyle bir söz söylediğini kabul etsek bile bunu ayeti açıklamak için söylediği konusunda elde hiçbir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu rivayet aktarımının oluşturduğu tabloda kesinlik ve nesnellik yoktur. Müfessirin aidiyetinin ortaya koyduğu öznel bir ilişkilendirme söz konusudur. Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki yukarıdaki ifade Sünnî hadis literatüründe de geçmekte,⁵¹ ayrıca bazı Ehl-i Sünnet âlimleri de bu ifadeden hareketle İsrâiloğulları ile Müslümanlar arasında benzer bir özdeşlik kurmaktadır. Ne var ki onların kurduğu bu özdeşlik en azından rivayetin lafzı itibarıyla daha nesnel bir mahiyet arz etmektedir. Zira onlar, İsrâiloğulları ile Müslümanlar arasında genel olarak fırkalara bölünme bakımından bir özdeşlik kurmuşlar, söz konusu ifadeyi ya da o anlama gelecek benzer ifadeleri daha çok yetmiş üç fırka hadisi kapsamında nakletmişler ve onların fırkalara ayrıldığı gibi Müslümanların da ayrılacağını düşünmüşlerdir.⁵²

Ebû Cafer et-Tûsî'nin "Tek başına bu ayetten yola çıkarak bu ümmet içinde rec'atin gerçekleşeceğine delil getirilemez." ifadesiyle söz konusu tasavvurun dışına çıktığı ve İsrâiloğullarından bahseden ayetlerden rec'at konusunda bir delil getirmediği zannedilebilir. Ne var ki aslında o da farklı bir şey söylememiştir. Zira "Sonraki dönemlerde rec'atin gerçekleşeceğini söylemek için başka bir delile ihtiyaç vardır." ifadesiyle bu rivayeti zımnen onayladığını ihsas ettirmiştir. Dahası İsrâiloğulları tarihindeki rec'at örneklerini zikrettiği her yerde o da rec'ati savunmuş, İmâmiyye mensuplarının rec'at inancında savunulamaz bir tarafın olmadığını iddia etmiş, bu konuda kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre "Mu'tezilî âlimlerin mucizevî karakteri -ki peygamberler dışında kimsenin mucize gösteremeyeceğini savunurlar- ve insanları ikinci diriliş anındaki tövbeye güvendirerek günaha teşvik ettiği gibi gerekçelerle rec'ate karşı çıkması doğru değildir. Gerçekten de rec'at, mucizevî bir olaydır. Ne var ki mucizenin sadece peygamberlere hasredilmesi doğru değildir. Tam tersine peygamber dışında imamlar ve veli şahsiyetler eliyle de mucizeler gerçekleşebilir. Kaldı ki Bakara sûresinin 259 ve 260. ayetlerinde zikredilen ve yüz yıl ölü bırakıldıktan sonra diriltilecek kişi de kuvvetle muhtemel bir peygamber değildir. Bu da bu tür olayların peygamberler dışındaki kişiler eliyle gerçekleşebileceğini göstermektedir."⁵³ Rec'atin "Tövbeye güvendirme yoluyla günaha teşvik ettiği" yönündeki eleştiriye gelince onun nazarında bu da yersiz bir eleştiridir. Çünkü İmâmiyye'nin rec'at inancında herkesin ikinci kez dirilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Bütün bunlara binaen denilebilir ki Yüce Allah, ibret-i alem için geçmişte insanları nasıl diriltmişse Mehdi ortaya çıktığında da Şiîler'den ve muhaliflerinden bazılarını diriltilebilir. Bunda yadırganacak bir durum yoktur."⁵⁴

Tûsî gibi Tabersî de "İsrâiloğullarından bahseden bu ayetler, rec'ate delildir." demek suretiyle açık bir tavır ortaya koymayan, bununla birlikte söz konusu örneklerden sonra rec'at inancını savunmak suretiyle İsrâiloğulları tarihiyle Müslümanlar arasında paralellik kurulmasına karşı

⁵¹ Aynı ifade yetmiş üç fırka hadisi diye meşhur olan rivayetlerin bir cümlesi olarak Sünnî hadis literatüründe de geçmektedir; bk. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. İbrahim b. Atva İvaz (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), "Kitâbu'l-İman", 18 (No: 2641); Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts), 13/30.

⁵² Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 5-7; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bide'i*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts), 12-13, 82; Ebû Muhammed el-Yemenî, *Akâidü's-selâse ve's-sebîn fırka*, thk. Muhammed Zebrân el-Gâmidî (Medine: el-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993), 2-3; Ebû'l-Fazl Abbas b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fi ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1988), 13-14; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 16/226.

⁵³ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 2/322.

⁵⁴ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 1/254-255, 2/283-284, 2/319-326.

çıkmadığını, tam tersine bunu onayladığını ima eden müfessirlerden birisidir. Zaten Tabersî'nin tefsirinde güçlü bir Tûsî etkisi sezilmektedir. Kullanılan dil, meselelere yaklaşım biçimi ve görüşlerine referansta bulunulan kişiler büyük benzerlikler arz etmektedir. Rec'at ile ilişkili ayetlerde o, Tûsî ile çoğunlukla aynı argümanları kullanmış, İsrâiloğulları tarihindeki rec'at örneklerini zikrettikten sonra hemen hemen aynı cümlelerle rec'at inancını savunmuştur. Bu konudaki en büyük farklılık, Tûsî'nin aksine onun Bakara sûresinin 259. ayetini bu ümmet arasında vuku bulacağı düşünülen rec'at ile ilişkilendirmemesi ve sadece tarihteki örneği zikretmekle yetinmesidir.⁵⁵ Yine Tabersî'nin rec'at inancını temellendirmek için "İsrâiloğullarını birebir siz de taklit edeceksiniz. Öyle ki bir fare deliğine girmişlerse siz de o deliğe gireceksiniz." hadisine atıf yapması⁵⁶ da onun bu konu kapsamında Tûsî ile en bariz farklarından birisidir. Zira Tûsî, sadece dirayet tefsiri yapmakla yetinmiş, yorumlarını daha makul bir zemine oturtmaya çalışmıştır.

Ehl-i Sünnet âlimlerine gelince onlar da İsrâiloğulları tarihinde çeşitli rec'at tecrübelerinin yaşandığını düşündüren ayetlere İmâmî âlimler ile benzer yorumlar yapmışlar ve geçmişte bu tür tecrübelerin yaşandığını kabul etmişlerdir. Ne var ki gelecekte Müslümanlar arasında rec'atin meydana gelip gelmeyeceği konusunda farklı kanaatler söz konusudur. Şia'nın kabul ettiği anlamda bir rec'at inancını kesin bir şekilde reddettiği bilinen ilk Ehl-i Sünnet âlimi, tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/945) olmuştur.⁵⁷ O, Bakara sûresinin 55. ve 56. ayetlerini tefsir ederken bu konudaki kesin düşüncesini belirtmiş, İmâmiyye'den tamamen farklı bir perspektif ortaya koymuştur. Ona göre bu ayetlerde de ifade edildiği üzere gerçekten İsrâiloğulları tarihinde bazı rec'at örnekleri vuku bulmuştur. Ancak bu, bulutla gölgelendirilmeleri, kudret helvası ve bıldırcın etiyle beslenmeleri gibi onlara mahsus nimetlerdendir. Yani Müslümanların tarihinde de aynı tecrübelerin yaşanacağı anlamına gelmemektedir. Tam tersine, onlara mahsus bu ve benzeri lütuflar, Müslümanlara ahirette sunulacaktır.⁵⁸ Mâtürîdî'ye göre "Helâk ettiğimiz bir belde için artık dönüş imkânsızdır; onlar asla geri dönemeyeceklerdir."⁵⁹ ayeti ise Hz. Ali'nin ve daha başka bazı kişilerin tekrar diriltileceklerine inanma yönündeki tasavvuru tamamen bertaraf etmektedir. Zira onun yorumlama biçiminde bu ayet, sadece helak edilen kimselerin değil reenkarnasyon tarzı geri dönüşler de dahil olmak üzere her türlü dünyaya geri dönüş tasavvurunu reddetmek için gelmiştir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin ve daha başka bazı kişilerin tekrar bu dünyaya döneceğini iddia eden Şia da bu ayetin doğal muhatabı konumundadır. Her ne kadar aksini iddia etseler de Kur'an'ın bir benzerini getirmekten aciz oldukları için ayet, onları da bağlamaktadır.⁶⁰ Bunun yanında o, değişik ayetlerin⁶¹ tefsirini yaparken de ölmüş ya da ölüm vakti gelmiş kimselerin bu dünyaya tekrar hiçbir şekilde dönmeyeceklerini belirtmiştir.⁶² Yani Mâtürîdî, ölmüş bir kimsenin bu dünyaya tekrar dönüşünü hiçbir şekilde kabul etmemekte, İsrâiloğulları tarihindeki örneklerinse onlara mahsus bir istisna olduğunu düşünmektedir. Bu yorumuyla o, İmâmî tasavvurun önüne geçmekte, dahası onları "Kur'an'a rağmen inançlara sahip insanlar" konumuna yerleştirmektedir.

⁵⁵ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 1/155, 2/109.

⁵⁶ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 7/293-294.

⁵⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkanî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/54, 219-220; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 1/161, 2/152, 196.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 1/54; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/161.

⁵⁹ el-Enbiyâ, 21/95.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 3/346; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 9/422.

⁶¹ Örnek olarak bk. el-Mü'minün, 23/99-100.

⁶² Bk. Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, 94-95.

Mâtürîdî, İsrâiloğulları tarihindeki rec'at örneklerini “tarihsel bir realite” ama “istisnai bir durum” olarak görürken Eş'arî geleneğin önemli âlimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tepkisi onunki kadar net değildir. Şöyle ki ayetlerdeki kesin beyanlardan dolayı o da İsrâiloğulları tarihinde rec'at benzeri bir tecrübenin yaşandığını kabul eder. Ona göre İsrâiloğullarından Hz. Musa'dan Allah'ı görmeyi talep eden ve yıldırım çarpmasına maruz bırakılarak helak edilen bir grup,⁶³ ölüm korkusuyla yurtlarından çıkan bir başka grup⁶⁴ ve Hz. Üzeyir (as) ile eşiği,⁶⁵ Allah'ın kendilerine bir lütfu olarak ölümlerinden sonra bu dünyada yeniden diriltilmiş, hatta mükellef olarak dünya yaşamlarına bir süre daha devam etmişlerdir. Bu hakikat, Kur'an'ın beyanıyla sabittir. Ancak bu durumda “ölüm tecrübesini bizzat yaşayıp ahiret hayatı hakkında kesin bir bilgi edindikten sonra mükellef olarak yaşamının imtihanın mantığıyla uyuşup uyuşmadığı” gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Müdakkik bir kelimci olarak bu açmazı fark eden Fahreddin er-Râzî, söz konusu dirilme örneklerinin gerçek bir dirilme olmadığı yorumunu yapar. Ona göre bu insanların yaşadığı ölüm, bizim bildiğimiz anlamda ahiret ahvali hakkında “kesin bilgi sağlayan bir ölüm” değildir. Tam tersine onlar, “baygınlık ve uyku” kabilinden bir ölüm tecrübesi yaşamışlardır.⁶⁶ Çünkü iman ve taat, sırf iman ve taat olduğu için yapıldığı zaman anlamlıdır. Ceza korkusuyla, bilhassa da cezayı müşahede ettikten, bu konuda ayne'l-yakîn bir ilme sahip olduktan sonra imana uygun davranışlar sergilemenin bir anlamı yoktur. Eğer onlar, Mü'min ve kâfirin ahiretteki konumu açıkça ortaya koyan bir ölümü bizzat yaşamış olsalardı tekrar bu dünyada mükellef olarak yaşamaları mümkün olmazdı. Çünkü zaruri ilim meydana gelmiş, bu yüzden de teklif sakıt olmuş olurdu.⁶⁷ Onun nazarında ölüm anındaki, mahşer meydanındaki ya da cehennemdeki durumu müşahede ettikten sonra tekrar dirilmeyi talep edecek olan kâfirlere⁶⁸ Allah'ın asla izin vermeyecek olmasının nedeni de aynıdır. Allah, söz konusu kafirlerin bu dünyaya tekrar döndürülme talebini küfrün cezasını açık ve net bir şekilde müşahede ettikten sonra dile getirdikleri için kabul etmeyecektir.⁶⁹

Söz konusu ifadeler, Fahreddin er-Râzî'nin özellikle mükellefiyet konusunda yaratacağı sıkıntılar nedeniyle biyolojik ölüm gerçekleştikten sonra bu dünyada tekrar dirilme gibi bir durumun gerçekleşmesine ihtimal vermediğini göstermektedir. Bu ön kabul, tam tersi bir inanca sahip olan İmâmîyye'yi eleştirmek için çok uygun bir fırsat sunduğu halde Fahreddin er-Râzî, bu konuda sessiz kalmayı ve onların böyle bir görüşü yokmuş gibi davranmayı tercih etmiş, rec'at konusundaki inançlarını hiçbir şekilde tartışmaya açmamıştır. Oysa o gerek tefsirinde gerekse diğer eserlerinde Şia'yı birçok konuda yoğun bir şekilde eleştirmiştir. Kanaatimizce bu ikircikli tutum, onun rec'at konusunda esastan bazı çekinceleri olsa da aklî ve naklî düzlemde bunu bütünüyle imkânsız görmemesinden kaynaklanmaktadır. Yine Eş'arî zihniyetin Allah merkezli düşünme biçiminin de bunda etkin olduğu söylenebilir. Zira o, gerçek anlamda bir rec'at tecrübesinin en azından imkânlar dairesinde olduğunu düşünmekte, “çeşitli unsurların belli bir şekil üzere bir araya gelmelerinin aklen imkânsız olmadığını, çünkü bu unsurların ilk defa var oldukları zaman da aynı şekilde bir araya geldiklerini” söyleyerek bu düşüncesine zemin

⁶³ el-Bakara, 2/55-56.

⁶⁴ el-Bakara, 2/243.

⁶⁵ el-Bakara, 2/259.

⁶⁶ Arapça “mevt” kelimesinin her zaman “yaşamın sona ermesi” anlamına gelmediği, bunun yanında “geçici duyu kaybına uğramak, henüz ortaya çıkmamış potansiyel güce sahip olmak, aklî melekelerinden yoksun kalmak, büyük acı ve keder yaşamak, uyumak” gibi anlamlarının da olduğu belirtilir; bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 781-782; Öztürk, “Şia'da Rec'at İnançının Muhtemel Kökenleri”, 60-61.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 3/91, 6/175, 7/33-36, 12/203-204, 23/126; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, ts), 3/20, 5/323-325, 5/452-455, 9/384-387, 16/469.

⁶⁸ Bu Kapsamdaki bazı ayetler için bk. el-En'am, 6/27; el-Mü'minün, 23/99-100; el-Münâfikûn, 63/10-11.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 12/203-204, 23/126; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, 9/384-387; 16/469.

hazırlamaktadır. Dahası o, kesin ve bağlayıcı bir bilgi kaynağı olan Kur'an'ın da akla aykırı olmaması nedeniyle rec'atin vuku bulunduğunu haber verdiğini belirtmektedir. Mesela Hz. İsa'nın ölülere diriltme mucizesinin olduğu,⁷⁰ Hz. İbrahim'in parçalara ayırdığı kuşlara seslendiğinde bu kuşların sapasağlam yanına geldiği⁷¹ gibi haberler,⁷² ona göre Kur'an'ın bildirdiği ve bütün Müslümanların kabul ettiği gerçeklerdir. Dolayısıyla rec'at, aklen mümkün naklen kesin olan bir olgudur.⁷³ Bu sebeptendir ki Fahreddin er-Râzî, İmâmiyye'nin bu yöndeki görüşleri konusunda kuvvetle muhtemel *kasıtlı ihmal* dediğimiz bir yola başvurmuş, onlara nazarî düzlemde bir meşruiyet alanı açmış olmamak adına bunları görmezden ve bilmezden gelmiş, sadece bir yönden onların argümanlarını çürütmenin yeterli olmayacağını fark ederek sessiz kalmayı tercih etmiştir. Hz. İsa'nın eliyle diriltilecek ölümler hakkında sessiz kalıp bunun imtihan olgusuyla ilişkisini sorgulamaması da benzer bir hassasiyetin ürünü olmalıdır. Kuvvetle muhtemel o, Hz. İsa'nın eliyle gerçekleşen dirilme örneklerini, birer mucize olmaları nedeniyle sorgulama yoluna gitmemiş, bayılma benzeri bir olay olduğunu söylememiştir. Çünkü bu kişilerin durumunun da bayılma ya da uyuma gibi bir tecrübe olduğunu söylese bu sefer, peygamberlerin mucizelerinin gerçek olup olmadığı gibi yeni bir tartışma alanı ortaya çıkacaktır. Bu da onun kabul edebileceği bir durum değildir. Mâtürîdî'nin bakış açısıyla hareket edildiğindeyse bu durum açıklanamaz değildir. Çünkü o, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tarihte rec'atin gerçekten yaşandığını zaten kabul etmektedir. Bunun İsrâiloğulları tarihindeki bazı olaylar olması ya da Hz. İsa'nın eliyle diriltilecek kişiler olması çok da önemli değildir. Onun kabul etmediği husus, Şia'nın sahip olduğu tarzda bu ümmet arasında da rec'atin vuku bulacağı tasavvurudur.

Fahreddin er-Râzî'nin rec'at konusunda sessiz kalmayı tercih etmesinde İmâmî bazı âlimlerin kendisinden çok önce ona benzer birtakım açıklamalar yapmış ve rec'ati savunan bir perspektif ortaya koymuş olmasının da rolü olmalıdır. Zira ondan yaklaşık iki asır önce Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), ondan sonra da Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1154), Bakara sûresinin 55. ve 56. ayetlerini tefsir ederken İsrâiloğullarının tekrar dirilişiyle ilgili söz konusu ihtimali gündeme getirmişler ve aşağı yukarı aynı cümlelerle bazı açıklamalar yapmışlardır. Onlara göre ahirette marifetin kesin bir şekilde gerçekleştiği kimseler için Allah'ın onu tekrar yaratıp mükellef kılması söz konusu olamaz. Dolayısıyla Hz. Musa'ya "Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız." diyen kimselerin üstlerine yıldırım düştüğünde onların ölümü, ahiret hallerini müşahede etmeksizin ruhun kendilerinden alınması şeklinde olmuş, dirilmeleri de bir nevi uykudan uyanmak, bayıldıktan sonra ayılmak şeklinde cereyan etmiştir. Dolayısıyla bu insanların yaşadığı olayda teklifi ortadan kaldıran zaruri bir ilim hasıl olmamıştır.⁷⁴ Ne var ki Tûsî, ümmet-i Muhammed arasında vuku bulacağı söylenen rec'atin kesin ölüm şeklinde mi yoksa uyku benzeri bir tecrübeyle mi olacağı konusunda bir şey söylememiştir. Oysa aynı problem, onlar için de geçerlidir. Tabersî ise bu konuya da değinmiş, İsrâiloğulları konusunda söylediklerinden tamamen farklı tespitlerde bulunmuş, İmâmiyye'nin kabul ettiği rec'atte gerçek bir ölümün yaşanacağını savunmuş, ancak bunun teklif olgusuyla çelişmeyeceği konusunda ikna edici deliller ortaya koyamamıştır. Ona göre hatalı bir şekilde hem muhalifleri hem de İmâmiyye arasında rec'at inancının *teklif olgusuyla* çeliştiğini düşünenler olmuştur. Hatta bazı İmâmiyye mensupları, sorumluluk ilkesiyle çeliştiği

⁷⁰ el-Enbiyâ, 21/95.

⁷¹ el-Bakara, 2/260.

⁷² Râzî, Bakara sûresinin 159. ayetini tefsir ederken Üzeyir'in (as) uyku tarzı bir ölümle çürümeden yüz yıl bekletildiğini, ancak eşiğinin bu süre zarfında çürütüldüğünü ve yüz yıl sonra Üzeyir'in (as) gözleri önünde sapasağlam ayağa kaldırdığını belirtir. Yani eşiğin bildiğimiz anlamda bir rec'atinden bahseder; bk. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 6/175-178, 7/33-34, 37-38; a.mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, 5/452-453, 459.

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 6/175-178, 7/33-34, 37-38; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, 5/323-325, 5/452-453, 459.

⁷⁴ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 1/253-254; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 1/155.

gereğesiyle geleneksel rec'at anlayışına karşı çıkmış, rivayetlerde bahsedilen rec'at ile insanların dirilmesi şeklindeki bir dönüşün değil devletin geri gelmesi ve Şia'nın güçlenmesi anlamında bir rec'atin kastedildiğini iddia etmiştir. Oysa bu tasavvur doğru değildir. Çünkü mehdî ortaya çıktığı zamanındaki diriliş, iyilikleri yapmaya, kötülüklerden kaçınmaya mecbur bırakan bir dönüş değildir. Peygamberlerin elinde açık ve kesin mucizeler ortaya çıktığı zamanlarda teklif nasıl geçerliyse rec'at zamanında da teklif aynı şekilde geçerlidir. Kaldı ki rec'at inancı, sadece bu konudaki rivayetlerle de sabit değildir. Tam tersine İmâmiyye'nin icma etmiş olması ve bu konudaki haberlerin birbirini teyit etmesi, rec'at konusunda güvenilir en önemli delillerdir.⁷⁵ Anlaşıldığı üzere Tabersî, mucizelerin insanları inanmaya mecbur bırakmadığı gibi rec'at hakikatinin de aynı şekilde sorumluluğu devam ettireceğini düşünmüştür. Oysa o, İsrâiloğulları konusunda tam tersi bir açıklamada bulunmuştur. Kaldı ki sorumluluk ekseninde rec'ati mucize ile mukayese etmek de tutarlı bir yaklaşım değildir. Çünkü kesin ölümü yaşamak şeklindeki bir rec'atin sağlayacağı ilim ile mucizeyi müşahede etmenin sağlayacağı ilim aynı güçte değildir. Mucizede onca açıklığına rağmen vehme yol açabilecek bir taraf her zaman bulunmaktadır. Mucizeye şahit olan bazı insanların bunun sihir ya da büyü olduğu vehmine kapılmaları,⁷⁶ bu tespiti doğrulamaktadır. Yani mucize, müşahede yoluyla (ayne'l-yakîn) zaruri olmayan bir ilim sağlamakta, kesin ilme dönüşmesi ancak sağlıklı istidlâl yöntemleriyle mümkün olmaktadır. Ölüm ise hakka'l-yakîn bir ilme (bizzat yaşayarak öğrenmeye) yol açmaktadır.

Burada bir hususun daha altını çizmek gerekir. O da rec'at inancının sorumluluk ilkesiyle çelişki arz edip etmediğini sorgulayan ilk kişinin Tabersî olmadığı gerçeğidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu soruya bir cevap verilmesi gerektiğini düşünen ilk kişi, ondan yaklaşık bir buçuk asır önce, hatta Tûsî'den bile önceki bir dönemde Şeyh Müfid (ö. 413/1022) olmuştur. Hatta onun argümanlarının Tabersî'ye temel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. O, kabul etmeyenlere karşı rec'at inancını savunurken bu minvalde bazı açıklamalarda bulunmuş, mucize ve yeniden dirilmek isteyen insanlar üzerinden bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Ona göre mehdî zuhur ettiğinde dünyaya geri döndürülecek olan insanların tövbe etmeleri ve hakikati tasdik etmeleri en azından teorik çerçevede mümkün olsa da yine de kendi batıl hayatlarından dönmeyecekler ve tövbe etmeyeceklerdir. Bunların durumu onca mucizeyi gördükleri halde yine de buzağıya tapan İsrâiloğullarına, bütün delilleri görseler bile inatçı ve isyankâr karakterleri nedeniyle asla iman etmeyecekleri belirtilen Firavun, Hâman ve benzerlerine,⁷⁷ Allah'ın haklarında "Onlar geri gönderilseler yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancı kimselerdir."⁷⁸ buyurduğu kişilere, helak edileceği esnada iman ettiğini açıklayan Firavun'un imanına⁷⁹ benzemektedir.⁸⁰ Kaldı ki Yüce Allah, bu kimselere yeni bir fırsat vermek için değil tam tersine onları cezalandırmak, yaptıkları kötülüklerin karşılığını onlara göstermek için tekrar diriltecektir. Yine Rabbinin ayetlerinden bazısı geldiği gün, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günkü) imanı fayda vermez."⁸¹ ayetinin de gösterdiği üzere mehdî zuhur ettikten sonra (ister o gün hayatta olanlar olsun isterse yeniden

⁷⁵ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 7/293-294. Ayrıca bk. Kurt, *İmâmiyye-İsnaaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları*, 95.

⁷⁶ Bk. el-A'râf, 7/109; eş-Şuarâ, 26/49 vd.

⁷⁷ Bu kapsamdaki bazı ayetler için bk. el-En'am, 6/111; el-Enfal, 8/22-23; es-Sa'd, 38/78 vd.

⁷⁸ el-En'am, 6/28.

⁷⁹ "İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun da askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, derhal onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzereyken "İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım." dedi. Şimdi mi iman ediyorsun? Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun. (Yunus, 10/90-91.)"

⁸⁰ Şerîf el-Murtazâ, *el-Fusûlu'l-muhtâra*, 153-157.

⁸¹ el-En'am, 6/158.

diriltilmiş olanlar olsun) muhaliflerin tövbesi kesinlikle kabul edilmeyecektir.⁸² Anlaşıldığı kadarıyla Şeyh Müfîd, kendisinden önce Şeyh Sadûk'un da ifade ettiği "mehdi zuhur edince muhaliflerin tövbesi kabul edilmeyecektir." ilkesinden hareket etmiş, ondan farklı olarak böyle bir tövbenin zaten vuku bulmayacağını ispatlamaya çalışmıştır. Yani o da rec'ati, kesin ölümden sonraki diriliş olarak kabul etmiş, ayetleri bu düşüncesini gerekçelendirecek şekilde yorumlamıştır.

2.2. Rec'at ve Kıyamet Günüle İlişkilendirilmesi Bakımından Neml Sûresinin 83. Ayetinin Mezhebî Tefsiri

İmâmî ulemanın rec'at inancına Kur'an'dan getirdiği deliller, İsrâiloğulları tarihindeki rec'at benzeri bazı olaylardan bahseden ayetlerle sınırlı değildir. Bunların yanında Neml sûresinin "O malum söz başlarına geldiği zaman, onlara yerden bir yaratık (dâbbe) çıkarırız da insanların ayetlerimize kesin bir şekilde iman etmediklerini kendilerine söyler. O gün *her ümmetten ayetlerimizi yalan sayan bir grubu bir araya getiririz*. Onlar düzenli bir şekilde (hesap yerine) sevk edilirler. Nihayet oraya geldikleri zaman Allah kendilerine "Siz benim ayetlerimi, ne olduğunu kavramadan yalan saydınız öyle mi? Değilse yaptığınız neydi?" diye buyurur."⁸³ mealindeki lafzen kıyamet ve mahşer ahvalinden bahsettiği anlaşılabilir ayetleri de en sık müracaat edilen delillerden birisi olmuştur. Hatta araştırmamıza temel teşkil eden hicrî altıncı asra kadarki dönemde İmâmî müfessirlerin rec'at inancına delil olduğu konusunda ittifak ettiği tek delildir. Şeyh Müfîd gibi Usûlî bazı mütekelimlerini dahi ayetin rec'atten bahsettiğini belirtmiş ve onu muhalifleriyle tartışmalarında delil olarak zikretmiştir.⁸⁴ Sıhhati kuşkulu rivayetlere bakılırsa bu ayetin rec'at inancıyla ilişkilendirilmeye başlanmasıyla hicrî ikinci asrın ortalarına kadar gitmektedir. Zira İmâmîyye'nin altıncı imamı Cafer es-Sâdık'ın bu ayetten hareketle rec'at inancını delillendirdiği iddia edilmiştir.⁸⁵

İmâmî ulema, Neml sûresinin seksen üçüncü ayetini rec'at inancıyla ilişkilendirirken iki yol izlemişlerdir. Bunlardan birincisinde Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayeti kendi amaçlarını gerekçelendirecek şekilde kullanmışlar, ikincisinde ise başka ayetlere müracaat ederek onların bu ayeti açıkladığını iddia etmişlerdir. Cafer es-Sâdık'a nispet edilen yorum biçimi doğru kabul edenlere göre her iki metot da onun tarafından kullanılmıştır. Kummî'nin verdiği bilgilere bakılırsa Cafer es-Sâdık, bu ayeti rec'at inancıyla ilişkilendirirken öncelikle aynı sûrenin seksen ikinci ayetindeki "dâbbe" ifadesi üzerinde durmuş ve bu ifadeyle Hz. Ali'nin kastedildiğini iddia etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, bir keresinde uyurken yanına uğradığı Hz. Ali'ye "Kalk ey Allah'ın dâbbesi!" diye seslenmiş, yanındakilere de bu ismin sadece ona mahsus olduğunu belirtmiştir.⁸⁶ Ayrıca aynı ortamda Hz. Ali'ye dönerek "Ey Ali! Allah, ahir zamanda seni en güzel şekilde kabrinden çıkartacak ve sana kendisiyle düşmanlarını dağılayacağı bir alet verecek" demiştir.⁸⁷ Aynı şekilde Cafer es-Sâdık'ın Kamer sûresinin on altıncı ayetini de rec'at ile ilişkilendirdiği ve "Ali ve düşmanları rec'at ettiği zaman hayvanların alın, burun ve dudaklarına vurulan işaretler gibi o da kendisine verilen bir dağlama aletiyle (mîsem) düşmanlarını işaretleyecektir." dediği

⁸² Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, 1/220; Şerif el-Murtazâ, *el-Fusûlu'l-muhtâra*, 155.

⁸³ en-Neml, 27/82-83.

⁸⁴ Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 32-35.

⁸⁵ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/32-33, 2/130-131, 2/256.

⁸⁶ İmâmî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî, Neml sûresinin 82. ayetini tefsir ederken buradaki dâbbe ifadesiyle Hz. Ali'nin kastedildiği şeklindeki Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen tefsire herhangi bir atıf yapmamış, tam tersine bizzat Hz. Ali'den ayetteki dâbbe ifadesinin Hz. Adem soyundan günahsız bir şahıs olduğu yönündeki bir tefsire yer vermiştir; bk. Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 8/119.

⁸⁷ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/130-131, 2/381. Tabersî, Dâbbetü'l-arz ifadesiyle bazı İmamilerin Ali'yi kastettiğini söylediklerini belirtmiş, ancak bunların kimler olduğu yönünde bir bilgi vermemiştir; bk. Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 7/293-294.

nakledilmiştir.⁸⁸ Kendisine nispet edilen bu tefsir biçiminden Cafer es-Sâdık'ın Hz. Ali'nin dirileceğini söylediği görülmektedir. Oysa İsnâaşerî gelenekteki genel kabule göre rec'at, Mehdî zamanında vuku bulacaktır.⁸⁹ Bu rivayetleri sahih kabul edersek, Cafer es-Sâdık döneminde henüz on iki imam anlayışı şekillenmediğinden o zamanlarda imam olarak yeniden dirilecek olan kişinin Hz. Ali olacağı yönünde bir kabulün olduğu söylenebilir.⁹⁰ Aksi takdirde imam kabul edilen iki kişinin aynı dönemde hayatta olması gibi sıkıntılı bir durum ortaya çıkacaktır. Oysa İmâmî imâmet teorisinde aynı anda iki imamın bulunması caiz değildir.⁹¹ Cafer es-Sâdık'ın özellikle rivayet üzerinden verdiği bilgiler sonraki dönem Şii tasavvur ile çelişkiler arz ettiği için olsa gerek ayetin bu şekilde tefsir edilmesi çok fazla kabul görmemiş, daha çok ayetin ayetle tefsir edilmesi yoluna gidilmiştir.

Konuyla ilişkili bütün ayetlerin hakikatin bir yönünü açıkladığı ön kabulünden hareketle bir ayetin başka ayetlerle ilişkilendirilerek⁹² rec'at inancı doğrultusunda yorumlanması geleneği de -eğer rivayetler sahihse- belirttiğimiz üzere yine Cafer es-Sâdık ile başlatılmıştır.⁹³ Onun ayeti rivayet üzerinden tefsir etme biçimi çok fazla kabul görmese de bu yöntemi sonraki âlimler tarafından aşağı yukarı aynı cümlelerle tekrar edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bir taraftan "Müslümanlar açısından Kur'an gibi nesnel bir delile tutunma düşüncesi,"⁹⁴ diğer taraftansa diğer tefsir biçiminin genel İmâmî muhayyile ile çelişmesi, onları böyle bir delile daha fazla tutunmaya sevk etmiştir. Bu tefsir biçiminde Neml sûresinin seksen üçüncü, Kehf sûresinin kırk yedinci ve Mü'min sûresinin on birinci ayeti birbiriyle ilişkilendirilmiş ve bazı lügavî analizlerle Neml sûresinin seksen üçüncü ayetinin rec'ate delil teşkil ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu mezhebî tefsir biçimine göre bu ayetin rec'at hakkında olduğuna delil, ayetin "O gün her ümmet içinden, ayetlerimizi yalan sayan *bir grubu* bir araya getiririz." kısmıdır. Onların nazarında her ümmetten ifadesindeki "min" edatı teb'iz (istisna, bir kısımlık, baziyet) ifade etmektedir. Bu da burada bütün kavimlerin değil onlardan bazılarının bir araya toplanacağına delalet etmektedir. Oysa bir başka ayette "Onları (dirilttiklerimizi) mahşerde bir araya toplar, hiçbirini geride bırakmayız."⁹⁵ buyurulmaktadır. Yani kıyamet günündeki durumdan bahsedilmektedir. Bu durumda bazı muhaliflerin iddia ettiği gibi Neml sûresinin seksen üçüncü ayetinin kıyamet gününden bahsettiğini söylemek, "Allah'ın kıyamet gününde sadece bir grup insanı dirilteceğini, diğerlerini ise geride bırakacağını" ileri

⁸⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/381. Geleneğin diğer müfessirleri Tûsî ile Tabersî ise aynı ayeti, "peygamberimize düşmanlıkta aşırı gidenlerin alınma melekler tarafından vurulacak ve cehennemlik olduklarının bilinmesini sağlayacak damga" anlamında yorumlamışlar, rec'at ile hiçbir ilişkisini kurmamışlardır; bk. Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10/78; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 10/69.

⁸⁹ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/281; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-makâlât*, 77-78; Şerif el-Murtazâ, *Resâilü'l-Murtazâ*, 1/125-126.

⁹⁰ Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayette onun rec'atin mehdî (kâim) zuhur ettiğinde gerçekleşeceğini söylediği belirtilmiştir. Ancak onun mehdî (kâim) ifadesiyle kimi kastettiği belli değildir; bk. Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *Tashîhu'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmîyye* (b.y.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 90.

⁹¹ İsnâaşerîyye'nin, meşru imamlar olarak sırasıyla Hz. Ali'den Muhammed b. Hasan el-Askerî'ye kadar on iki kişinin isimlerini saymaları, bunların aynı dönemde imam oldukları konusunda hiçbir şey söylememeleri, tam tersine her birisinin kendi sırası geldiğinde imam olduklarını belirtmeleri, kıyamete kadar yeryüzünün açık ya da gizli bir imandan mahrum kalmayacağına inanmaları ve bu kapsamda Muhammed b. Hasan el-Askerî'yi mehdî olarak bekleyip bu dönemde bile başka birisinin imâmetinin caiz olmayacağını söylemeleri aynı anda iki imamı kabul etmediklerini gösteren açık delillerdir; bk. Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 109, 111-112; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-makâlât*, 39-41.

⁹² Bir ayetin ilişkili olduğu diğer ayetlerle birlikte ele alınması, tefsir literatüründe Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri diye isimlendirilen bir metodun sadece bir yönünü ifade eder. Bunun yanında ayetin kendi iç bütünlüğüne, siyâk ve sibâkına bakılması gibi diğer önemli ilkeler de söz konusudur; bk. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), 43-56.

⁹³ Mustafa Öztürk, İmamlara nispet edilen bu tür rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini belirtir ve haklı olarak şöyle bir tespitte bulunur: "Şii ahbâr literatüründe imamlara nispet edilen yorumların kâhir ekseriyeti, düşünülümüş, tasarlanmış ve uydurulmuştur. İmamların otoritesinden istifade etmek için onlar, rec'at gibi mesnetsiz konularda konuşturulmuştur"; bk. Öztürk, "Şia'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri", 56.

⁹⁴ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 60; Batman, *Tefsir ve Mezhebî Aidiyet*, 105-106.

⁹⁵ el-Kehf, 18/47.

sürmek anlamına gelir ki bunu kimse kabul etmez.⁹⁶ İmâmiyye'nin Usûlî âlimlerinden Şeyh Müfid de bu düşünceyi daha açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir: “Kur'an'da genel ve özel olmak üzere iki çeşit haşrin olduğu haber verilmiş, “Onları (dirilttiklerimizi) mahşerde bir araya toplar, *hiçbirini geride bırakmayız.*”⁹⁷ ayetinde genel, yani kıyamet günündeki büyük haşirden, “Her ümmetten ayetlerimizi yalan sayan *bir grubu bir araya getiririz.*”⁹⁸ ayetinde de özel, yani kıyamet gününden önceki rec'at haşrinden bahsedilmiştir. Aynı şekilde Mü'min sûresinin on birinci ayetindeki “Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin” ifadesi de rec'atten bahsetmektedir.” Kıyamet günü dile getirilecek bu ifadeler, normal hayatlarında yaptıklarından ve rec'at zamanında yaşadıklarından dolayı bazı insanların yaşayacağı nihai pişmanlığı dile getirmektedir.⁹⁹

Sünnî müfessirlere gelince bu ayetlerin rec'at inancıyla ilişkili olabileceği ihtimali onların aklına hiç gelmemiş olacak ki ayetleri tefsir ederken lehte ya da aleyhte hiçbir şey söylememişlerdir. Onlar, ayetleri daha çok kıyamet günüyle ilişkilendirmişler, dâbbetü'l-arz'ın kıyamet alameti olarak yeryüzünde çıkartılacak olmasından vs. bahsetmişler ve bu minvalde daha başka bazı yorumlar yapmışlardır.¹⁰⁰ İmâmiyye'nin rec'ate delil olduğunu söylediği “O gün her ümmet içinden, ayetlerimizi yalan sayanlardan *bir grubu* bir araya getiririz.” ifadesinin de aynı şekilde kıyamet günüyle ilgili bir açıklama olduğunu düşünmüşler, rec'at inancıyla hiçbir alakasını kurmamışlardır.¹⁰¹ Mesela Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre bu ifade, kıyamet gününde her ümmet içinden ister yönetici isterse halk, ister kendilerine uyulanlar isterse onlara uyanlar olsun Allah'ın ayetlerini yalanlayan herkesin bir araya toplanıp cehenneme sevk edilmesinden bahsetmektedir. Kur'an'daki zâlimler ile onların yolundan giden yoldaşlarının bir araya toplanıp cehenneme gönderileceklerinden bahseden çok sayıda ayet¹⁰² de bu ifadeyi açıklar mahiyettedir.¹⁰³ Aynı şekilde Fahreddin er-Râzî'ye göre de ifade kıyamet koştuktan sonraki bir durumu açıklamaktadır. Zira ayetteki birinci “min” teb'îz, ikinci “min” ise beyâniyye için zikredilmiştir. Dolayısıyla söz konusu ifadenin anlamı “O gün her ümmetten bir grubu, ki bunlar ayetlerimizi yalan sayan kimselerdir, bir araya getiririz.” şeklinde olur. Bir sonraki cümleyle birlikte okunduğunda ayet, mahşer günü her ümmetten Allah'ın ayetlerini yalanlayanların bir araya toplanacağından, öncekilerin sonrakiler için bekletileceğinden ve en sonunda hep birlikte cehenneme atılacaklarından bahsetmektedir.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere gerek Mâtürîdî gerekse Fahreddin er-Râzî, “her ümmetten bir grubun haşredilmesi” ifadesinden herkesin dirilmeyeceği gibi bir mana çıkartmamışlar, tam tersine o gün her ümmetten Allah'ın ayetlerini yalanlayan belli insanların özel bir şekilde cehenneme sevk edileceğini düşünmüşlerdir. Mensubu oldukları geleneğin tarihinde rec'at şeklinde bir inanç olmadığı için onlar, ayeti sadece kıyamet günüyle ilişkilendirmişlerdir.

İki defa ölüm iki defa da dirilme olduğundan bahseden ve İmâmî âlim Şeyh Müfid tarafından rec'ate delil olarak zikredilen “Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin.”¹⁰⁵ mealindeki

⁹⁶ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 69-70; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/130-131; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 8/120; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 7/293-294, 9/60. Ayrıca bk. Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 96; Kurt, *İmâmiyye-İsnaaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları*, 95.

⁹⁷ el-Kehf, 18/47.

⁹⁸ en-Neml, 27/83.

⁹⁹ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 32-35.

¹⁰⁰ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 3/234, 575-576; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 9/91, 10/482-483; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 24/217-218; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, 17/461-463.

¹⁰¹ Günümüz İmâmî âlimlerinden bazıları da bu konuda Ehl-i Sünnet ile paralel yorumlar yapmıştır; bk. Öztürk, “Şia'da Rec'at İnançının Muhtemel Kökenleri”, 58-59.

¹⁰² Bk. es-Sâffât, 37/22; ez-Zümer, 39/71; Fussilet, 41/19.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 3/575; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 10/483.

¹⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 24/218; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, 17/463.

¹⁰⁵ el-Mü'min, 40/11.

ayete gelince Mâtürîdî ile Fahreddin er-Râzî, bu ayeti de hiçbir şekilde rec'at inancıyla ilişkilendirmemişler, tam tersine mezhebî tefsirin bir başka örneğini teşkil edecek şekilde ayetin kabir hayatına delil teşkil ettiğini iddia etmişlerdir. Çünkü kabirde bir hayatın olup olmadığı meselesi, öteden beri bazı Mu'tezilî âlimlerle aralarındaki temel ihtilaflardan birisidir. Her iki âlime göre de bu ayet, dünyadan sonra kabirde de bir hayatın olduğuna delildir. Çünkü Allah, kıyamet günündeki bir sahneden haber vermiş, kâfirlerin ağzından “bizi iki defa öldürdün iki defa da dirilttin” dediklerini belirtmiştir. Bu ayetteki birinci ölüm, insanların ecelleri sona erdiğinde dünyada yaşadıkları ölümdür. Ardından kabirde tekrar diriltilecekler (birinci diriliş), sonra kabirde tekrar ölecekler (ikinci ölüm), kıyamet gününde de ikinci ve son kez dirileceklerdir. Her ne kadar bazı âlimler, buradaki ilk ölüm ile babaların sulbündeki halin, ilk diriliş ile dünyaya gelişin, ikinci ölüm ile ecelin sona erdiğinde yaşanan ölümün, ikinci dirilişin de kıyamet kopunca yaşanacak dirilişin kastedildiğini söyleseler de ayetin bu şekilde anlaşılması mümkün değildir. Çünkü babaların sulbündeki halinde insan zaten ölü (cansız) olduğu için “Bizi öldürdün” denilemez. Allah'ın kişiyi öldürdüğünden bahsedilebilmesi için kişinin öncelikle hayat sahibi ve diri olması gerekir. Aksi iddia edildiğinde zaten olanın (ölüm halinin) yeniden öldürülmesi gibi çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ayette *bizi öldürdün* dediğine göre ilk ölümün dünyadaki bildiğimiz ölümlerle gerçekleşmesi gerekir. Bakara sûresinin yirmi sekizinci ayeti¹⁰⁶ de aynı şekilde bizim ölü (mevt) iken diriltildiğimizi (ihyâ) haber vermektedir. Burada Allah'ın insanları öldürdüğü ifadesi bulunmadığından çelişkili bir durum ortaya çıkmamaktadır.¹⁰⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzî'nin düşünce sisteminde insan için bir mevt (ölüm), üç ihya (diriltirme) ve iki de imâte (öldürülme) olmak üzere birbirini takip eden altı aşama vardır. Bunlardan ilki (mevt hali), insanların babaların üreme sistemindeki halinde, ikincisi ve üçüncüsü (birinci ihyâ ve birinci imâte) dünya hayatında, dördüncüsü ve beşincisi (ikinci ihyâ ve ikinci imâte) berzah aleminde, altıncısı da (üçüncü ihyâ) kıyamet gününde yaşanacaktır. Bu durumda insanın dünyada, kabirde ve kıyametten sonra olmak üzere üç adet hayatı bulunacaktır. Oysa ayette üç değil iki defa hayat verildiğinden (ihyâ) bahsedilmektedir. Mâtürîdî, bu çelişkili durum karşısında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Fahreddin er-Râzî ise açıklamalarının ayette insanın iki defa diriltildiğini, yani iki hayatının olduğunu ortaya koyan yönüyle bir çelişki arz etmediğini düşünmektedir. Ona göre bu kâfirler, belki de kabirde diriltildikten sonra bir daha ölmeyecek olabilirler. Ayrıca Kur'an'da hayatın sadece iki ya da üç tane olacağına delalet eden kesin bir kayıt yoktur. Ancak iki defa dirilmenin gerçekleşeceği, ayetle sabittir. Dolayısıyla kabirde dirilmeyi kabul etmek, ayetin lafzının delalet ettiği manayı kabul etmek açısından daha uygundur. Aksini iddia edip kabir hayatının olmadığını söylemek ise ayetin delâletini terk etmek olur. Onun nazarında kâfirlerin “bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin” demiş olmaları da kabirde bir hayat olduğunu kabul etmek için güçlü bir karinedir. Çünkü kâfirler, ahiret hayatına hiç inanmamaktadırlar. Onlar açısından hayat, sadece bu dünyadan ibarettir. Ne var ki onlar, dünyadaki ölümlerinden sonra kabirdeki dirilme ve ölümü, en sonunda da kıyamet günündeki nihai dirilişi müşahade edince Allah'ın iki defa diriltme ve öldürme fiilini bizzat yaşamışlar, ahiret hayatına kesin bir şekilde inanmak zorunda kalmışlardır.¹⁰⁸

Görüldüğü üzere gerek Mâtürîdî gerekse Fahreddin er-Râzî, ölüm (mevt) ve öldürülme (imâte) kavramları arasındaki anlam farkından hareketle yine Sünnî dünyada egemen olan bir yorum

¹⁰⁶ “Ölümler (cansız nesnelere) iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, ardından da O'na götürüleceksiniz.” (el-Bakara, 2/28)

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/29, 4/333-334; a.m.f., *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/98, 13/29; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 27/41-42; a.m.f., *Tefsîr-i Kebîr*, 19/261-262; krş. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, thk. Abdullâh b. Abdül-Muhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/444-449, 20/290.

¹⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 27/41-42; a.m.f., *Tefsîr-i Kebîr*, 19/261-262.

biçimine karşı çıkmışlar, muhtemelen Mu'tezilî bir inanışın önüne geçmek amacıyla ayeti kabir hayatıyla ilişkilendirmişlerdir. Mu'tezile'nin daha öncelikli ve entelektüel bakımdan daha güçlü bir tehdit olması nedeniyle onlar, İmâmiyye'den ziyade Mu'tezile'ye odaklanmış gözükmektedirler.

İmâmî âlimler Şeyh Müfid ile Ebû Cafer et-Tûsî de ayeti tefsir etme biçimlerinde Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzî ile aynı yolu izlemişlerdir. Ne var ki onlar, bu iki müfessirden farklı olarak ayeti kendi mezheplerine ait bir görüşle (rec'at) ilişkilendirmişler, bu konudaki Mu'tezilî ve Sünnî kabullere karşı çıkmışlardır. Şeyh Müfid'e göre her ne kadar âmme (Sünnîler), bu ayet kapsamında "Allah, insanı ölü olarak yaratmış, sonra ona hayat vermiş, dünya hayatının ardından da tekrar öldürmüştür. Kıyamet günü geldiğindeyse ona yeniden hayat verecektir." şeklinde bir yorum yapmış olsalar da bu, Arapçanın dil kuralları çerçevesinde batıl bir yorumdur. Çünkü herhangi bir lafız için delalet ettiği mananın dışına çıkılması doğru değildir. Bu kapsamda zaten ölü olarak yaratılmış bir varlık için Allah'ın onu öldürdüğünden bahsedilemez. Zira "öldürdü" ifadesi, ancak hayattan sonra ölüm olgusuna maruz kalan kişi için kullanılabilir. Aynı şekilde "Allah, diriltti" diyebilmek için de bir kişinin "ölüm" olgusunu yaşamış olması gerekir. Ona göre aynı şekilde Âmme'nin bir kısmının "bu dünyada bir ölme fiili gerçekleşeceğini, ardından da münker-nekir meleklerinin sorgusu için insanların kabirde yeniden diriltilip bir süre sonra tekrar öldürüleceğini" söyleyerek "iki defa ölüm" ifadesiyle bu dünyadaki ve kabirdeki ölümlerin kastedildiğini iddia etmiş olması da batıl bir yorumdur. Zira ayette bu insanların geçip giden iki hayatları için pişmanlık yaşadıkları belirtilmektedir. Dolayısıyla pişmanlık duyabilecekleri geçip gitmiş iki hayatlarının olması gerekir. Bu da dünya hayatındaki ve rec'at zamanındaki hayatlarıdır. Berzah alemi ise sorumluluk yükleyen bir dönem değildir. Burası sadece sorgu için verilecek bir hayattır. Bu yüzden de hiç kimse bu dönem sona erdiğinde yaptıklarına ya da yapmadıklarına pişmanlık duymayacaktır. Bu da ayette pişmanlığın ve sorumluluğun bir sonucu olan rec'at zamanındaki hayattan bahsedildiğine delalet etmektedir.¹⁰⁹ Şeyh Müfid'in kendi teorisini desteklemek adına zorlama bir yorum yaptığı görülmektedir. Zira İmâmî muhayyilede rec'at zamanı da bir nevi kabir hayatına benzemektedir. Öncelikle dünya hayatında yapılan bazı hataların sonucudur. Dahası teorik olarak mümkün görülse de kimseye tövbe edeceği, dolayısıyla kendisini düzeltebileceği bir alan bırakılmamaktadır. Hal böyle olunca bu dönemin pişmanlık duyulacak bir hayat olduğunun söylenmesi, çok fazla mümkün görülmemektedir.

Ebû Cafer et-Tûsî'nin Mü'min sûresinin on birinci ayetinden rec'at inancına meşruiyet devşirme yöntemi, Fahreddin er-Râzî'nin kabir hayatına meşruiyet kazandırma yöntemine çok benzemektedir. Zira o, ayette yer alan "iki defa ölüm ve iki defa dirilme" ifadesini tefsir ederken bu konuda üç görüş olduğunu belirterek yukarıda zikrettiğimiz görüşlere işaret ettikten sonra rec'at inancını da meşrulaştıran bir yorum yapmıştır. Ona göre bu ayetin rec'at inancına delil olduğunu söyleyenler şöyle demektedirler: "İlk ölüm, dünyadaki ölümdür. Bunun ardındaki ilk diriliş de rec'at anında meydana gelecek olan diriliştir. İkinci ölüm, rec'atten sonraki ölüm, ikinci diriliş de kıyamet günü meydana gelecek olan diriliştir." Bunlar, nutfe halindeki varlığa bizi öldürdün denilemeyeceği için bir anlamda ayeti kabir hayatına delil olarak zikreden Süddî gibi âlimlerle benzer bir bakış açısından hareket etmektedirler. Ne var ki bu durumda iki değil üç defa ölmeye, dört defa da dirilmeye inanma gibi bir anlam çıkar. Bunlar, dünyaya gelme ve dünyada ölme, rec'at ile bu dünyada tekrar dirilme ve tekrar ölme, kabirde dirilme ve ölme, kıyamet günü son kez dirilme şeklindeki ölümler ve dirilmelerdir. Bu durumda şöyle bir yorum yapmak daha isabetli gözükmektedir: "Ayette iki defa dirilme ve iki defa ölme olgusunun yaşanacağından

¹⁰⁹ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 33-35.

bahsedilmesi, sadece bu kadar hayatın ve ölümün olacağı sonucunu doğurmaz. Tam tersine başka ölümlerin ve dirilmelerin de olması imkân dahilindedir. Bu durumda rec'ate inananların görüşü de Süddî gibi ayeti kabir hayatı kapsamında yorumlayanların görüşü de doğru olabilir. Birisini diğerine tercih etmeye kesin bir delil bulunmamaktadır.¹¹⁰ Tûsî'nin tefsiri, İmâmiyye içinde mezhebî kabullerin en az yönlendirici olduğu tefsirlerden birisi olmasına rağmen bu ayette mezhep mensuplarının bir yorumunu haklı çıkartmak adına ayetin anlam dünyasını genişlettiği ve ayetin somut bir delil olmaksızın ikiden fazla ölüm ve ikiden fazla dirilme anlamına da gelebileceğini söylediği görülmektedir. Çünkü İmâmiyye'nin sorgudan azaba kadar kabir hayatının her aşamasına inandığı,¹¹¹ bu arada en azından bazı kişiler için kabirde de tekrar bir ölüm olgusunu kabul ettiği bilinmektedir.¹¹² Bu durumda İmâmî muhayyilede rec'ate maruz kalan kişilerin normal ölüm, rec'atten sonraki ölüm ve kabirdeki ölüm olmak üzere en az üç ölüm tecrübesi, dünyaya gelme, rec'at zamanındaki dirilme, kabirdeki dirilme ve kıyamet günündeki dirilme olmak üzere en az dört defa da dirilme tecrübesi yaşayacağı anlaşılmaktadır. Tûsî, anlaşıldığı kadarıyla ayetin anlam dünyasını genişletmek sûretiyle rec'at inancını ayet ile uyumlu bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Yukarıda da gördüğümüz üzere Eş'arî âlim Fahreddin er-Râzî de onunla benzer bir yol izlemiş, yorumlarından birisinde bu ayetin hayat ve ölüm olgularını ikiye sınırlamadığını iddia etmiş, bu kapsamda kabirdeki hayatın üçüncü bir hayat olacağı eleştirilerine karşı çıkmıştır. Yani gerek Tûsî gerekse Fahreddin er-Râzî, mezhebî görüşlerini haklılaştırmak amacıyla ayetin zahirinden sapmakta bir sakınca görmemişlerdir. Bu noktada mezheplerinin görüşlerini merkeze almışlar, ayetin zahirinin hakikatin sadece bir yönünü açıkladığını iddia etmişler, kendi görüşlerinin ayet ile çelişmediğini belirtmişlerdir.

2.3. Mahşer ve Rec'at ile İlişkilendirilmesi Bakımından Nahl Sûresinin 38 ve 39. Ayetlerinin Mezhebî Tefsiri

Rec'at inancı konusunda İmâmî ulemanın kendi görüşlerini gerekçelendirmek için kullandığı, Sünnî âlimlerinse daha farklı bir çerçeveden yorumladığı ayetlerden birisi de Nahl sûresinin "Onlar, "Ölen kimseyi Allah diriltmez" diye olanca güçleriyle Allah'a yemin etmektedirler. Bilakis ölüleri diriltmek, onun üzerine hak bir vaattir. Ne var ki insanların çoğu bilmezler. Allah hakkında ihtilaf ettikleri şeyleri kendilerine açıklamak ve inkâr edenlerin aslında yalancı olduklarını bilmelerini sağlamak için onları tekrar diriltecektir."¹¹³ mealindeki ayetleridir. Ayetin son cümlesinden bir yeniden diriliş olgusundan bahsedildiği açıkça anlaşılmaktadır. Sünnî âlimlere göre söz konusu diriliş, kıyamet koştuktan sonra yaşanacak olan diriliştir. Ayet, yeniden dirilmeyi kabul etmeyen Müşriklerin bu düşüncelerini desteklemek için Allah adına ettikleri bir yeminden ve bu yeminlerine rağmen yeniden diriltildiklerinde her şeyin gerçek yüzünü anlayacaklarından bahsetmektedir.¹¹⁴ Bu düşünceleri sebebiyle olsa gerek bu ayetin rec'at ile ilişkili olabileceği ihtimali onların aklına hiç gelmemiş, lehte ya da aleyhte hiçbir şey söylenmemiştir. İmâmî müfessirler Ebû Ca'fer et-Tûsî ile Ebû Ali et-Tabersî de Sünnî âlimlerle paralel bir şekilde söz konusu ayetlerin kıyamet günündeki dirilişi reddeden kafirler hakkında indiğini söylemiş ve bu yönde tefsirler yapmıştır.¹¹⁵ Kummî, Ayyâşî ve Şeyh Sadûk gibi geleneğin daha erken ve Ahbârî ekolden gelen âlimleri ise onların aksine ayetlerin rec'at inancını kabul etmeyen Müslümanlardan

¹¹⁰ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 9/60.

¹¹¹ Şeyh Müfid, *Tashihü'l-i'tikâd*, 90.

¹¹² Bk. Şeyh Sadûk, *el-I'tikâdât*, 63-65. Şeyh Müfid, İmâmî gelenekte kabirde diriltilip sorguya çekilecek olanların bir daha ölmeyerek kıyamete kadar ödül ya da ceza göreceği, bu arada bazı kişilerin hiç diriltilmeyeceği yönünde bazı inanışların olduğunu belirtir; bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 75-76; a.mlf., *el-Mesâilü's-sereviyye*, 63-65.

¹¹³ en-Nahl, 16/38-39.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 3/86-87; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/129-131; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 20/31-32; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, 14/217-218.

¹¹⁵ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 6/381-382; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 6/119-120.

bahsettiğini düşünmüşlerdir.¹¹⁶ Onlara göre muhalifleri, her ne kadar bu ayetlerin kıyameti, yeniden dirilişi ve mahşerde toplanmayı reddeden müşrikler hakkında indiğini zannetse de ayetlerin onların zannıyla uzaktan yakından alakası yoktur. Çünkü bu ayetler, rec'ati kabul etmeyen Müslümanlar hakkında inmiştir. Ayetteki "Var güçleriyle Allah'a yemin ederler." ifadesi, bu gerçeği ortaya koymaktadır. Çünkü Müşrikler, Lât, Menât, Uzzâ ve diğer putlara çok daha fazla saygı göstermekte, onlardan başkasına yemin etmeme konusunda oldukça hassas davranmaktadırlar. Müslümanlar ise öncelikle Allah'a yemin ederler. Dolayısıyla ayet, "Kıyamet kopmadan önce dirilip bu dünyaya bir kez daha gönderileceksiniz." denildiği halde *ümme-i Muhammed'den bazıları* "Öldükten sonra bu dünyaya dönmeyecekleri konusunda Allah'a olanca güçleriyle yemin etmektedirler." şeklinde bir mana ifade etmektedir. Ayrıca Yüce Allah, "İnkâr edenlerin aslında yalancı olduklarını bilmelerini sağlamak için" ifadesiyle de onların rec'at ve daha başka birçok konuda Şia'ya muhalefet edip durdukları gerçekleri anlayacaklarını beyan etmiştir. Demek oluyor ki Müslümanlar arasında ihtilaf edilen şeylerin açıklığa kavuşturulması, ahirette değil bu dünyada olacak, gerçek Mü'minlerin (İmâmî Şiilerin) gönüllerine onlar hakkında bir rahatlık bahşedilecektir."¹¹⁷

Görüldüğü üzere Kummî, Ayyâşî ve Şeyh Sadûk, metin içi bazı karinelere hareketle ayeti, kendi mezheplerinin görüşünü temellendirecek şekilde yorumlamışlar, muhaliflerini Kur'an ile karşı karşıya bırakmışlardır. Sünnî muhalifleri ise onların rec'at ile ilişkilendirdiği ifadelerle daha başka anlamlar vermişler, rec'at ile ilişkili olabileceklerini hiç düşünmemişlerdir. Mesela Mâtürîdî'ye göre "Olanca güçleriyle Allah'a yemin ederler" ifadesi, Müşriklerin tapındıkları putları bırakıp Allah'a yemin ettikleri özel bir durumdan bahsetmektedir. Çünkü onun nazarında Müşriklerin ibadet ve dua ettikleri tek mercinin putlar olmadığı, tam tersine zaman zaman Allah'a da dualar ve yeminler ettikleri bilinmektedir. Zira normal koşullarda tapındıkları putlara yemin eden Müşriklerin, yeminlerinin etki gücünü artırmak istediklerinde Allah'a yemin etmeyi tercih ettikleri, hatta Allah'a yemin etmenin onların en büyük yeminleri olduğu nakledilmiştir.¹¹⁸ Herhangi bir kaynak ya da örnek olay zikretmeden verdiği bu bilgiler, Mâtürîdî'nin nazarında ayetin Müşriklerle ilişkisini kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. İmâmî ulemanın rec'ate hamlettiği "ihtilaf edilen şeylerin insanlara açıklanması" ifadesi de aynı şekilde hem onun hem de Fahreddin er-Râzî'nin nazarında rec'at ile alakalı değildir. Zira söz konusu ifade, onlara göre ahiret hayatının olup olmadığı konusunda Müşriklerin kendi aralarında yaşadıkları ihtilafı ve bu konudaki fikir ayrılığının Allah tarafından kesin çözüme kavuşturulmasını dile getirmektedir. Onların yalancı olduklarını anlaşılmasını sağlamak için yeniden diriltileceklerinden bahseden ifade de aynı şekilde rec'atten bahsetmemekte, kendilerine tabi olunan lider konumundaki kişilerin söylediği her şeyin yalan olduğunun mahşer günü ortaya çıkacağını, ayrıca bu kişilerin eğer ahiret varsa bu dünyada olduğu gibi ahirette de rahat bir yaşam sürecekleri yönündeki tasavvurlarının yanlışlığını anlatmaktadır.¹¹⁹

2.4. Rec'at Kapsamında Yapılan Mezhebî Tefsirlerin Diğer Bazı Örnekleri

Yukarıdakiler kadar yaygın olmasa ve karşılıklı polemik konusu haline getirilmesinde de rec'at kapsamında değerlendirilen daha başka ayetler de vardır. Ne var ki söz konusu ayetlerin lehte ya da aleyhte rec'at ile ilişkilendirilmesi, ilişkiyi kuran alimlerle sınırlı kalmış, onlardan başka kimse

¹¹⁶ Kummî ve Ayyâşî, söz konusu tefsiri Ca'fer es-Sâdık'a nispet ederler; bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/385; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/281.

¹¹⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/385; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/281; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 70.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 3/86-87; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/129-131.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 3/86-87; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/129-131; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 20/31-32; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, 14/217-218.

en azından erken dönemler itibariyle bu ilişkiyi kurmamıştır. Mesela kronolojik bir sırayla ele alırsak Ashâbu'l-Hadis'ten Ebü'l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377/987), bazı ayetler üzerinden rec'at inancına karşı çıkan Sünnî âlimlerden olmuştur. O, her ne kadar bu konuda İmâmiyye ile polemige girmese de rec'ati Şia'nın Sebeiyye fırkasına nispet ederek tartışmaya açmış, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile aynı bakış açısıyla "kıyamete kadar kimsenin dirilmeyeceği" kabulü üzerinden rec'ati reddetmiştir. Ona göre "(Ölmüş olanların) arkasında yeniden diriltilecekleri güne kadar bir engel vardır."¹²⁰ ayeti, kıyamet gününe kadar kimsenin bu dünyaya geri dönemeyeceğini bize haber vermektedir. Dolayısıyla Sebeiyye gibi grupların rec'ati kabul edip aksini iddia etmeleri, Kur'an'ın hükmüne karşı çıkmaları ve küfre düşmeleri anlamına gelmektedir.¹²¹

Mâtürîdî'nin takipçilerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/111) de Mâtürîdî ile aynı şekilde rec'at konusunda İmâmî tahayyülü kesin bir şekilde reddeden ve Kur'an'a aykırı bulan âlimlerdendir. Ne var ki o, bu inancı "Râfızîler'den"¹²² bir kısmına göre Ali ve ashâbı, dünyaya dönerek düşmanlarından intikam alacaklardır." diyerek eleştirmeye başlar. Anlaşıldığı kadarıyla o, hem Sebeiyye gibi grupların Hz. Ali'nin rec'ati şeklindeki tahayyüllerini hem de İmâmiyye'nin bir grup Şii'nin rec'ati yönündeki tasavvurunu birlikte eleştirmiştir. Onun genel kabulü de imamıyla paralel bir şekilde öldükten sonra hiç kimsenin bu dünyada tekrar dirilmeyeceği yönündedir. Ancak o, bu bakış açısını daha farklı ayetler üzerinden desteklemeye çalışmıştır. Onun nazarında "Sizi topraktan yarattık. Yine ona döndüreceğiz. Ardından da bir kez daha sizi oradan çıkartacağız."¹²³ ayeti açık bir şekilde topraktan çıkışın sadece bir kez olacağını, dolayısıyla İmâmiyye'nin ve diğer bazı Şii grupların iddia ettiği gibi kıyametten önce birilerinin tekrar dirilmeyeceğini göstermektedir. Çünkü onların kabul ettiği şekilde bir durum söz konusu olsaydı ayette topraktan insanların iki defa çıkartılacağını (iki defa diriltileceklerinin) belirtilmesi gerekirdi. Halbuki sadece bir kez ölümden ve yine bir kez dirilmeden bahsedilmektedir. Bunun yanında "(Müşrikler) kendilerinden önce nice nesilleri helâk ettiğimizi ve onların kendilerine tekrar dönüp gelmediğini görmüyorlar mı?"¹²⁴ ayeti de ona göre ölümün ve hayatın sadece bir kez olacağını göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o, şimdiye kadar kimsenin diriltilmemiş olmasının kıyamete kadar da kimsenin diriltilmeyeceğine delil teşkil ettiğini düşünmüştür. Hz. Peygamber'e (as) nispet edilen "Ölümden sonra cennet ve cehennemden başka hiçbir hayat yoktur."¹²⁵ hadisini de bu kanaati desteklemek amacıyla zikretmiştir.¹²⁶ Ne var ki rivayetin manasına bakarsak kabir hayatını tartışmalı hale getiren bir vurgu dikkatimizi çekmektedir. Nesefî, bu boyut üzerinde herhangi bir yorum yapmamıştır. Rivayetin İmâmî bir tahayyülü eleştirmek için müsait mahiyeti, onun açısından yeterli olmuş gözükmektedir. Bu da bir rivayetin ele alınışı ve değerlendirilmesi konusunda mezhebin mensupları üzerindeki etkisini gösteren bir başka dikkat çekici husustur.

İmâmî bazı âlimlerse yukarıda kapsamlı olarak ele aldıklarımızın yanında rec'at inancını desteklediğini düşündükleri daha başka ayetler de zikretmişlerdir.¹²⁷ Her ne kadar mezhepleri içinde tek kalmış olsalar da onların nazarında bu ayetler de rec'at inancının hak olduğuna delildir. Mesela Şeyh Sadûk'a göre Yüce Allah, Hz. İsa hakkında "Seni öldürecek ve katıma yükseltecek

¹²⁰ el-Mü'minûn, 23/100.

¹²¹ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bide'i*, 19.

¹²² Nesefî'nin *Bahrû'l-Kelâm* adlı eserinde Râfızîlik, İmâmiyye'yi de içinde alan çatı isimdir. O, Şii fırkalara atı bütün görüşleri bu isimle eleştirmiştir; bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrû'l-Kelâm (Mâtürîdî Akâidi)*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 89, 128, 131, 134, 135, 138, 142.

¹²³ Tâhâ, 20/55.

¹²⁴ Yâsîn, 36/31.

¹²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 9/360.

¹²⁶ Nesefî, *Bahrû'l-Kelâm*, 138.

¹²⁷ İmâmî ulemanın rec'at inancı ve bu kapsamda dile getirdiği deliller hakkında yapılmış müstakil çalışmalar olarak bk. Öztürk, "Şia'da Rec'at İnançının Muhtemel Kökenleri", 52-58; Çiçek, *İmâmiyye Şiasında Recat İnanç*, 21-65.

olan benim"¹²⁸ buyurmaktadır. Yani Hz. İsa'nın ölümünden bahsetmektedir. Oysa muhalifleri, "Mehdî ortaya çıktığı zaman Hz. İsa yeryüzüne inip onun arkasında namaz kılacak" demektedirler. Dolayısıyla onun dünyaya inişi ölümünden sonra dünyaya dönüşüdür. Bu durumda demek olmaktadır ki rec'ati aslında muhalifleri de kabul etmektedir.¹²⁹ Yine "Ey İsa! Hani sen ölüleri iznimle diriltiyordun."¹³⁰ ayeti de onun nazarında Hz. İsa'nın bazı ölüleri dirilttiğini gösterir. Hiç kuşkusuz bu insanlar, dünyaya geri dönüp yaşadıkları kadar daha yaşamışlar ve kendileri için tayin edilen zamanda tekrar ölmüşlerdir."¹³¹ Daha enteresan bir şekilde o, Ehl-i Kefh'in mağarada asırlar boyu uyutulmasını¹³² da rec'ate delil olarak zikretmiştir. Ona göre Ashâb-ı Kefh, üç asırlık ölümünden sonra Allah tarafından diriltmiş ve dünyaya geri gönderilmiştir. "Uykuda oldukları hâlde, sen onları uyanık sanırsın. Biz onları sağa sola çeviriyorduk"¹³³ ayeti delil getirilerek onların uykuda olduğunun söylenebileceği itirazı üzerine Şeyh Sadûk, "Yazıklar olsun bize! Bizi yattığımız yerden kim kaldırdı."¹³⁴ ayetine atıf yapmış, bu ayetin ölülerin diriltilmesine işaret olduğunu, Ashâb-ı Kefh'in durumunun da onlardan farkının olmadığını söylemiştir.¹³⁵ Anlaşıldığı kadarıyla gerek Ashâb-ı Kefh'ten gerekse yeniden dirilenlerden bahseden ayetlerde "mirkad" ifadesinin geçmesi, Şeyh Sadûk'un mezhebî tefsirine gerekçe teşkil etmiş, ayetler arasında paralellik kurmasına yol açmıştır. Onun düşünce dünyasında bu ayetlerin de gösterdiği üzere rec'atin geçmiş milletlerin tarihinde yaşanmış olması, mutlaka bu ümmette de olacağına inanmayı gerektirmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (as), bu ümmet ile İsrâiloğulları arasında paralellik kurmuş, onların yaşadığı her şeyi Müslümanların da yaşayacağını haber vermiştir.¹³⁶

Şeyh Sadûk'un yanında Ali b. İbrâhim el-Kummî'nin rec'at inancıyla ilişkilendirdiği bazı ayetler de İmâmî âlimler arasında pek kabul görmemiş, lehte ya da aleyhte herhangi bir yorum yapılmamıştır. Onun bu kapsamda zikrettiği ayet, Cin sûresinin yirmi dördüncü ayetidir. O, on dördüncü ayetten itibaren Hz. Ali'ni velayetini kabul edenler ve etmeyenler düalizmi yaratarak ayetleri bunlar üzerinden tevil etmiş, övgü içeren ifadeleri ilk günlerden itibaren Ehl-i Beyt'in imâmetini kabul edenler için, yergi ifade eden ayetleri ise başta Ümeyyeoğulları ve Kureys mensupları olmak üzere muhalifleri için yorumlamıştır.¹³⁷ "Sonunda tehdit edildikleri şeyleri gördükleri zaman kimin yardımcılarının daha güçsüz ve sayıca daha az olduğunu anlayacaklar."¹³⁸ ayetine geldiğinde ise ayeti rec'at ile ilişkilendirmiş, "vaat edilen şeyleri gördükleri zaman, yani rec'ati yaşadıkları zaman" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Devamında Hz. Peygamber'in (as) rec'at zamanında yaşanacakları sahabeye haber verdiğini, onların bunun ne zaman olacağını kendisine sorduklarını, onun (as) da bir sonraki ayette açıklandığı üzere "Thedit edildiğiniz azap yakın mıdır yoksa Rabbim onun için uzun bir süre mi koyar, bilemem." dediğini iddia etmiştir. Ona göre aynı sûrenin yirmi altı ilâ yirmi sekizinci ayetlerinde açıklandığı üzere aslında rec'ate ve

¹²⁸ Âl-i İmrân, 3/55.

¹²⁹ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 68-69.

¹³⁰ el-Mâide, 5/110.

¹³¹ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 68. İmâmî müfessirler Ebû Ca'fer et-Tûsî ile Tabersî de aynı ayeti tefsir ederken "Sen bana dua ediyordun, ben de sen dua eder etmez ölüyü diriltiyor, insanlar diri bir şekilde onları görsünler diye onları kabirlerinden çıkartıyordum." şeklinde bir açıklamada bulunmuşlar, Hz. İsa'nın duasıyla ölülerin bu dünyada tekrar diriltilmesinden (rec'atlarından) bahsetmişler, ama bunu bu ümmet arasındaki rec'at inancıyla ilişkilendirmemişlerdir; bk. Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 4/56; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3/368.

¹³² "Onlar, mağaralarında üç yüz yıl yatıp kaldılar ve bu yıllara dokuz yıl daha kattılar." (el-Kehf, 18/25)

¹³³ Kehf, 18/18.

¹³⁴ Yâsin, 36/52.

¹³⁵ Bk. Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 68-69. İmâmî müfessirler Kummî, Tûsî ve Tabersî ise Ashâb-ı Kefh'in uyuduğundan bahsetmişler, ölümleri ya da rec'atleri konusunda bir şey söylememişlerdir; bk. Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/32-33; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 7/21, 31-32; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 6/244, 255.

¹³⁶ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 69.

¹³⁷ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/389.

¹³⁸ el-Cin, 72/24.

gayba dair diğer bilgileri imamlar da dahil Allah'ın razı olduğu elçiler bilmektedirler. Ancak Allah'tan bunu açıklamamaları, "bilmiyorum" demeleri konusunda bir emir geldiği için bunu insanlara açıklamamışlardır.¹³⁹

Sonuç

Gerek İmâmîye gerekse Ehl-i Sünnet âlimleri, rec'at konusundaki olumlu ya da olumsuz inanışlarına Kur'an'dan çok sayıda delil getirmiştir. İmâmîye, gulat fırkaların tarihten silinmesi ile birlikte kendisiyle özdeşleşmiş bu görüşe dinî bir meşruiyet kazandırmak, Sünnî muhalifleri de onların alamet-i fârikası konumundaki bu görüşleri üzerinden aşırı karakterlerine dikkat çekmek amacıyla bir delil arayışına girişmiştir. Müslümanlar açısından en nesnel meşrulaşma aracı Kur'an olduğundan her iki mezhebin de mensupları bu konudaki düşüncelerine Kur'an'dan deliller bulmaya çalışmıştır. Gerçi bütün mezhep mensuplarının aynı şekilde davrandığını ve tamamen ortak argümanlar ürettiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte mezhep taassubunun ve öznel yaklaşımların tefsir sürecinde oldukça belirleyici olduğu net bir şekilde görülmektedir.

Hem Sünnî hem de İmâmî ulemanın mezheplerinin rec'at konusundaki görüşlerini Kur'an ile meşrulaştırmak için en sık kullandıkları delil, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri metodu olmuştur. Tefsir tekniği açısından oldukça önemli olmasına rağmen bu metodun uygulanma sürecinde her iki mezhep mensupları da "ayetlerin kendi iç bütünlüğüne dikkat etmemek, ayetin sadece bir kısmını almak, ayetlerin siyak ve sibakına bakmamak, ayetleri sadece mezhebin görüşünü destekleyen ayetlerle ilişkilendirmek veya ilişkili daha başka ayetleri görmezden gelmek, bazen aynı konuyla alakalı olmadığı halde ayetleri birbiriyle ilişkilendirmek" gibi çok ciddi metodolojik hatalar yapmışlardır. Mesela İmâmîye'nin diğer ayetlerin de yardımıyla rec'at ile ilişkilendirdiği bir ayet, Sünnî âlimler tarafından kabir hayatıyla ilişkilendirilebilmiştir.

Ayetin hadis ile tefsir edilmesi metodunda da benzer sorunlar gözlemlenmiştir. Mezhebin genel yaklaşımına uyduğu ölçüde sıhhati ve delâleti tartışmalı hadisler ayetlerin tefsiri olarak zikredilmiş ve bu rivayetler doğrultusunda ayetin manası yeniden inşa edilebilmiştir. Oysa peygamberimize ait bir sözün ya da uygulamanın ayetin tefsiri olarak değer kazanabilmesi için öncelikle o rivayetin sıhhati konusundaki şüphelerin bertaraf edilmiş olması gerekir. Bundan sonra ise Hz. Peygamber'in (as) bu sözü ayetin tefsiri olarak zikredip zikretmediği tespit edilmeli, en azından metin tenkidi yoluyla ayet ile hadis arasında konu birliği aranmalıdır. Bu kapsamda İmâmî ulemanın İsrâiloğullarının başına gelenlerin aynısının Müslümanların da başına geleceğinden bahseden bir rivayeti İsrâiloğulları tarihindeki rec'at benzeri olaylardan bahseden ayetlerin tefsiri olarak zikretmesi ve buradan hareketle geçmiş ile gelecek arasında mutlak bir özdeşlik kurması, mezhep mensubiyetinin etkisinde gerçekleşmiş önyargılı bir tutumdur. Zira her şeyden önce bu rivayetin sıhhati konusunda çok ciddi tartışmalar vardır. Sonra Hz. Peygamber'in (as) bu sözü niçin söylediğine dair hiçbir bir bilgi yoktur. Rivayetin sözel bağlamında bile rec'at incancıyla ilişkili hiçbir işaret bulunmamaktadır. Sözel bağlam esas alındığında Sünnî ulemanın aynı sözü fırkalaşma olgusuna delil olarak zikretmesi daha tutarlı gözükmemektedir. Çünkü bu söz, kaynaklarda yetmiş üç fırka hadisi diye meşhur bir rivayetin giriş cümleleri olarak geçmektedir.

İmâmî ulema, İsrâiloğulları tarihindeki rec'at benzeri olaylardan bahseden ayetleri sıhhati ve delaleti tartışmalı bir hadis ile tefsir etmek suretiyle kendi mezhebinin görüşleriyle uyumlu hale getirirken Mâtürîdî, daha sübjektif bir yol izlemiş, herhangi bir somut gerekçe belirtmeden bu olayları sadece İsrâiloğullarına has kılıp Müslümanlar için örnek olamayacağını söylemiştir. Fahreddin er-Râzî'nin İsrâiloğullarının yaşadıklarını bayılma benzeri bir durum olarak tefsir edip

¹³⁹ Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, 2/391.

Hız. İsa'nın mucizeleri hakkında bir şey söylememesi ise mezhep tercihinin etkisinde gerçekleşmiş öznel yorum biçiminin bir başka açıdan yansımasıdır.

Ayetin mezhebî kabuller çerçevesinde tefsir edilmesinde başvurulan yöntemlerden birisi de dilsel, bağlamsal veya tarihsel analizlerle ayetin lafzî delâletinin dışına çıkılması ve mezhebin mevcut inanç sistemine adapte edilmesi olmuştur. Lafzî itibarıyla insan için iki defa dirilme ve iki defa ölme olgusundan bahseden ve İmâmiyye ile Ehl-i Sünnet'in temel yaklaşımlarıyla çelişen ayetler ve bu ayetlere yapılan yorumlar, bu konuda güzel bir örnektir. Zira ayetin delalet ettiği manayla mezhebin savunduğu görüşler çeliştiğinde her iki mezhebin de âlimleri kendi mezheplerinin görüşlerini merkeze koymuş, ayeti kendi inanç sistemlerine adapte etmeye çalışmışlardır. Bir başka ifadeyle ayete göre bir inanç sistemi geliştirmek yerine ayeti kendi sistemlerine uyarlama çabası içerisinde olmuşlardır.

Görüldüğü üzere aynı ayet, bazı ön kabuller ile tefsir edildiğinde mezhebe göre değişen farklı anlamlar kazanabilmektedir. Bu da Müslümanlar arasında ortak payda olması gereken Kur'an'ın, sanki mezhepler arası ayrışmaların ana nedeniymiş gibi algılanmasına yol açmaktadır. Oysa ana problem, Kur'an'ın zaman zaman farklı yorumlanmaya müsait yapısı bile değildir. Tam tersine mezheplerin tarihî süreçte siyasi, sosyal ve ekonomik sebeplerle teşekkül eden ve ortaya çıkışı itibarıyla nass orijinli olmayan inanışlarına dinî ve nesnel bir gerekçe arama çabası sorunun merkezinde yer almaktadır. Mezhepler üstü yaklaşım ilkesi, bu sorunun çözümüne katkı sunabilecek önemli bir ilkedir. Çünkü bu ilke, Kur'an'ı durulan yeri meşrulaştırmak için kullanılan bir "nesne" konumundan nerede durulması gerektiği konusunda yol gösteren bir "özne" konumuna getirebilecektir. Bu bilinç ile hareket edildiğinde Kur'an, mezhebin kabulleri tarafından "çerçevelenen" bir araç olmaktan çıkabilecek, tam tersine mezhebin kabullerini de "çerçeveleyen" en üst referans kaynağı olabilecektir. Bu bakış açısının bütün yorum sorunlarını bertaraf edeceğini iddia edemeyiz. Ne var ki bu sayede yukarıda genel tasnifini yaptığımız metodolojik sorunların minimize edilebileceğine, en azından yanlış anlama faktörlerinden birisinin ortadan kaldırılacağına inanmaktayız.

Kaynakça

- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşari Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.
- Askerî, Hasan. *et-Tefsîru'l-mensûb li Ebî Muhammed Hasan b. Ali el-Askerî*. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2012.
- Avcu, Ali. *İslam'ın İlk Marjinaleri (Gulat-ı Şîa)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mesud b. Muhammed b. Ayyâşî es-Semerkindî. *Tefsîru'l-'Ayyâşî*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhîr b. Tâhîr b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Batman, Mustafa Murat. *Tefsîr ve Mezhebî Aidiet: Mâtürîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Tefsir Değeri Açısından Mukayesesi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Berk, Ali Nurullah. *Fahreddin er-Razî'nin Mefatihü'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Şîa'ya Yönelik Tenkitler*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Şu'abu'l-İmân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şii Firkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı". *İslâmiyât* 8/1 (2004), 139-156.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Çiçek, Osman. *İmâmiyye Şîası'nda Rec'at İnancı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Doğan, Harun. *Şii Mezheplerde Rec'at Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dârü'n-Neşr, 1980.
- Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisâburî. *el-İzâh fi'r-redd alâ sâiri'l-fırak*. thk. Celâlüddîn el-Hüseyinî el-Ürmevî. Bayrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1971.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. 33-46. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbni'l-Râvendî*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsûlikiyye, 1957.
- İsfehânî, Râgîb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- Kartaloğlu, Habip. "Şîa: Doğuşu ve Teşekülü". *İslam Mezhepleri Tarihi*. ed. M. Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Korkmaz, Siddik. *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî. Kum: Müessesetü Dârü'l-Kütüb, 1984.
- Kummî-Nevbahtî. *Şii Firkalar*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kurt, Emrullah. *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân ve Feyz-i Kâşânî'nin Tefsiru's-Sâfi Adlı Tefsirleri Bağlamında İmâmiyye-İsnaaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî. *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bide'i*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Mertoğlu, Mehmet Sait. "Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/151-152. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-Kelâm (Mâtürîdî Akâidi)*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh. *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matbaatu Haydarî, 1963.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa. "Şia'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Söзде Dinî Temelleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 43-63.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Pekcan, Ali. "İslâm Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî'nin el-Usul Adlı Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 293-307.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. çev. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.
- Seksekî, Ebû'l-Fazl Abbas b. Mansûr. *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1988.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *Resâilü'l-Murtazâ*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1985.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *el-Fusûlu'l-muhtâra*. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numân el-Ukberî. *Evâilü'l-makâlât*. thk. İbrahim el-Ensârî. by.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numân el-Ukberî. *el-Mesâilü's-sereviyye*. thk. Sâib Abdülhamid. by.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numân el-Ukberî. *Tashîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. b.y.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Risaletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. çev. E. Ruhi Fiğlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. thk. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbu men lâ yahduruhu'l-fakîh*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lâ li'l-matbûât, 1986.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 cilt. thk. Hamdî b. Abdülmeccid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tefsîru't-Taberî (Câmi'u'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kur'ân)*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali b. Fazl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. İbrahim Atva İvaz. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, ts.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Nedir*. çev. Elif Rıza. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1993.
- Yatgın, Abdülkerim. *İslâm Fırkalarında Rec'at*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949
Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1
Haziran | June 2024

Tabii İlimlerin Arapça Sesbilim Geleneğine Etkisi: *Cühdü'l-mukill* Örneği

The Influence of Natural Sciences on Arabic Phonological Tradition: The Case of *Juhd al-muqill*

Nazife Nihal İNCE

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Akdeniz Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati
Akdeniz University, Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric
Antalya, Türkiye
nihalince@akdeniz.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1766-5618>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 06.01.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 24.04.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

İnce, Nazife Nihal. "Tabii İlimlerin Arapça Sesbilim Geleneğine Etkisi: *Cühdü'l-mukill* Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 520-537.
<https://doi.org/10.14395/hid.1415613>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kor hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

The Influence of Natural Sciences on Arabic Phonological Tradition: The Case of *Juhd al-muqill*

Abstract

In this study, the influence of natural sciences on Arabic phonology tradition is investigated in the case of a late tajwīd book, *Juhd al-muqill*. Phonology is a field that analyses speech sounds as a subject of linguistics. Speech sounds can be the subject of linguistic sciences in terms of reflecting the customs of a particular language, and of natural sciences in terms of their physical nature. Considering this aspect of sounds, it seems possible for the two fields to influence each other. Accordingly, our research analysed this hypothesised retrospective effect through document analysis. Since the influence of the natural sciences on the Arabic phonological tradition is manifested in the conception of sound or in the terms used, these two issues constitute the focus of the research. The universe of the research is the sources of natural sciences before *Juhd al-muqill* and the sources of the phonological tradition. The research data consisting of comments and concepts related to the conception of sound were evaluated by taking into account its place in the disciplinary tradition. As a basis for the evaluation of the research data, the Arabic phonological tradition and the content of the science of tajwīd were also discussed. The field of Arabic Phonology has not emerged as an independent discipline in history, but it has formed a tradition with a highly developed acquis and intersecting multiple disciplines. One of the main disciplines shouldering the Arabic phonology tradition is the science of tajweed. Since it is closely related to the performance of recitation, its treatment of speech sounds has been practical and therefore more likely to be influenced by natural sciences. As a tajwīd work, *Juhd al-muqill* is a work that produced some innovations in the tajwīd literature. The fact that some of the innovations are related to the conception of sound, makes it a suitable example for researching the influence of natural sciences. As a matter of fact, *Juhd al-muqill* used one of the works of natural sciences as a direct reference and, in one case, was directly influenced by it. In order to investigate the influences in the book in general and to reveal the implicit influences, two points were focussed on. These are the interpretations reflecting the conception of sound and the terms used. The duration of sound production is one of the issues related to the concept of sound. Unlike other tajwīd works, sound production durations are graded in *Juhd al-muqill*. It is very clear that the duration degrees are transferred from the natural sciences. On the other hand, the vowel-consonant distinction, which is the main sound classification of natural sciences, and the results of this distinction are not clear in *Juhd al-muqill*. However, the influence of natural sciences on the vowel-consonant distinction is felt in the use of concepts, even if it is not expressed in words. The sound-breath distinction, which is inherited from the tajwīd literature and thought to have emerged under the influence of natural sciences, is also clearly used in *Juhd al-muqill*. In summary, it has been observed that the duration of sound production, is indisputably transferred from natural sciences, and the influence of natural sciences is implicit or indirect in the distinction between vowel-consonant and sound-breath. The influence of natural sciences is also seen in the terms expressing the features of sound. The first of these terms is the instantaneous-durational (ānī-zamānī) term binary. *Juhd al-muqill* is the first tajwīd work in which these two terms are used. In the work, these terms were not only transferred but also reconciled with the plosive-non-plosive (shidda-rikhwa) binary. In the book, where we cannot explicitly see the distinction between vowel and consonant, it is noteworthy that the naming of the long vowels wāw and yā is meticulous. The author was very careful in using the terms al-wāwu'l-maddiyya and al-yā'u'l-maddiyya. It seems that the author is aware of the vowel-consonant distinction, but he consciously avoided the terms sāmit-musawwit (consonant-vowel) used by the natural scientists. This led him to use the name *haraka* for short vowels and the name of the letter combined with the adjective *maddiyya* for long vowels, instead of using a term combining long and short vowels. Hence, the most striking finding of the study is that the vowel-consonant distinction and related terms, which were the basic distinction in natural sciences, are not used in *Juhd al-muqill*.

Keywords: Arabic, Phonology, Natural Sciences, Tajwīd, *Juhd al-muqill*.

Tabii İlimlerin Arapça Sesbilim Geleneğine Etkisi: *Cūhdū'l-mukill* Örneği

Öz

Bu çalışmada Arapça sesbilim geleneğinin tabii ilimlerden etkilenmesi bir geç dönem tecvit kitabı olan *Cūhdū'l-mukill* özelinde araştırılmıştır. Sesbilim, konuşma seslerini dilbilim konusu olarak inceleyen alandır. Konuşma sesleri belirli bir dilin teamüllerini yansıtmaları bakımından dil ilimlerinin; fiziki tabiatı bakımından ise tabii ilimlerin konusu olabilmektedir. Seslerin bu yönü göz önüne alındığında, iki alanın birbirini etkilemesi mümkün görünmektedir. Bu doğrultuda, araştırmamızda geçmişe dönük varsayılan bu etki doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Tabiiyyât müktesebatının Arapça sesbilim geleneğine etkisi; ses olgusuna ilişkin tasavvurda veya kavramlarda kendini göstereceğinden söz konusu iki husus araştırmanın odağını teşkil etmiştir. *Cūhdū'l-mukill* öncesi tabiiyyât kaynakları ile sesbilim geleneğinin kaynaklarında yer alan konuşma seslerine ilişkin bahisler ise çalışmanın evrenini oluşturmaktadır. Ses tasavvuruna ilişkin yorum ve kavramlardan oluşan araştırma verileri, disiplin geleneğindeki yeri dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Araştırma verilerinin değerlendirilmesine zemin olan iki hususa da temas edilmiştir, bunlar: Arapça sesbilim geleneği ve tecvit ilminin içeriğidir. Arapça Sesbilim

alanı, tarihte müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmamıştır ancak oldukça gelişmiş bir müktesebatı olan ve birden fazla disiplinin kesiştiği bir gelenek meydana getirmiştir. Arapça sesbilim geleneğini omuzlayan başlıca disiplinlerden biri tecvit ilmidir. Tecvit konularının tamamına yakını konuşma sesleri ve bu seslerin niteliklerini irdeleyen bahislerdir. Tilavet icrasıyla yakından ilgili olması hasebiyle de konuşma seslerini ele alış uygulamaya dönük olmuştur ve bu nedenle tabii ilimlerden etkilenme olasılığı daha yüksektir. Bir tecvit eseri olan *Cühdü'l-mukill*, tecvit literatüründe birtakım yenilikler üretmiş bir eserdir. Yeniliklerin bir kısmının ses tasavvuruna ilişkin olması onu tabiiyâtın etkisini araştırmaya elverişli bir örnek yapmıştır. Nitekim *Cühdü'l-mukill*, tabiiyât konusunu ele alan eserlerden olan *Şerhu'l-mevâkif*¹'i referansları arasına almış, dahası bazı ses olaylarını açıklama konusunda doğrudan etkilenmiştir. Eserin genelindeki etkilenme durumunu araştırmak ve örtük etkilenmeleri ortaya çıkarmak üzere iki noktaya odaklanılmıştır. Bunalar ses tasavvurunu yansıtan yorumlar ve kullanılan kavramlardır. Ses tasavvuruyla bağlantılı hususların başında ses üretim süreleri gelmektedir. Diğer tecvit eserlerinden farklı olarak *Cühdü'l-mukill*'de ses üretim süreleri derecelendirilmiştir. Eserde yer verilen ses dereceleri çok açık bir şekilde tabiiyâttan transfer edilmiştir. Buna mukabil tabiiyâtın başlıca ses tasnifi olan ünlü-ünsüz ayrımı ve bu ayrımın sonuçları *Cühdü'l-mukill*'de net değildir. Şu var ki ünlü-ünsüz ayrımı konusunda tabiiyâtın etkisi kelimelere dökülmemiş olsa da kavramların kullanılmasında hissedilmektedir. Tecvit literatüründen miras alınan ve tabiiyâtın etkisiyle ortaya çıktığı düşünülen ses-nefes ayrımı da *Cühdü'l-mukill*'de açıkça kullanılmaktadır. Özetle ses olgusuna ilişkin tasavvurları yansıtan ses üretim süresinin tartışmasız olarak tabiiyâttan transfer edildiği, ünlü-ünsüz ve ses-nefes ayrımında ise tabiiyât etkisinin örtük veya dolaylı olduğu görülmüştür. Eserde tabiiyâtın etkisi ses niteliklerini ifade eden terimlerde de görülmektedir. Bu terimlerin başında ânî-zamânî ikilisi gelmektedir. Ses üretim süresiyle ilgili olan bu iki terimin kullanıldığı ilk tecvit eseridir *Cühdü'l-mukill*. Eserde söz konusu terimler sadece transfer edilmemiş aynı zamanda tecvit müktesebatındaki şiddet-rihvet ikilisiyle de uzlaştırılmıştır. Ünlü-ünsüz ayrımını açıkça göremediğimiz eserde uzun ünlülerden vâv ve yâ seslerinin isimlendirilmesinde titiz davranıldığı dikkat çekmektedir. Eserde bu iki ses, itinayla, vâv-ı meddiyye ve yâ-ı meddiyye terimleriyle ifade edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki yazar ünlü-ünsüz ayrımına vakıftır ancak bilinçli bir şekilde tabiiyâtın kullandığı sâmit-musavvit terimlerinden kaçınmıştır. Neticede uzun ve kısa ünlüleri ünlü olma ortak paydasında birleştiren bir kavram kullanmak yerine kısıtlara hareke, uzun olanlara ise med sıfatıyla birlikte birleşik bir ad tercih edilmiştir. Çalışmanın en dikkat çekici bulgusu, tabiiyâtın önemseddiği ünlü-ünsüz ayrımı ve bunları ifade eden sâmit-musavvit terimlerinin *Cühdü'l-mukill*'de kullanılmamış olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Sesbilim, Tabii İlim, Tecvit, *Cühdü'l-mukill*.

Giriş

Bu çalışma, Arapça sesbilim geleneğinin tabii ilimlerden etkilenme biçimini ve boyutlarını bir geç dönem tecvit kitabı olan *Cühdü'l-mukill* örneğinde incelemektedir. Arap dilinin köklü bir dilbilim geleneği olduğu, dilbilim çevrelerinde yaygın bir kabuldür. Bugün itibarıyla yaklaşık on dört asırlık bir gelenekten söz edilmektedir. Hicri birinci yüzyılda temelleri atılan bu geleneğin zaman içerisinde gelişmelere sahne olması kaçınılmazdır. Söz konusu gelişmelerin yelpazesi ve etkenleri sesbilimin konu edildiği ilim dallarına göre değişmektedir. Herhangi bir disiplinde yaşanan gelişmeler ve değişmelerde olduğu gibi dil ilimleri alanında da birden fazla faktörün etkisi bulunmaktadır. Çalışmamızda bu faktörlerden sadece bir tanesine odaklanarak bu faktörün sesbilim alanındaki etkisi incelenmiştir. Söz konusu faktör, bilim alanları arasındaki etkileşim faktörüdür. Bilim alanları arasında ortak bir noktanın bulunması durumunda, dönemin etkin olan bilim alanlarının diğer alanları etkileyebildiği kabul edilmektedir.¹ Herhangi bir bilim alanında kabul gören bir teori veya açıklama biçimi diğer alanlara da uyarlanmış yahut bir bilim alanının ürettiği bilgi başka alana ithal edilmiştir. Arap dili ilimleri de gerek disiplin içi (alt dallar arası) gerekse disiplinler arası etkileşime giren alanlardandır. Arap dilinin sesbilim alanı için, disiplinler arası etkileşimin en çok görüldüğü alandır denebilir. Bu alanda dilbilgisinin çeşitli dalları ile kıraat ilminin etkisi yadsınamaz derecede açıktır.

Arapça sesbiliminin diğer disiplinlerle ilişkisini veya etkileşimini ele alan akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır ve çoğunlukla konuya dolaylı olarak temas etmektedir. Arapçanın sesbilimini veya sesbilgisini konu alan disiplinlerde ve alt dallarda etki etme ve etkilenme olayları,

¹ Bilimsel gelişmelerin dinamikleri hakkında geniş bilgi için bk. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyas (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995).

çoğunlukla, dil ilimleri ile Kur'an ilimleri arasında gerçekleşmiştir. *Arap Dili İlimleri ile Tecvit Arasındaki Münasebet* adlı eser² söz konusu etkileşimi doğrudan ele alan bir çalışmadır. Etkileşim meselesi diğer çalışmalarda, çoğunlukla, işaret düzeyinde kalmıştır. Örneğin bir tecvit kitabı olan *Cühdü'l-mukill*'i tahkik eden Salim Kaddûrî el-Hamed, kitabın inceleme bölümünde yazarın tecvit alanında ürettiği orijinalliklere değinmekte ve bunları müellifin farklı alanlardaki yetkinliklerine bağlamaktadır.³ Yine sesbilim alanında disiplinlerin etkileşimine işaret eden ilginç çalışmalardan biri de kriptolojinin Arapçanın fonolojisine sağladığı veri türünü konu alan *İshâmâtu ulemâ'i't-ta'miye fi'l-lisâniyyâti'l-arabiyye* başlıklı makaledir.⁴ Arapça sesbilgisinin tabii ilimlerden etkilenmesini doğrudan inceleyen akademik bir çalışma ise bulunmamaktadır ancak konuyla yakından ilgili olan iki çalışma dikkatimizi çekmektedir. Alanın duayenlerinden Ğanim Kaddûrî el-Hamed'in *Ham Ses Düşüncesi ve Arap Dili Ses Çalışmalarına Etkisi* başlığıyla Türkçeye çevrilen makalesi⁵ bunlardan biridir. Yazar makalesinde filozof hekimlerin tezi olan ham ses fikrinin Arapça sesbilimini nasıl etkilendiğini ele almaktadır. Söz konusu makale modern sesbilim alanındaki kabuller ile Arapça sesbilim geleneğindeki kabulleri karşılaştıran ender araştırmalardan biridir. Diğer çalışma ise İbn Sînâ'nın (ö. 423/1037) *Esbâbu hudûsi'l-hurûf* adlı risalesinde ileri sürdüğü bir ses üretim kriterini araştıran *A Key Factor in Avicenna's Theory of Phonation* başlıklı makaledir. Bu makale bir hekim-filozofun tıp alanındaki bilgisini konuşma seslerinin üretimini açıklamada kullanmasını ve sesbilim alanına katkısını tek bir kriter (tükürük) üzerinden incelemektedir.⁶ Çalışmamız, fikir itibarıyla Ğanim Kaddûrî el-Hamed'in makalesine benzemektedir. Farkı ise tabiiyyât müktesabatının sesbilim geleneği üzerinde birden fazla etkisi bulunduğunu savunmasıdır. Bu doğrultuda, çalışmamız bir tecvit eseri olan *Cühdü'l-mukill* özelinde tabii ilimlerin tecvit ilmine etkisini ana hatlarıyla incelemeyi amaçlamaktadır. *Cühdü'l-mukill* özelinde yapılan bu araştırmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Çalışma evreni *Cühdü'l-mukill*, *Cühdü'l-mukill*'in kaynakları ve *Cühdü'l-mukill* öncesinde telif edilmiş tabiiyyât kaynaklarından oluşmaktadır. Çalışma evrenini oluşturan dokümanlarda tabiiyyâtın etki etmesi muhtemel sesbilim kavramları ile ses tasavvuruna ilişkin açıklamalara odaklanılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın verileri iki kümeden oluşmuştur. Elde edilen veriler disiplin geleneğindeki yeri dikkate alınarak değerlendirmeye tabi tutulmuş ve gerektiğinde karşılaştırmalı okuma yapılmıştır. Araştırmanın kavramsal çerçevesini oluşturmak üzere iki hususa da ayrıca yer verilmiştir. Bunlar: Çalışmanın evrenini oluşturan dokümanların farklı disiplinlere ait olmasını açıklayan Arapça sesbilim geleneğinin kapsamı konusu ve çalışmanın örneğini teşkil eden eserin türünü açıklayan tecvit ilminin çerçevesi konusudur.

1. Arapça Sesbilim Geleneğine Genel Bakış

Arapça sesbilim geleneği tek bir disiplinin omuzlarında taşınan bir gelenek olmamıştır. Arapça sesbilgisi müktesabatında büyük pay, dilbilgisi ile tecvit ilimlerine aittken diğer alanların da farklı boyutlarda payları bulunmaktadır. Arapça seslere ilişkin teorik ve uygulamalı meseleler ağırlıklı olarak dilbilgisi ve tecvit ilmi alanında ele alınmaktadır. Bu iki alana ilave olarak dilbilimin alt dallarında ve Kur'an ilimlerinden kıraat ilmi alanında da sesbilgisi konularına yer veren hatırı

² Bk. Nazife Nihal İnce, *Arap Dili İlimleri ile Tecvit Arasındaki Münasebet* (Ankara: İlahiyat, 2018).

³ Bk. Salim Kaddûrî el-Hamed, "ed-Dirâse", *Cühdü'l-mukill*, mlf. Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'âşi Saçaklızâde (Amman: Dâru Ammâr, 2008), 11-94.

⁴ Bk. Yahya Mîr Alem, "İshâmâtu ulemâ'i't-ta'miye fi'l-lisâniyyâti'l-arabiyye", *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye bi Dimâşk* 79/3 (2005), 521-546.

⁵ Bk. Ğanim Kaddûrî el-Hamed, "Ham Ses Düşüncesi ve Arap Dili Ses Çalışmalarına Etkisi", çev. Nazife Nihal İnce, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 413-462.

⁶ Istvan Ormos, "A Key Factor in Avicenna's Theory of Phonation", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 40 (2/3) (1986), 283-292.

sayılır eserler bulunmaktadır. Durum böyle olunca bütün bu müktesebatı ifade etmek üzere çalışmamızda Arapça sesbilim geleneği tabirini kullanmayı tercih ettik.

Şunu da hatırlatmak gerekir ki ilk dilbilgisi eseri hicri ikinci asırda, ilk tecvit eseri ise dördüncü veya beşinci asırda yazılmıştır. Tecvit ilminin ilk eserine ilişkin ihtiyatlı yaklaşımın nedeni “tecvit” türü addedilecek eserlerin kriterlerine ilişkin belirsizliktir. Hicri dördüncü yüzyılda telif edilen iki farklı çalışma uzmanların çoğunluğu tarafından tecvit eseri addedilmektedir. Bunların ilki *e/-Kasîdetü'l-Hâkâniyye* olarak bilinen risaledir.⁷ Diğeri ise yedi kıraati derleyen ilk eser olan *es-Seb'a fi'l-kirâ'ât* başlıklı kitaptır. Söz konusu kitap, kârilerin tanıtılıp kıraatlerinin derlendiği bir kitap olmakla birlikte kıraatlerin betimlendiği bölümlerde yeri geldiğinde Kur'an tilaveti usulü denilebilecek teorik bilgilere değinilmiştir.⁸ Anılan eserlerin ilki olan risale ise Kur'an tilaveti sırasında dikkat edilmesi gereken birtakım ses olaylarına ilişkin hatırlatmalardan oluşmaktadır. Başka bir deyişle Kur'an tilaveti eğitimi alan öğrencilere kılavuz niteliğinde hazırlanmış manzum bir risaledir. 51 beyitten oluşan bu manzume, açıklamalardan yoksun kısıtlı muhtevasına⁹ rağmen, konusu nedeniyle, tecvit eseri addedilmiş görünmektedir. Diğer eser ise esasında bir kıraat derlemesidir ve Kur'an okuma usulünün rivayete dayalı yönüyle ilgili olması beklenir. Bununla birlikte bazı tecvit meselelerine başlıklar düzeyinde yer verilmiştir. Eserin tecvit kaynakları arasında gösterilmesini kolaylaştıran da bu özellik olmalıdır.¹⁰ Anılan iki eserin dikkate alınması gereken yönü ise ses olaylarına ilişkin konuları, tasnifleri ve terimleriyle birlikte, dilbilgisi dışındaki bir alanın (Kur'an ilimleri) konusuna dönüştürmüş olmalarıdır.

Yukarıda hatırlatıldığı üzere Arapçanın ses özelliklerine ve ses olaylarına ilişkin ilk kayıtlar dilbilgisi kitaplarında karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kayıtlar, Arap dili ilimlerinin nüve alanlarının¹¹ başında gelen dilbilgisinin içerisinde yer almıştır. Arap dili ilimlerinin gelişim yolculuğunda nüve alanlara yenileri eklendikçe veya nüve alanların kapsamında daralma veya genişleme meydana geldikçe üretilen eserlerde sesbilgisinin yeri de değişmiştir. Başlangıçta dilbilgisinin konu başlıklarından biri olarak karşımıza çıkan ses konuları, sarf ilminin müstakil bir disipline dönüşmesiyle birlikte *i'lâl* ve *ibdâl* gibi belirli ses meseleleri sarf ilmine tahsis edilir olmuştur.¹² Erken dönem alfabetik sözlüklerin giriş bölümleri,¹³ bazı aruz-kafiye eserleri¹⁴ ve Arapçayı dilbilgisi ötesi yönleriyle ele alan bazı eserler,¹⁵ Arapçanın seslerine yer veren dilbilim alanlarından bazılarıdır. Arapçanın sesleri konusu filozoflarca da ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın *Esbâbu hudûsî'l-hurûf* adlı risalesi örneklerden bir tanesidir. Filozofların yanı sıra felsefi kelim

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 1/380.

⁸ Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Musa İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kirâ'ât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1400), 108, 113, 125, 134 ve 196.

⁹ Bk. Ğanım Kaddûri el-Hamed, *Ebhâs fi'lmi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2002), 17-34.

¹⁰ Bk. İbrahim Tetik, “Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi”, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 621.

¹¹ Nüve alanlar tabiri dilbilimci Jane Aitchison'a ait bir kavramsallaştırmadır ve sesbilgisi, sesbilim, her iki boyutuyla dilbilgisi, anlambilim ve edimibilim alanlarını kapsar. Bu tabiri çalışmamızda Arap dili ilimlerine uyarlayarak lügat, sarf ve nahiv ilimlerini karşılamak üzere kullandık.

¹² Örnek için bk. Fahrüddin Ahmed b. el-Hasan Çarperdi, *Şerhu's-Şâfiye*, thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 2014), 338 ve 399; Ebu Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Kazım Behru'l-Mürçân (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1999), 570-598.

¹³ Örnek için bk. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, 1980), 1/47-61; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Ramzî Münir el-Baalbekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 41-51.

¹⁴ Örnek için bk. Seyyid el-Bahrâvî, “Kitâbü'l-arûz li'l-Ahfeş”, *Fusûl: Mecelletü'n-nakdi'ledebî* 2/16 (1986), 136-141; Abdülhüseyn el-Fitlî, “Kitâbü'l-Arûz li'bni's-Serrâc”, thk. Abdülhüseyn el-Fitlî, *Mecelletü külliyyeti'l-âdâb* 15 (1972), 411-440.

¹⁵ Örnek için bk. Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-irâb*, thk. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1985); a.mlf., *e/-Hasâis*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/495, 2/98-109, 347-377.

âlimleri de eserlerinde insan sesleri ve özel olarak Arapçanın seslerine yer vermiştir. Ses olgusunu daha ziyade fiziki-fizyolojik boyutuyla ele alan bu çalışmalar, tabiiyyâtın bir parçası addedilmektedir. Sesi fiziki bir olgu olarak ele alan bu eserler, çoğu zaman dilbilgisi-tecvit alanındaki tasnifi ve terminolojiyi kullanmadığı için Arapça sesbilim geleneğinden bağımsız gelişmiştir.

Arapçanın seslerini ele alan disiplinler arasında muhteva itibariyle çağdaş sesbilim alanına en yakın olanı tecvit ilmidir. Tecvit ilmi, dilbilgisinin alanına giren i'lâl-ibdâl gibi fonolojik meseleleri içermemesi bakımından eksik olsa da parçalarüstü ses konularını¹⁶ da içermesi bakımından salt ses odaklı bir ilim dalıdır. Dolayısıyla tabiiyyât müktesebatından etkilenme potansiyeli dilbilgisi içerisindeki sesbilim konularından daha yüksek olacaktır. Bu doğrultuda, tabiiyyât bilgisinin ses bilgisine yansımaları öncelikle tecvit eserlerinde aramak uygun görünmektedir.

2. Tecvit İlminin Çerçevesi ve Cühdü'l-mukill

Tecvit kitaplarının konusu, Kur'an tilaveti için gerekli olan telaffuz bilgisi ve okuma esaslarıdır ve tecvit eserlerinin içeriği bu konuya göre şekillenmektedir. Gelenek boyunca tecvit kitaplarının içerikleri tamamıyla aynı olmamıştır. Bununla birlikte tecvit eserlerinin ana omurgasını oluşturan bir içerikten söz edilebilir. Söz konusu içeriği, seslerin müstakil özelliklerine ilişkin konular ve sözdizimi içerisindeki seslerde meydana gelen ses olaylarını ele alan konular olmak üzere iki kümeye indirgemek mümkündür. Seslerin müstakil özelliklerine ilişkin konular, ses üretim yerlerini ve keyfiyetlerini ele alan konulardır. Literatürde mahâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûf terimleri ile ifade edilen bu konuların içerisinde Arapça seslerin fonetik nitelikleri tasnife tabi tutulur. Mahreç başlığında seslerin çıkış yerleri kümelerine ayrılarak ele alınır ve mahreç sayısına ilişkin bir bahis mutlaka açılır. Ses üretim keyfiyetlerini ele alan sıfatlar kümesinde ise karşıtı olan sıfatlarla karşıtı olmayan sıfatlar şeklinde ikinci bir tasnif daha yapılır. Söz konusu iki küme, ses betimlemelerinde kullanılan kriterleri oluşturur ve bütün eserlerde neredeyse aynıdır. Ses üretim keyfiyetine ilişkin tasniflerde fonksiyon itibariyle dilbilgisine hizmet eden ve dolayısıyla fonetik olmayan sınıflara da yer verildiği olmuştur.¹⁷

Seslerin sözdizimi içerisindeki değişmelerini ele alan kümede ise üç temel konu bulunmaktadır. Bunlar: sükûnlu nûnun halleri, sükûnlu mîmin halleri ve med çeşitleridir. Bu üç başlığın dışında kalan diğer ses olayları ise ayrı başlıklarda ele alınır. Bunların çoğu ses asimilasyonu olaylarıdır. Örneğin yakın mahreçli seslerde veya özel şartlarda râ sesinde meydana gelen değişmeler bunlardandır. Eser yazarları gerekli buldukları bazı detayları ayrıca başlıklandırmıştır. Ana kümelerle ilave olarak tecvit ilminin önemi, lahn, vakf-ibtida, telaffuz kusurları, tilavet hızı ve uygulama-alıştırma gibi konular da tecvit kitaplarında yer verilen konular arasındadır.

Bilinen tecvit kitaplarının ekseriyeti, ana omurga içerikle birlikte yukarıda zikredilen meselelerden bazılarını mutlaka yer vermiştir. Salt ana omurga içerikten ibaret olan veya salt ses olaylarını ele alan küçük hacimli risaleler de yazılmıştır.¹⁸ Söz konusu risaleler büyük ihtimalle başlangıç düzeyindeki öğrencilerin eğitim-öğretimi için hazırlanmıştır. Yazma eserler arasında

¹⁶ Sesin söz bütününde fark edilen vurgu ve entonasyon gibi konular. Geniş bilgi için bk. David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics* (Malden: Blackwell Publishing, 2008), 466.

¹⁷ Örnek için *er-Ri'âye*'deki tasnife bk. Mekki b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye li tecvidi'l-kırâ'a*, nşr. Cemal Muhammed Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2002), 36-51.

¹⁸ Çoğunlukla yazma olarak bulunan bu risalelere örnek olarak bk. Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Tuhfetü nücebâ'il-'asr fi ahkâmî'n-nûni's-sâkineti ve't-tenvîn ve'l-med ve'l-kasr*, thk. Cemal es-Seyyid Rifâi (Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2008); Ebu'l-Asbağ Abduülaziz b. Ali İbnü't-Tahhân, *el-İnbâ' fi usûli'l-edâ'*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Şarika: Mektebetü's-Sahâbe, ts).

geç dönemde yazıldığı anlaşılan ve çoğu zaman yazarı belirsiz bu türden tecvit risalelerine sıkça rastlanmaktadır. On sekizinci yüzyılın başında telif edilen *Cühdü'l-mukill* ise ana omurga içeriğinin yanı sıra diğer teorik meseleleri de ekleyen kapsamlı tecvit eserleri arasında yer almaktadır.

Cühdü'l-mukill, Maraşlı âlim Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö.1145/1732) tarafından kaleme alınmış bir tecvit kitabıdır. *Cühdü'l-mukill*'in ana omurga içeriği, tecvit eserlerinin çoğunda olduğu üzere, önce ses özellikleri sonra sözdizim içerisinde meydana gelen ses olayları olacak şekilde sıralanmamıştır. Yazar ana omurga içeriğe başlamadan önce birkaç konuyla giriş yapar. Giriş konuları şöyledir: tecvidin tanımı, lahn meselesi, kıraat imamlarının tanıtımı, dişlerin tanıtımı ve mahreçlerin anlaşılmasına yarayacak birtakım meseleler. Yazarın ana omurga içeriğe eklediği konular ise râ ve lâm seslerinin özel halleri, bilumum idğamlar, hemze türleri, imâle, bazı zamirler, vakf-ibtida, Fatiha suresi üzerinde tecvit alıştırmaları ve yâ risalesidir. Anılan ek konulardan sonuncusu (yâ risalesi) esasında Mushaf yazısıyla ilgili bir konudur ve tecvit kitaplarında bu konuya rastlanmaz. Bu husus, *Cühdü'l-mukill*'i kapsamlı tecvit eserlerinden ayıran özelliklerden biridir.

Burada eserin ana omurga içeriğine ilişkin küçük bir not düşmek yerinde olacaktır. Eserde ses olaylarına ilişkin başlıkların sonunda, tam olarak vakf-ibtida konusundan sonra, Arapçanın bazı sesleri başlıklar halinde sıralanmaktadır. Bu durum seslerin yeniden müstakil olarak ele alındığı izlenimi vermektedir. Halbuki söz konusu başlıkların altında, ilgili sese ait ses olayları, Kur'an'daki örnekleriyle birlikte ele alınmaktadır. Dolayısıyla eserin içeriği basitten mürekkebe doğru ilerleme konusunda diğer eserlerle aynıdır. Bu başlıklar erken dönem bazı tecvit eserlerinde yer almakla birlikte geç dönemin başlıca eseri olan *Mukaddime* ve şerhlerinde yer almamaktadır.¹⁹ Bu husus *Cühdü'l-mukill* yazarının erken dönem tecvit kaynaklarından ya da kıraat kaynaklarından yararlandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Şu hâlde *Cühdü'l-mukill* ana omurga içerik dışında tecvit, lahn ve kıraatler gibi giriş konuları; râ ve lâm seslerinin özel halleri, nûn ve mîm dışındaki seslerin idğamı ve imâle gibi ses asimilasyonları; bazı zamirler ve vakf-ibtida gibi parçalarüstü ses konuları; hemze türleri ve yâ risalesi gibi yazıyla bağlantılı konuları ihtiva etmekte ve bunlara bir de Fatiha suresi üzerinde tecvit alıştırmaları eklemektedir.

3. *Cühdü'l-mukill*'de Tabiiyyât Müktesebatı

Cühdü'l-mukill, bir tecvit kitabı olması hasebiyle tecvit eseri geleneğine bağlı bir çalışmadır. Dolayısıyla tecvit ilminin tasniflerini, terminolojisini ve yorumlama biçimlerini kullanır. Bununla birlikte eserde birtakım yenilikler göze çarpmaktadır. Eserde görülen yenilikleri iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi, teorik bilgilerin tilavet icrasına dönüştürülmesini sağlayan pratik bilgiler ki bunlara muhtevada yenilikler diyebiliriz. Diğeri ise ses olgusuna ilişkin tasavvurda kendisini göstermektedir ve esasında daha temel bir yeniliktir. Söz konusu yenilik kendini iki şekilde göstermektedir: ses olaylarının yorumlanması ve yeni kavramların/terimlerin kullanılması. Eserde kullanılan yeni kavram ve terimler esasında ses olaylarını yorumlamanın uzantısı mesabesinde. Zira ses olgusuna ilişkin tasavvur, ses olaylarını yorumlama biçimine sirayet etmekte ve bazen yeni kavramlar ve terimler gerektirmektedir. Öte taraftan tabii ilimlerin genelde Arapça sesbilim geleneğine, özeldir tecvit ilmine bir etkisinden söz edilecekse bu etkinin ses olgusuna ilişkin tasavvurda olması beklenir. Zira ses olgusuna ilişkin tasavvur, sesin

¹⁹ Örnek için bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-Mukaddimetil-Cezeriyye*, thk. Üsame Atâyâ (Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012).

mahiyetinin incelenmesi sonucu oluşur ki bu da tabii ilimlerin konusudur. Tabiiyyâtın *Cühdü'l-mukill* üzerindeki etkisine dair daha net bir fotoğraf çizebilmek için ses olaylarını yorumlayan bakış açısı ile kullanılan terimleri ayrı ayrı ele almak uygun olacaktır.

3.1. Ses Olaylarını Yorumlama Alanında

Her disiplinin ses olaylarına bakışı farklıdır. Ortak paydada buluşan konularda dahi disiplinler kendi yaklaşımlarına bağlı kalma eğiliminde olur. Her ne kadar tabiiyyâtın ses olgusuna yönelik bakışı bütüncül olsa da konuşma sesleri konusunda kendine bir sınır çizmiş görünmektedir. Konuşma seslerinin birimleri olan harfler ve onların nitelikleri tabiiyyâtın konusu olsa da bazı ses nitelikleri ve olaylarının dil ilimlerinin konusu olduğu açıkça belirtilmiştir.²⁰

Tabiiyyât, ses olaylarına, bunlar konuşma sesleri dahi olsa, fiziki bir olgu olarak bakacaktır. Ses olayları dil ilimleri içerisinde de fiziki boyutlarıyla ele alınmakta ancak beşerî boyutu da hesaba katılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle dilbilimciler, dil topluluğunun geleneğine bağlı kalmak durumundadır. Zira seslerin çeşitlenme ve etkileşim sınırları fiziki ve fizyolojik imkanlar açısından geniş olsa da her dil topluluğunda bu imkanlara belirli sınırlar getirilmiştir. Bu nedenle fizyolojik imkanlar dahilinde /دُنْيَا/ kelimesinin /دُنْيَا/ (düyyâ) şeklinde veya /الصَّفَا/ kelimesinin /الصَّفَا/ (el-safâ) şeklinde telaffuz edilmesi mümkün olsa da Arapça dil topluluğunun bunu kullanmadığı tespit edildiğinde bu gözlem dilbilimciyi bağlamaktadır. Tecvit, her ne kadar Arapça dil topluluğunun alışkanlıklarına bağlı olsa da sesbirimleri betimlemeye yarayacak kriterler konusunda sesin fiziki boyutunu dikkate almak durumundadır ve tabiiyyâtla burada buluşmaktadır.

Cühdü'l-mukill'in yazarı kitabının temel kaynaklarını açıkça belirtmiştir. Her birine rumuz verdiği temel kaynakları, dilbilgisi ve tecvit eserlerinden oluşmaktadır. Yazarın diğer kaynaklarının ait olduğu disiplin yelpazesi daha geniştir. Temel kaynaklar listesinde yer almayan bir eserden alıntı yaptığında yazar, çoğunlukla kaynağını belirtmiştir. Herhangi bir ses olayına ilişkin açıklamalar ve yorumlar öncelikle belirtilen kaynaklara başvurarak yapılmaktadır. Yorumun yetersiz bulunması veya konunun ek açıklamaya muhtaç olması durumunda yazar kendi yorumunu eklemekten de geri durmamıştır. Saçaklızâde her ne kadar kaynaklara atfedilmeyen açıklamaların kendine ait olduğunu söylese de bu açıklamaların keyfi olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Yazarın kendine ait açıklamalarının farklı alanlardaki birikiminden kaynaklandığı açıktır. Tanımlara eklenen yorumlarda yazarın mantık birikimini kullanması bu durumunun en belirgin örneklerindedir. Telaffuza ilişkin meselelerde bizzat kişisel deneyimine başvurduğu hususlar da olmuştur.²¹

Esasında *Cühdü'l-mukill*, ses olaylarına yeni açıklamalar getirme konusunda kendinden önceki eserlerin, ki bunların bir kısmı kaynakları arasındadır, geleneğini devam ettirmektedir. Eserin başlıca kaynaklarından olan *el-Minehu'l-fikriyye* ve *Şerhu's-Şâfiye* bunların başında gelmektedir. Anılan eserlerin yazarları Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ile Çârperdî (ö. 746/1346) ve Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) ses özelliklerini ve ses olaylarını yorumlama konusunda yenilikler getiren alimlerdir. Gelenekte ses olaylarını yorumlama konusundaki yenilikler; ses veya ses özelliklerinin tasnifi ve ses olgusunun açıklanması olmak üzere iki eksenle ortaya çıkmıştır denebilir. Birincisi tecvit mükteşebatinin içinden yapılırken ikincisi söz konusu mükteşebatin

²⁰ Örnek için bk. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 5/274.

²¹ Örnek için bk. Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'âşî Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, thk. Salim Kaddûri el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2008), 147, 151, 162, 124 ve 154.

dışına çıkmayı gerektirmektedir. Ses olgusunu tecvit-dilbilgisi müktesebatının dışına çıkararak yorumlama ihtiyacı ses olgusunun fiziki tabiatından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla açıklama ve yorumlama çabalarında yolun fiziğe/tabiiyyâta çıkması olağan görünmektedir. Esasında Arapçanın sesleri en erken çalışmalardan itibaren fiziki boyutları hesaba katılarak incelenmiştir.²² Radî el-Esterâbâdî, Çârperdî ve Ali el-Kârî gibi yeni açıklamalar ekleyen alimlerin de benzer bir usul takip ettikleri söylenebilir. Nitekim Esterâbâdî'nin şerhinde karşılaştırarak anlattığı ses-nefes ikilisi ve bunların mechûr-mehmûs niteliklerine yansması norm haline gelmiş ve bu lafızlara teknik anlamlar yüklenmiştir.²³ Anılan teknik anlamı sürdüren eserlerin başında Ali el-Kârî'nin *el-Minehu'l-fikriyye* adlı şerhi gelmektedir.²⁴ Keza Çârperdî de şerhinde ana metnindeki bazı hususları açıklamada yenilikler getirmiştir. Yazarın idğam başlığında telaffuz sırasındaki saniyelik ses olaylarına ilişkin yorumları bu hususu gösteren örneklerdendir.²⁵

Yukarıda örnek olarak verdiğimiz ses-nefes ayrımı, ses niteliklerini ve olaylarını açıklamada kullanılan kriterlerden biri olmuştur. Her ne kadar söz konusu kriterin sınırları alimlere göre farklılık gösterse de tanımlarda ve betimlemelerde ön plana çıkarılmasında neredeyse bir uzlaş söz konusudur. *Cühdü'l-mukill*'de de ses-nefes ayrımı kullanılmaktadır. Saçaklızâde'nin bu ayrımı eserinin temel kaynaklarından aldığı açıktır. Buna mukabil, Esterâbâdî'nin *Şerhu's-Şâfiye*'si gibi kronolojik olarak daha eski olan eserlerin ilham aldığı kaynak bilinmemektedir. Ğânim Kaddûrî el-Hamed'e göre Esterâbâdî'nin ses tasavvuru, filozof-hekimlerin etkisinde oluşmuş bir tasavvurdur.²⁶ Prof. Hamed, filozof-hekimlerin ses tasavvurunun dilbilgisi ve tecvit eserlerine sirayetini incelediği makalesinde ses-nefes ayrımının anılan tasavvurun tesiriyle ortaya çıktığını savunmuştur. Araştırmacı, Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) kullandığı ses-nefes kavramlarının medlulünün çok açık olmadığını ve Sîbeveyhi sonrası erken dönem eserlerde birbirinin yerine kullanıldığını belirtir. Araştırmacıya göre ses-nefes terimlerinin ayırt edilerek tekrar kullanıma dahil edilmesinde hekim-filozofların ses yorumu etkili olmuştur. Şu hâlde *Cühdü'l-mukill*'de mechûr ve mehmûsları ayırt etmek için kullanılan ses-nefes kriterinde tabiiyyâtın dolaylı etkisi bulunmaktadır. Zira görebildiğimiz kadarıyla tabiiyyâtın mahsûsât bölümünde açık bir şekilde ses-nefes ayrımı yapılmamaktadır.²⁷

Cühdü'l-mukill'de doğrudan tabiiyyâtın etkili olduğu hususlar da bulunmaktadır. Ses-zaman ilişkisi bağlamında ses üretim süreleri ile kısa-uzun seslerin süre bakımından derecelendirilmesi bunlardan biridir. *Cühdü'l-mukill* yazarı seslerin süreleriyle ilgili açıklamaları doğrudan *Şerhu'l-Mevâkif*'e dayandırır. *Şerhu'l-Mevâkif*'de konuşma sesleri iki yönden tasnife tabi tutulur, bunlar: seslerin ünlü veya ünsüz olması yönü ve seslerin üretim esnasındaki süresi. *Cühdü'l-mukill*'de bu konuya doğrudan *Şerhu'l-Mevâkif*'e atıf yapılarak *şiddet-rihvet* sıfatları ile istitâle bahsinde temas edilmiştir. Yazar, modern sesbilimde patlamalı sesler olarak bilinen şiddet sıfatına sahip seslerin süreye yansıyan yönünü ifade etmek üzere bu seslerin anlık olduğunu *Şerhu'l-Mevâkif*'e atıf yaparak ifade eder. *Şerhu'l-Mevâkif* yazarı Cürçânî'nin (ö. 816/1413) açıklamasında anlık

²² Sîbeveyhi'nin eserinde okuyucuya hitaben "şöyle yaptığında şöyle olduğunu görürsün, böyle yaptığında böyle bir şey duyarsın" tarzında yapılan çok fazla açıklama bulunur. Örnek için bk. Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2009), 4/174-175, 434-435.

²³ Râdiyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, thk. Muhammed el-Hasan vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 3/259.

²⁴ Bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 98-99.

²⁵ Çârperdî, *Şerhu's-Şâfiye*, 421-422; benzer bir örnek Radî'nin mehmûs niteliği açıklamasında bulunmaktadır, bk. Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, 3/258.

²⁶ Hamed, "Ham Ses Düşüncesi ve Arap Dili Ses Çalışmalarına Etkisi", 437.

²⁷ Örnek için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 5/272-279; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, thk. Seyyid İmran (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012), 1/43-44.

seslere karşı olan süreli seslerin süre bakımından eşit olduğunu ima eden ifadeleri, Saçaklızâde tarafından düzeltilir ve detaylandırılır. Zira ona göre rihv sesler ile beyni seslerin süresi birbirinden farklıdır.²⁸ Yazar ses süresini etkilediğini düşündüğü sıfatların tanıtımını tamamladıktan sonra sesleri süre bakımından derecelendirir. Kısadan uzuna doğru ses süreleri şöyledir:

Anlık sesler: bunlar şiddet sıfatına sahip olan seslerdir.

Süresi anlık seslere yakın olan sesler: bunlar kalan seslerdir.

Süresi elif miktarına yakın olan sesler: bunlar istitâle ve tefeşî niteliğine sahip olan sesler.

Süreli sesler: bunlar med sesleridir ve ses süreleri en az bir elif miktarıdır.²⁹

Yukarıdaki derecelendirmeyi Saçaklızâde'nin doğrudan *Şerhu'l-Mevâkiף*ten etkilenerek yaptığı açıktır. Dahası derecelendirmeye birlikte ses sürelerini yansıtan anlık (*ânî*) ve süreli (*zamânî*) tabirlerini de aynen kullanmıştır. Şu var ki Saçaklızâde, ses uzunluklarını tecvit müktesebatına uyarlayarak derecelendirmiştir. Cürcânî'nin şedîd (patlamalı) sesleri diğerinden ayırt etmeye odaklanarak yaptığı tasnifi Saçaklızâde, kalan sürtünmeli ve sızmalı seslere de uyarlamıştır. Cürcânî ikinci ve üçüncü derece uzunluğa sahip seslere sadece birkaç örnek verirken Saçaklızâde söz konusu derecelerin hangi ses nitelikleri sebebiyle ortaya çıktığını istitâle ve tefeşî terimlerini kullanarak ifade etmiştir. Ses sürelerinin derecelendirmesi konusunda tabiiyyât'ın etkisi şüphe götürmez açıklıktadır.

Tabiiyyât müktesabatının etkilemiş olması beklenen hususlardan biri de ünlü-ünsüz ayrımıdır. Ünlü-ünsüz ayrımı ile kastettiğimiz Arapça sesbilim geleneğindeki ünlü ses tasavvuru ve bunun yorumlara yansımalarıdır. Başka bir deyişle ünlü ses farkındalığının geleneğe nasıl yansıdığıdır. Modern sesbilim sabitelerinden olan bu ayrım Arapça sesbilim geleneğinde açıkça dillendirilen bir ayrım değildir. Bu ayrıma kısaca değindikten sonra *Cühdü'l-mukill*'in durumuna geçmek uygun olacaktır.

Modern sesbilim, konuşma seslerini ilk olarak ünlü ve ünsüz olmak üzere iki ana sınıfa ayırır.³⁰ Söz konusu tasnif, ilk bakışta modern sesbilimin ortaya çıktığı batıda kullanılan alfabeden kaynaklı görünebilir zira bu alfabede ünlü sesler birer harf olarak alfabede yerini almaktadır. Alfabe sistemi bu hususta dolaylı bir etkiye sahip görünmektedir. Ünlü sesleri içeren alfabe sistemlerinde sözcük veya sözleri oluşturan seslerin hecelere bölünmesi gerekmiştir. Öyle anlaşılıyor ki heceleme fikri hecenin asgari bileşenleri konusunu gündeme getirmiş ve bu noktada ünlü-ünsüz ayrımı belirleyici bir rol üstlenmiştir. Nitekim modern fonetiğin klasikleşmiş kaynaklarında ünlü-ünsüz başlıkları heceleme konusunun ardında yer almaktadır.³¹ Arap alfabesinde ve Sami dil ailesine mensup birçok dilin alfabesinde durum farklıdır. Anılan alfabede uzun ünlüler dışındaki ünlü sesler, alfabede yer almamaktadır.

Arapça sesbilim geleneği ünlü-ünsüz ayrımını vurgulayan bir tasnife sahip olmasa da satır aralarında ve zaman zaman açık bir şekilde bu ayrımın işaretleri görülmüştür. En açık ifadeler hareketlerin; elif, vâv ve yâ seslerinin parçası olduğunu ifade eden sözlerdir. Bu ifadeler kısa ünlü

²⁸ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, 144.

²⁹ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, 161.

³⁰ Örnek için bk. David Abercrombie, *Elements of General Linguistics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967), 38-41; David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 103, 517.

³¹ Henry Sweet, *A Handbook of Phonetics* (Oxford: Clarendon Press, 1877), 178; David Abercrombie, *Elements of General Linguistics*, 34-38.

ile uzun ünlünün nitelik olarak aynı olduğuna, aralarındaki farkın ise niceliksel olduğuna işaret etmektedir.³² Tecvit geleneğinde söz konusu ayırım üç meselede görülmektedir. Birincisi vâv ve yâ harflerinin her birinin iki ayrı ses olabildiğini ortaya çıkaran idğâmı misleyn konusudur ki burada yazıda aynı olup nitelikte bazen ünlü bazen ise ünsüz olabilen sesler meselesi ortaya çıkmaktadır.³³ İkincisi, vâv ve yâ seslerinin hareketlerle birlikte ele alındığı imâle bahsidir. Üçüncüsü ise hemze ile elifin karşılaştırıldığı bahislerdir ki burada hemze ile elif, ünlü-ünsüz ekseninde karşılaştırılmıştır. İsimlendirme noktasında hemze ve elif olmak üzere iki ayrı ismin bulunması, bu seslerin örtülü bir biçimde ünlü-ünsüz ayırımına tabi tutulduğunu gösterse de bu hususunun bazen açıklanması gerekmiştir.³⁴ Ünlü-ünsüz ayırımı Arapça sesbilim geleneğinde vurgulanmasa da aruz-kafiye çalışmalarında daha görünür bir haldedir fakat yine de açık bir ayırım söz konusu değildir. Bunun nedeni aruz-kafiye ilminde heceleme operasyonel bir adım olmasıdır. Tabiiyyât geleneğinde ise ünlü-ünsüz ayırımı neredeyse başlıca tasniftir. *Cühdü'l-mukill*'in sıkça referans gösterdiği *Şerhu'l-Mevâkif* de anılan tasnif açıkça görülür.

Cühdü'l-mukill'de ses süresi konusuyla ilgili açıklamaların neredeyse tamamının *Şerhu'l-Mevâkif*'e dayandırılmasına rağmen ilginç bir şekilde ünlü-ünsüz ayırımı *Cühdü'l-mukill*'e yansımamıştır. Eserin mahreçler bahsinde cevfa/ağız boşluğu mahrecinin med harflerine ait olduğu bildirilir ancak med harfleriyle hareketler arasında herhangi bir bağ kurulmaz.³⁵ Benzer bir şekilde vâv ve yâ seslerinin fetha ve kesrayla birlikte ele alındığı imâle başlığı ile elif ile hemzenin karşılaştırıldığı başlıkta da uzun ünlüler ile kısa ünlüler arasında bir bağ kurulmamıştır. Yazarın imâle başlığında elifi fethayla, vâvı zammeyle ve yâ'yı kesrayla birlikte çiftler halinde kullanmasına bakılacak olursa imâle olayının çiftlerin her birinde aynı nitelikte gerçekleştiğini ifade etmektedir.³⁶ Başka bir deyişle yazar, anılan harf/ses çiftleri arasında sadece niceliksel bir fark bulunduğunu kabul etmektedir. Nitekim imâlenin sadece med harflerine mahsus bir durum olmayıp hareketlerde de gerçekleştiği eserin farklı sayfalarında açıkça ifade edilmektedir.³⁷ Bununla birlikte, ses çiftlerini (hareke-med harfi) ayrı ayrı zikretme konusunda ısrarcı olması³⁸ ve bunların nitelik olarak aynı olduğunu ayrıca belirtmemesi dikkat çekicidir. Bu tutumu Arapça alfabe sisteminin etkisi kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Yazarın sıkça başvurduğu kaynaklardan olan *Şerhu'l-Mevâkif* de ise bu konuda ihtilaf bulunmamaktadır. Başka bir deyişle *Şerhu'l-Mevâkif*, hareketin ünsüz sesin neresinde olduğu tartışmasını kesin bir dille sonuçlandırmaktadır. Tabiiyyât, hareketli harflerin hareketi ile harf arasındaki bağlantıyı “ardışık iki ses” olarak tasavvur etmektedir.³⁹ Saçaklızâde'nin modern sesbilimin verileriyle örtüşen bu açıklamadan haberdar olmaması için bir neden bulunmamaktadır. Öyle görünüyor ki Saçaklızâde bu konuda tartışmaya girmemeyi tercih etmiştir. Kanaatimizce Saçaklızâde, hareke-med harfi arasındaki nitelik ortaklığını onaylamakla birlikte bahsi geçen tartışmalar ile hareketlerin med harflerinin parçası olduğunu belirten ifadeleri uzlaştıracak bir açıklamaya ulaşmamıştır ve bu nedenle hareke terimini med terimleriyle birlikte kullanmaktan itinayla kaçınmıştır. Özet olarak, *Cühdü'l-mukill*'de ses-nefes ayırımı ile ses-zaman

³² Bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/101, 242, 310; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/348, 2/362; a.mlf., *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/19.

³³ Örnek için bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 107, 171.

³⁴ Örnek için bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 72, 134.

³⁵ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, 136.

³⁶ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, 236.

³⁷ Râ harfi özelinde hareke-med harfi karşılaştırması için bk. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, 174, 238.

³⁸ Örnek için bk. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, 155, 173, 237.

³⁹ Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 5/279.

ilişkisi konuları dolaylı ve doğrudan olmak üzere tabiiyyâttan etkilenmişken, sarahaten ifade edilmesi beklenen ünlü-ünsüz ayırımına rastlanmamaktadır.

3.2. Terminoloji Alanında

Arapça sesbilim geleneğinin terminolojisi, ses tasavvuruna ve ses olaylarının yorumlanmasına bağlıdır. Ses olgusuna ilişkin tasavvuru etkileyen tabii ilimlerin, terminoloji konusunda da etkisini göstermesi beklenir. Tabii ilimlerin *Cühdü'l-mukill* üzerindeki etkisi bu konuda doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayrılabilir. *Cühdü'l-mukill*'in doğrudan tabiiyyâttan aldığı terim seti ânî-zamânî terimleridir.

Tabii ilimlerin konuşma sesleriyle ilgili konularda kendisine bir sınır çizdiğini yukarıda belirtmiştik. Seslerin fizyolojisiyle ilgili olan bu alan belirli ses niteliklerinin ötesine geçmemeye özen göstermiştir. Şu var ki tizlik-baslık gibi harf nitelikleri dışına çıkan ses nitelikleri, sesbilim geleneğinin konularıyla örtüşebilmektedir. *Şerhu'l-Mevâkif* de ses niteliği olarak ele alınan ânî-zamânî terimleri bunlardan biridir. Söz konusu terimler sesbilim geleneğinde yer almayan terimlerden ancak gelenekteki şiddet-rihvet terim setiyle yakından ilgilidir.⁴⁰ Ana akım tecvit eserlerinde rastlanmayan bu terimler *Cühdü'l-mukill*'de ses sürelerini derecelendirme konusunda kullanılmıştır. *Cühdü'l-mukill* yazarının ses süresi derecelendirme fikrini bizzat *Şerhu'l-Mevâkif*'den aldığına yukarıda değinmiştik. Yazarın bu fikri transfer ederken tecvit geleneğindeki tasnif ve ses niteliklerine uyarladığını da belirtmiştik. Saçaklızâde'ye göre ânî ve zamânî terimleri sadece ünlülerin uzama potansiyeliyle ilgili değildir, aksine seslerin üretim sırasında ağız boşluğunda karşılaştıkları engel biçimine bağlıdır ki *Şerhu'l-Mevâkif*'in kullanımı da bu yöndedir. Şöyle ki tecvit geleneğinde üretim şekilleri itibarıyla tam kapanmanın ardından çıkarılan seslerin bu özelliğine şiddet denilmişken tabiiyyât bu özelliğin sonucuna vurgu yaparak anlak olduğunu ifade etmiştir. Benzer durum şiddetin mukabili için de geçerlidir. *Cühdü'l-mukill* yazarı bu açıklamayı tecvit müktesebatındaki karşılığıyla uzlaştırarak eserine almıştır. Netice olarak *Cühdü'l-mukill*, ânî-zamânî terimlerini kullanan ilk tecvit eseridir ve belki de tek eserdir.

Cühdü'l-mukill'de tabiiyyâtın etkisi olmasını beklediğimiz diğer terim seti ise ünsüz ve ünlü terimlerine tekabül eden *sâmit* ve *musavvit* terimleridir. Sâmit-musavvit terim setinin *Cühdü'l-mukill*'deki durumuna geçmeden önce bu terimlerin tarihçesine kısaca dönmek yerinde olacaktır. Tabiiyyât bölümü ihtiva eden eserler sâmit ve musavvit terimlerini genelde set halinde kullanmaktadır. Söz konusu terimlerin kullanıma girişi hicri beşinci asra kadar geriye gitmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu terimleri kullanan ilk filozof İbn Sînâ'dır. Sâmit terimine rastladığımız en eski kaynak İbn Sînâ'nın *Esbâbu hudûsi'l-hurûf* başlıklı risalesidir.⁴¹ Sâmit teriminin karşıtı olan musavvit terimi ise aynı yazarın bir başka eserinde kullanılmıştır. İbn Sînâ bu eserinde musavvitin karşıtı için ğayrı musavvit tabirini kullanmıştır.⁴² İbn Sînâ'nın eserlerinde bir arada rastlayamadığımız söz konusu terimler, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından set halinde kullanılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Râzî bu iki terimi beklenenin aksine tabiiyyât alanında değil, tefsir kitabında kullanmıştır.⁴³ Muhtemeldir ki sâmit-musavvit ikilisi Râzî kanalıyla *Şerhu'l-Mevâkif* adlı esere geçmiştir. Daha dakik bir ifadeyle bu terim seti önce hicri sekizinci yüzyılda yazılan *el-Mevâkif* metninde kullanılmış ardından *Şerhu'l-Mevâkif*'e geçmiştir. Bu durumda

⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 5/275.

⁴¹ Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Esbâbu hudûsi'l-hurûf*, thk. Muhammed Hassân et-Tayyân-Yahya Mîr Alem (Dimaşk: Mecma'u'l-Luġati'l-Arabiyye bi Dimaşk, 1983), 83-84.

⁴² Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, "el-Mantık: el-İbâre", eş-Şifâ, thk. Mahmud el-Hudayrî, nşr. İbnrahim Beyyûmî Medkûr (b.y.: Zevî'l-Kurbâ, 1430), 7/21; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 33.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-ġayb*, 1/44.

sâmit-musavvit terimleri Râzî vasıtasıyla tabiiyyâtta Kur'an ilimlerine sirayet etmiş ve oradan tekrar tabiiyyât alanına geri dönmüş görünmektedir. *Şerhu'l-Mevâkif, Cühdü'l-mukill*'in sıkça atıf yaptığı kaynaklardan biri olması hasebiyle çalışmamız açısından önemlidir.

Şerhu'l-Mevâkif'de sâmit terimi, bazı konuşma seslerinin ortak niteliği olarak kullanılmıştır. Yazarın bu terimi kullandığı ilk yerde sâmit niteliğine sahip olan seslerin ne olduğu belirtilmemiş ancak “anlık sesler” olduğu ifade edilmiştir.⁴⁴ Harflerin kısımlarına ayrılan başlıkta ise sâmit harfleri elif, vâv ve yâ dışında kalan sesler olarak tanıtmaktadır.⁴⁵ Cürcânî, aynı eserin bir başka yerinde sâmit terimini örnek vererek kullanmıştır. Burada verilen örnek sesler /ط/, /د/, ve /ت/ sesleridir.

Daha önce de belirtildiği üzere Arapça sesbilim geleneğinde görünür bir ünlü-ünsüz ayrımı bulunmamaktadır. Söz konusu ayrım fikrinin Arapça dışındaki bir dilden esinlenerek yapılmış olması büyük olasıdır. Nitekim *el-Mevâkif* metninin, musavvit harfleri açıklarken kullandığı “bunlar Arapçada med ve lîn harfleri denen harflerdir” ibaresi, söz konusu terimin Arapça olmayan bir dilin ses tasnifinden mülhem olduğuna işaret etmektedir.⁴⁶ Filozofların kullandığı bu terimlere, çok nadir de olsa, klasik dilbilgisi kaynaklarında da rastlanmıştır. Bunlardan musavvit kelimesi İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) eserinde ünlülerin bir özelliği olarak zikredilmiştir.⁴⁷ Prof. el-Hamed'in tezi dikkate alındığında *el-Hasâis*'daki kullanımda filozofların etkisi olduğu söylenebilir.

Söz konusu terimler modern sesbilimdeki sırasıyla consonant/ünsüz ve vowel/ünlü terimlerinin karşılığıdır. Daha önce de belirtildiği üzere sesleri ilk olarak ünlü ve ünsüz olmak üzere iki ana sınıfa ayırmak modern sesbilimin temel tasnifidir. Modern sesbilimin ünlü-ünsüz ayrımını Arapça sesbilgisinde uygulamak isteyen çağdaş araştırmacılar kullanılacak terim konusunda ikiye bölünmüştür. Ana akım tecvit eserlerindeki terimleri bu tasnife uyarlayarak kullananlar, geleneğe bağlı kalmaya çalışmış; klasik kaynaklardan ilham almakla birlikte yeni terimler ihdas edenler ise yenilikçi bir tutum sergilemiştir. Gelenekteki terimlere sadık kalmaya çalışan araştırmacılar çoğunlukla sadece ünlüleri ifade etme konusunda geleneğe bağlı kalabilmiş, ünsüz için yeni kelimeler kullanmışlardır. Ünlülere lîn, ünsüzlere sâkin⁴⁸ terimini öneren İbrahim Enis; ünlülere illet, ünsüzlere sâkin terimini öneren Ahmed Muhtar Ömer ve ünlülere hareke, ünsüzlere sâmit terimini öneren Kemal Bışr, eski terimleri sürdürmeye çalışanlara örnektir.⁴⁹

Bilindiği üzere klasik sesbilim geleneğinde ünlü-ünsüz ayrımı ses betimlemede kullanılan temel kriterlerden olmamıştır. Dolayısıyla tecvit geleneğinde bu ayrımın doğuracağı bir terim grubu beklenmemektedir. Diğer taraftan örtük de olsa ünlü-ünsüz ayrımının emareleri görülmüş ve bu emareler bazı ses olaylarının açıklamasında kilit role sahip olmuştur. Şu var ki söz konusu örtük ayrım ünlü sesler için kuşatıcı bir terim oluşturmaya yetmemiştir. Neticede kısa ünlü ile uzun ünlünün nitelik olarak aynı olduğu ve aralarındaki farkın niceliksel olduğu ifade edilse de hepsine birden işaret eden bir terim ihdas edilmemiştir. Bunun yerine Arapça sesbilim geleneğinde med terimi (daha dakik bir ifadeyle med özelliği) sadece uzun ünlüler için kullanılmış, hareke terimi

⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 5/265.

⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 5/275.

⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 5/274.

⁴⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/127.

⁴⁸ Sâkin kelimesi dil ilimlerinde harekesi olmayan ses için kullanılır ancak bizzat sesin kendisini değil sesin halini ifade eder, dolayısıyla ünsüzler için önerilen sâkin tabiri geleneğe bağlı bir öneri gibi görünmemektedir.

⁴⁹ Bk. İbrahim Enis, *el-Asvâtü'l-luğaviyye* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo, 2007), 28; Ahmed Muhtar Ömer, *Dirâsetü's-savti'l-arabî* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 135; Kemal Bışr, *İlmü'l-asvât* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2000), 173 ve 217.

ise sadece kısa ünlüler için kullanılmıştır. *Cühdü'l-mukill* de kısa ve uzun ünlüleri ayrı ayrı terimlerle ifade eden geleneğin izinde olmuştur.

Gelenekteki tecvit yazarlarının aksine *Cühdü'l-mukill*'in yazarı Saçaklızâde, tabiiyyâta bolca atıf yapan bir âlimdir. Yazarın, sıkça başvurduğu eserlerden biri olan *Şerhu'l-Mevâkif*'de kullanılan sâmit ve musavvit terimlerini kullanmaması dikkat çekicidir. Esasında, bir önceki başlıkta da belirtildiği üzere, genel olarak ünlü-ünsüz tasnifini görmezden gelen bir tutum içerisinde olan Saçaklızâde'nin bu tasnifi yansıtan terimleri de kullanmaması yadırganmamalıdır. Sâmit ve musavvit terimlerini eserinde kullanmayan yazar, bu tutumunu, doğal olarak, vâv ve yâ seslerine ilişkin konularda da sürdürmektedir.

Sâmit-musavvit terimleriyle bağlantılı olmakla birlikte vâv ve yâ harfleri/seslerini ifade eden terimler de bu kapsamda ele alınabilir. Zira bunlar yazıda müşterek bir resmi bulunup nitelik açısından ayrı iki sesi karşılayabilen harflerdir. Şu hâlde tabii ilimlerin etkilemiş olmasını beklediğimiz hususlardan biri de vâv ve yâ seslerinin türünü belirleyen terimlerdir. Bu mesele her ne kadar sâmit-musavvit terimleriyle bağlantılı olsa da bazı harflere ayrı isimler verilmesi sonucuna götürmesi bakımından ayrıca ele alınması uygun görünmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere vâv ve yâ sesleri, yazıda aynı olsa da bazen ünlü bazen ise ünsüz olabilmektedir ve Arapça sesbilgisi geleneğinde söz konusu iki harfin ses olarak iki ayrı niteliği olduğuna işaret eden ibareler bulunmaktadır. Başka bir deyişle Arapçanın ses sisteminde iki vâv ve iki yâ bulunduğu zımnen kabul edilmektedir.

Vâv ve yâ harflerinin ünlü ve ünsüz olabilme potansiyeli bazı geç dönem tecvit eserlerinde bir tecvit esasını kesinleştirme ve gerekçelendirmede kullanılmıştır. Bu eserler idğâm-ı misleyni açıklarken med olan vâvdan sonra ünsüz vâvın veya med olan yâdan sonra ünsüz yânın ardışık gelmesi durumunda idğâmın olamayacağını özellikle belirtmektedir. Şu var ki idğâmı engelleyen hususu açıklamak için ileri sürülen gerekçe konusunda ikna edici olunamamıştır. Tecvit ilmine göre bahsi geçen sesler arasında idğâm-ı misleynin gerçekleşmeme sebebi idğâmın med sesinin uzatılmasına mâni olacağıdır.⁵⁰ Gerekçe ikna edici olmasa da vâv ve yâ harflerinin iki ayrı özelliğe bürünebildiği kabul edilmektedir ki tabiiyyâtın açıklaması da bu yöndedir.

Öte taraftan tabii ilimlerde vâv ve yâ harfleriyle ilgili bu ayrım çok net görülmektedir. *Mevâkif* şârihi, ünlü seslere örnek olarak verdiği vâv ve yâ harfleri için “Bunlar, sükunlu olup kendi cinslerinden olan hareketlerin uzatılmasından kaynaklandığında (musavvit olur).” diyerek iki sesin hangi şartlarda ünlü olduğunu açıklar. Benzer bir şekilde yazar “Bildigin üzere vâv ve yâ musavvit olabilmektedir” diyerek ünlülük durumunu hatırlatır ve ardından hangi şartlarda sâmit olduğunu açıklar.⁵¹ Kısacası tabiiyyât, hareketler ile med harflerini bir potada birleştirerek ikisine birden musavvit tabirini kullanmış görünmektedir.

Arapça sesbilim geleneği, iki ayrı sese ayrı terimler kullanmak yerine ünlü/musavvit olan sesi belirtmekle yetinmiştir. Ünlü olan harfler, harfin adına med niteliği eklenerek ifade edilmiştir. Arap alfabesinin tamamıyla ünsüzlerden müteşekkil olması esasında her harfin bir ünsüze tekabül ettiğini ve bunların dışındaki seslere ayrıca isim verilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu durumda ünsüz seslerin zaten bir adı bulunmaktadır ve yeni adlar ünlülere verilecektir. Bu doğrultuda med olan vâvı ifade etmek üzere kullanılan vâv-ı meddiyye ve med olan yâyı ifade

⁵⁰ Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 171; Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, thk. Ğanim Kaddûri el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 153.

⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 5/274-275.

etmek üzere kullanılan yâ-i meddiyye tabirlerini ünlü-ünsüz ayrımı ekseninde geliştirilmiş terimlerden sayabiliriz.

Ünlü/musavvit olan vâv ve yâ seslerinin vâv-ı meddiyye ve yâ-i meddiyye terimleriyle ifade edildiği tecvit eserlerinden biri de *Cühdü'l-mukill*'dir. Med olan vâv ve med olan yâ tabirlerinin eser genelinde özenle kullanıldığı görülmekte ancak bir yazının iki ayrı sesi temsil edebileceği vurgusuna rastlanmamaktadır. Vâv ve yâ harflerinin iki ayrı sesi temsil etmesini vurgulama ihtiyacı duyulan başlıca konu idğam-ı misleyndir. Birçok tecvit eserinin göz ardı ettiği bazı ses konularını özellikle tecvit içerisinde gündeme getiren *Cühdü'l-mukill*'in idğam-ı misleynin uygulanmasını mümkün kılan şarta her nedense değinmediği görülmektedir. *Cühdü'l-mukill* yazarının bu tutumu malumu ilam etmeme kabilinden olabilir. Yazar, birbirinin aynı olmayan sesler arasında idğâm-ı misleyin olamayacağından hareketle iki ayrı vâv arasındaki idğâmın imkansızlığını ayrıca belirtmeyi gerekli bulmamış gibidir. Netice olarak *Cühdü'l-mukill*'de açık bir ünlü-ünsüz ayrımı bulunmamakla birlikte med olan vâv ve med olan yâ tabirlerinin eser genelinde özenle kullanıldığı dikkati çekmektedir.

Sonuç

Tabii ilimlerdeki ses tasavvurunun Arapça sesbilim geleneğinin bir parçası olan tecvit ilmine etkisini *Cühdü'l-mukill* üzerinden incelediğimiz bu çalışmanın sonunda araştırdığımız etkiye dair dikkat çekici sonuçlara ulaşılmıştır. Esasında *Cühdü'l-mukill* yazarı kitabında tabiiyyât konularını ihtiva eden *Şerhu'l-Mevâkif*'i açıkça referans göstermektedir. Ayrıca İslam filozoflarının ses tasavvurunun erken dönem sesbilim geleneğine etki ettiği tezi henüz çürütülmemiştir. Dolayısıyla bu çalışma *Cühdü'l-mukill*'de tabiiyyâtın etkisini araştırma çalışması olmaktan ziyade etkinin biçimini ve boyutlarını tespit etme çabasıdır.

Cühdü'l-mukill, gerek tecvit ilminin ana omurga konularına eklediği yorumlar veya çıkardığı konular itibariyle, gerekse diğer konulara kazandırdığı yeni içerikler itibariyle diğer tecvit eserleri arasında özel bir konuma sahiptir. Söz konusu eklemeler ve çıkarmalar yazarın bir arayış içerisinde olduğunu göstermektedir. Seslere ilişkin müphem noktaları çözme arayışının onu tabiiyyâta sevk etmesi doğaldır. Zira Saçaklızâde'nin kalem oynattığı alanlardan biri kelam ilmidir ve tabiiyyât konusu içeren eserlerden haberdar olmaması mümkün değildir.

Arapça sesbilim geleneği Kur'an etrafında gelişen ilimlerden biri olmuştur. Bunların içerisinde tecvit ilmi neredeyse salt ses nitelikleri ve ses olaylarıyla ilgilidir. Bu anlamda *Cühdü'l-mukill* tecvit geleneğine tâbîdir. Eserde tabii ilimlerden transfer edilen veya yararlanılan bazı hususlar, tecvit geleneğine uyarlanarak esere dahil edilmiştir. Doğrudan tabii ilimlerden transfer edilen konuların başında, seslerin süre bakımından derecelendirilmesinde de kullanılan, seslerin anlık veya süreli olması gelmektedir. Bu konuyla birlikte ânî-zamânî terimleri de esere transfer edilmiştir. Tecvit geleneğinde *Cühdü'l-mukill*'den önce de var olmakla birlikte hekim filozofların ses tasavvurundan kaynaklı bir ayrım olan ses-nefes ayrımı ise eserin dolaylı olarak tabii ilimlerden etkilendiği konulardandır. Tabiiyyât kaynaklarının başlıca ses tasnifi olan ünlü-ünsüz ayrımı ise onca görünürlüğüne rağmen *Cühdü'l-mukill*'de açıkça görünmemektedir. Şu var ki bu ayrımın uzantısı olan vâv ve yâ harflerinin yazıda bir olup telaffuzda birbirinden ayrı iki sesi karşılıyor olması nispeten görünür durumdadır. Yazarın med olan vâv ve med olan yâ kullanımını eserin tamamında çok dakik olmuştur. Başka bir deyişle med olmayan (sâmit olan) vâv ve yâ'nın varlığını zımnen kabul etmekte ve ibarelerini bu anlamda dikkatli kullanmaktadır. Kavramları dikkatli kullanan ve birçok konuda *Şerhu'l-Mevâkif*'i referans gösteren yazarın sâmit ve musavvit terimlerini bilinçli olarak eserine almadığı açıktır. Başka bir deyişle yazar med harfleriyle

harekeleri birleştiren bir niteliği ikrar etmekten özenle kaçınmış görünmektedir. Muhtemeldir ki yazar, hareke-med harfi arasındaki ortak niteliği onaylamaktadır ancak literatürde tartışılmış olan hareke-harf münasebeti meselesi ile onların ortak nitelikte bulunduğu düşüncesini uzlaştıran bir açıklama bulamamıştır. Bunun sonucu olarak ünlü-ünsüz meselesinde temkinli bir yaklaşım sergilemiştir. Bir başka ihtimal ise yazarın, tecvit geleneğinin mevcut terminolojisiyle yetinme eğiliminde olup Arap alfabesinde karşılığı tam olmayan sâmit-musavvit harflerine yer vermek istememesidir. Zira söz konusu tasnif ses niteliği üzerinden yapılan bir tasniftir ve Arap alfabesinde bazı ünlüler (harekeler) bulunmadığı için musavvit niteliğine yer vermek harekeleri harfler sahasına almayı ve alfabedeki harf sayısını artırmayı gerektirecektir. Tecvit eserlerinin uygulamaya dönük çalışmalar olduğu hesaba katıldığında bu teorik sınıflandırmanın Kur'an tilaveti icracısı veya tecvit öğrencisi için külfet olacağı düşünülmüş olmalıdır. Özetle, eserde gerek ses olaylarını açıklama konusunda gerekse terimlerin kullanımı konusunda tabii ilimlerin etkisi çok açıktır.

Kaynakça

- Abercrombie, David. *Elements of General Linguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.
- Alem, Yahya Mîr. "İshâmâtü ulemâ'i't-ta'miye fi'l-lisânyâtî'l-arabiyye". *Mecelletü Mecma'i'l-Luğatî'l-Arabiyye bi Dimaşk* 79/3 (2005): 521-546.
- Bahrâvî, Seyyid. "Kitâbü'l-Arûz li'l-Ahfeş". *Fusûl: Mecelletü'n-nakdi'ledebî* 2/16 (1986), 125-161.
- Bişr, Kemal. *İlmü'l-asvât*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2000.
- Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Malden: Blackwell Publishing, 6. Edisyon, 2008.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkif*. nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Çârperdî, Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasan. *Şerhu's-Şâfiye*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 2014.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. M. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Enis, İbrahim. *el-Asvâtü'l-luğaviyye*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo, 4. Basım, 2007.
- Ensârî, Zekeriyâ. *Tuhfetü nücebâ'il-asr fi ahkâmi'n-nûni's-sâkineti ve't-tenvîn ve'l-med ve'l-kasr*. thk. Cemal es-Seyyid Rifâî. Kahire: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, 2008.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu's-Şâfiye*. thk. Muhammed el-Hasan vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Fârisî, Ebu Ali Hasan b. Ahmed. *et-Tekmile*. thk. Kazım Behru'l-Mürçân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, 1980.
- Fitlî, Abdülhüseyn. "Kitâbü'l-arûz li'bni's-Serrâc". thk. Abdülhüseyn el-Fitlî. *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb* 15 (1972), 411-440.
- Hamed, Ğanim Kaddûrî. *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2002.
- Hamed, Ğanim Kaddûrî. "Ham Ses Düşüncesi ve Arap Dili Ses Çalışmalarına Etkisi". çev. Nazife Nihal İnce. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014): 413-462. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254731>.
- Hamed, Salim Kaddûrî. "ed-Dirâse". *Cühdü'l-mukill*. mlf. Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'âşî Saçaklızâde. Amman: Dâru Ammâr, 2. Basım, 2008.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Ramzî Münir el-Baalbekî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasan Hindâvî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1985.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa. *es-Seb'a fi'l-kirâ'ât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1400.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. *Esbâbu hudûsî'l-hurûf*. thk. Muhammed Hassân et-Tayyân-Yahya Mîr Alem. Dimaşk: Mecma'u'l-Luğatî'l-Arabiyye bi Dimaşk, 1983.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdillâh. "el-Mantık: el-İbâre". *eş-Şifâ*. thk. Mahmud el-Hudayrî. nşr. İbnrahim Beyyûmî Medkûr. b.y.: Zevî'l-Kurbâ, 1430.
- İbn Sînâ. *Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbnü't-Tahhân, Ebu'l-Asbağ Abdüülazîz b. Ali. *el-İnbâ' fi usûli'l-edâ'*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Şarika: Mektebetü's-Sahâbe, ts.
- İnce, Nazife Nihal. *Arap Dili İlimleri ile Tecvit Arasındaki Münasebet*. Ankara: İlahiyat, 2018.
- Kârî, Ali. *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-Mukaddimetî'l-Cezeriyye*. thk. Üsâme Atâyâ. Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2. Basım, 2012.
- Kaysî, Mekki b. Ebû Tâlib. *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kirâ'a*. nşr. Cemal Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2002.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyuş. 4. Basım. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995.

- Kurtubî, Abduülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-tecvîd*. thk. Ğanim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Ormos, Istvan. "A Key Factor in Avicenna's Theory of Phonation". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 40 (2/3) (1986): 283-292.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Dirâsetü's-savti'l-arabî*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. thk. Seyyid İmran. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'aşî. *Cühdü'l-mukill*. thk. Salim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2. Basım, 2008.
- Sibeveyhi, Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdüsslâm Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 5. Basım, 2009.
- Sweet, Henry. *A Handbook of Phonetics*. Oxford: Clarendon Press, 1877.
- Tetik, İbrahim. "Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*. 601-674. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2024

Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesinde Arapça Sıfat Kalıplarının Türkçe Karşılıkları, Sıfat-Fiiller ve Yapım Ekleri

Turkish Equivalents of Arabic Adjective Patterns in Karakhanid Turkish Qur'an Translation, Adjectival Participle and Derivational Suffixes

Bekir SARIKAYA

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Dili
Afyon Kocatepe University, Department of Turkish Language and Literature, Turkish Language

Afyonkarahisar, Türkiye

bsarikaya@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9842-237X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 02.02.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 02.05.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2024

Atıf | Cite As

Sarıkaya, Bekir. "Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesinde Arapça Sıfat Kalıplarının Türkçe Karşılıkları, Sıfat-Fiiller ve Yapım Ekleri-". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 538-578. <https://doi.org/10.14395/hid.1430426>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

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

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

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

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

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

Turkish Equivalents of Arabic Adjective Patterns in Karahanid Turkish Qur'an Translation, Adjectival Participle and Derivational Suffixes

Abstract

Researchers who benefited from the publications of Qur'an translations during the Karahanid period have contributed to the Turkish language by conducting studies on topics such as the beautiful names of Allah, religious terms, and abstract words. In their studies, they have documented that many of the words from Karahanid Turkish, which is a historical Turkish dialect, have become archaic in Contemporary Türkiye Turkish and have documented the frequency of usage of Turkish verb bases. This study was conducted to contribute to the research on the identified topics.

In the study, the archaic words, Turkish verb bases, and the equivalents of predetermined Arabic patterns in the Line-by-Line Qur'an Translation in Karahanid Turkish, without disrupting the syntax of the Qur'an, were examined morphologically and semantically. The study was delimited to the Surahs of Yâsin, Fath, and Mulk. In these Surahs, Turkish equivalents of the subjects and objects related to the execution of the verb, such as the "fâ'il", "mef'ûl", "mubâlâgha ism fâ'il", "al-sifa al-mushabbaha", "ism tafdil" forms, were determined. Throughout the study, the equivalents were compared in terms of translation and meaning. The verb bases and derivatives in the equivalents were examined both in terms of their structures and meanings.

In the translation, it has been observed that the translation of words is done more in the context of their own patterns rather than the syntax context. This situation has facilitated a better understanding of Arabic patterns and their equivalents in terms of structure and meaning, making comparison easier. Additionally, it has been noted that the passive, causative, and reflexive suffixes, which determine the relationships of subjects and objects in the execution of the verb, are frequently used in the translation, expanding the semantic framework of verbs. However, in the meanings, it is observed that these suffixes are not used much.

According to the translation method based on meaning, situations arising from the translation that hinder the comparison of equivalents have also been identified. Expressing pattern equivalents with different word groups, such as adverbs and conjugated verbs, preferring different basic, derived, and figurative meanings of Arabic patterns, or selecting Arabic-Persian words as equivalents to Arabic words have hindered the comparison of patterns with their equivalents. Additionally, the fact that these issues observed in the translation are also present in the interpretation indicates that Türkiye Turkish is a continuation of the Karahanid Turkish period.

As a result of the comparisons, 177 examples were identified in the text as equivalent to the phrases "ism fâ'il", "ism mef'ûl", "mubâlâgha ism fâ'il", "al-sifa al-mushabbaha", "ism tafdil". It was observed that 58 percent of the examples were adjectives expressing temporary adjectives and 42 percent were words or word groups using derivational suffixes that formed permanent adjectives.

The high rate of adjectival participles, at 58 percent, can be considered as an effort to find adjectival participle equivalents for Arabic patterns. These data indicate that the adjectival participle structure is frequently used as a counterpart to Arabic patterns.

It should be noted that the archaism rate of the words taken as examples in the context of Karahanlı Turkish and Türkiye Turkish is quite high, at around 89 percent. The number of words not used in Türkiye Turkish is 85 (50 percent), while the number of words with differences in meaning or spelling is 65 (39 percent). Consequently, it becomes evident that Türkiye Turkish is deprived of the richness of Turkish verb bases at a rate of 50 percent that did not reach from the Karahanlı period to the present day.

In sum, the translator has demonstrated the presence of distinctive usage patterns of Karahanlı Turkish, a standardized language, in this work. The high proportion of Turkish words in the Karahanlı era translation of the Qur'an, as evidenced by the translator's sensitivity to translation, indicates consideration for the Arabic-illiterate population. As understood from the conducted studies, this is also comprehensible by linguists. In order for contemporary readers to benefit from the legacy of Qur'an translations, researchers need to conduct studies on Qur'an translations. Qur'an translations are a rich source for many topics in language studies. Many areas remain unexplored, such as the parallel and past syntax of translation texts, Turkish equivalents of Arabic verbs and derivatives, and the semantic analysis of Turkish verbs.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Karahanlı Turkish, Qur'an Translation, Present Participle, Object, Morphological Adjective, Adjectival Participle, Archaisms.

Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesinde Arapça Sıfat Kalıplarının Türkçe Karşılıkları, Sıfat-Fiiller ve Yapım Ekleri

Öz

Karahanlı dönemi Kur'an tercümeleri neşirlerinden faydalanan araştırmacılar esmâ-i hüsnâ, dinî terimler, soyut kelimeler gibi konularda çalışmalar yaparak Türk diline katkıda bulunmuşlar, çalışmalarında tarihi Türk lehçesi

olan Karahanlı Türkçesindeki kelimelerin büyük bir kısmının Türkiye Türkçesinde eskicil hâle geldiğini ve ayrıca Türkçe fiil tabanlarının kullanım sıklığını belirlemişlerdir. Belirlenen konulardaki çalışmalara katkı sağlamak amacıyla bu çalışma yapılmıştır.

Çalışmada Kur'ân-ı Kerim'in söz dizimi bozulmadan yapılan *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Çevirisi*'ndeki eskicil kelimeler, Türkçe fiil tabanları ve belirlenen Arapça kalıpların karşılığı olan kelimeler morfolojik ve semantik açıdan incelenmiştir. Çalışma; Yâsîn, Fetih ve Mülk sûreleriyle sınırlandırılmıştır. Bu sûrelerde, fiilin icrâsıyla ilgili olan özneleri ve nesnelere belirten fâil, mef'ûl, mübâlağa ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl kalıplarının Türkçe karşılıkları tespit edilmiştir. Karşılıklar çalışma boyunca tercüme ve meâl bağlamında karşılaştırılmıştır. Karşılıklardaki fiil tabanları ve türevleri hem yapıları hem de anlamları bakımından incelenmiştir.

Tercümede kelimelerin çevirisinin söz dizimi bağlamından ziyade kendi kalıpları bağlamında yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu durum Arapça kalıpların ve karşılıklarının yapı ve anlam bakımından daha iyi anlaşılmasını sağlamış ve karşılaştırma yapmayı kolaylaştırmıştır. Ayrıca, tercümede fiilin icrâsında yer alan öznelerin ve nesnelere ilişkilerini belirleyen edilgenlik, oldurganlık ve dönüşlülük çatı eklerinin sık kullanılmasının fiillerin anlam çerçevesini genişlettiği tespit edilmiş, meâllerde ise bu çatı eklerinin pek kullanılmadığı görülmüştür.

Anlamına göre tercüme metodu gereği yapılan çeviriden kaynaklanan ve karşılıkların mukayesesine engel olan durumlar da tespit edilmiştir. Kalıp karşılıklarının farklı kelime grubu, zarf ve çekimli fiil gibi değişik yapılarla aktarılması, Arapça kalıbın birbirinden farklı temel, yan ve mecaz anlamlarının tercih edilmesi veya Arapça kelimeye Arapça Farsça kelimelerin karşılık olarak seçilmesi, kalıpların karşılıklarıyla mukayesesini engellemiştir. Tercümede ve meâlde sorunların aynı olması ve çözümlerin aynı dil bilgisel kurallarla çözümlenmesi, Türkiye Türkçesinin Karahanlı Türkçesinin devamı olduğunu göstermiştir.

Yapılan karşılaştırmalar neticesinde metinde ism-i fâil, ism-i mef'ûl, mübâlağa ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl kalıplarının karşılığı olarak 177 tanık tespit edilmiştir. Tanıkların %58'inin geçici sıfat ifade eden sıfat-fiil, %42'sinin kalıcı sıfat yapan eklerden türetilen kelime veya kelime grubu olduğu görülmüştür.

Sıfat-fiillerin karşılık olma oranının %58 gibi yüksek olması, Arapça kalıplara sıfat-fiille karşılık bulma çabası olarak değerlendirilebilir. Tercümede fâil ve mef'ûl kalıbında {-mİş} sıfat-fiil eki ile {+IXg} isim yapım eki, fâil ve sıfat-ı müşebbehe kalıbında {-(X)gII} sıfat-fiil eki, mübâlağa ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe kalıbında {-gAn} sıfat-fiil eki, ism-i tafdîl kalıbında {+rAk} isim yapım eki tercih edilmiştir. Bu veriler de Arapça kalıba mukabil sıfat-fiil yapısının sıkça kullanıldığını gösterir. Hatta bazen türü sıfat olan kelime tek başına yeterli görülmez ve yardımcı fiil yardımıyla sıfat-fiile dönüştürülür.

Karahanlı Türkçesi ile Türkiye Türkçesi bağlamında tanık olarak alınan kelimelerin eskicilik oranının da %89 gibi oldukça yüksek olduğunu belirtmek gerekir. Türkiye Türkçesinde hiç kullanılmayan kelime sayısının 85 (%50), anlamında veya yazımında farklılık olan kelime sayısının 65 (%39) olduğu tespit edilmiştir. Tercümedeki fiil icrâcılarını bildiren kalıplara karşılık sunulan ve en çok kullanıldığı gözlemlenen {-mİş}, {-gAn} ve {-(X)gII} sıfat-fiil eklerinden {-gAn} ve {-(X)gII} eklerinin Türkiye Türkçesinde eskiciler listesine girdiği görülür. Bunlara bağlı olarak Türkiye Türkçesi, Karahanlı döneminden günümüze ulaşamayan %50 oranındaki Türkçe fiil tabanının zenginliğinden, bir kısmı varyantlarıyla Anadolu ağızlarında yaşasa da, mahrum kaldığı ortaya çıkar.

Özetle mütercim ölçünlü bir dil olan Karahanlı Türkçesinin kendine özgü kullanım kalıplarını özgün bir şekilde kullanmıştır. Mütercim'in tercümede hassasiyet göstererek ortaya koyduğu Karahanlı dönemi Kur'an tercümesinde Türkçe kelimelerin oranının çok yüksek olması, Arapça bilmeyen halkını da göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Ayrıca bu eser üzerine yapılan çalışmalar eserin dil bilimciler tarafından anlaşıldığını göstermektedir. Günümüz okuyucularının da Kur'an tercümesi yadigarlarından faydalanabilmeleri, araştırmacıların Kur'an tercüme üzerine daha çok çalışmalar yapmalarına bağlıdır. Kur'an tercüme çeviri metinlerinin eş ve art zamanlı söz dizimi, Arapça fiillerin ve türevlerinin karşılığı olan Türkçe fiiller, Türkçe fiillerin semantik açıdan incelenmesi gibi başlıklarla birçok çalışma yapılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Karahanlı Türkçesi, Kur'an Tercümesi, Fâil, Mef'ûl, Sıfat-ı Müşebbehe, Sıfat-fiil, Eskicilik.

Giriş

Fiili icrâ eden ve fiilin icrâsından etkilenen varlıklar için Arap dilinde daha çok ism-i fâil, ism-i mef'ûl, mübâlağa ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i tafdîl kalıpları kullanılır. Karahanlı Türkçesi (KT), Eski Anadolu Türkçesi (EAT) ve Türkiye Türkçesi (TT) dönemlerindeki Kur'an tercüme ve meâllerinde bu kalıplar, çoğunlukla kelime tabanlarına bazı morfemlerin eklenmesiyle karşılanır. Elde edilen bu kelimelerin yapıları ve yapıların kazandığı anlamlar iki dilin kelimelerinin mukayesesine imkân sağlar.

1. Satır Arası Tercüme ve Meâl Cümlelerinin Karşılaştırılması

Gürbüz, kelime kelime veya anlamı anlamına tercüme olsun her ikisinde de sadakat olması gerektiğini belirtir. Kutsal metinlerin söz dizilişleri de kutsaldır düşüncesiyle söz dizimine dokunmamanın ortaya tercüme değil bir garabet çıkardığının somut bir gerçek olduğunu ifade eder. Bu bağlamda da Kur'an tercüme için *noksan* ve *özet* anlamları taşıyan *meâl* tabirinin kullanıldığını belirtir.¹

Karahanlı dönemi Türkçe satır arası Kur'an tercüme üzerine Ata, Kök ve Ünlü bazı çalışmalar yapmışlardır ve eserlerin çeviri yazılarını yaparak kullanıma sunmuşlardır.² Daha sonraki dönemlerde KT tercümelemlerindeki esmâ-i hüsnâ karşılıkları,³ dini terimlerin Türkçe karşılıkları⁴ ve soyut kelimeler varlığı⁵ incelenmiştir. Bu incelemelerde karşılık olan kelimelerin içinde Türkçe kelimelerin oranının yüksek olmasına ve özellikle Türkçe fiil tabanlarının çok kullanılmasına vurgu yapılmıştır.

Fiilin icrâsında söz konusu olan özneler/nesnelere, Arapçada *fâil*, *mef'ûl*, *mübâlağa ism-i fâil*, *sıfat-ı müşebbehe* ve *ism-i tafdil* gibi kalıplarla kullanılır. Bu kalıplardaki fiiller ve kelime grupları Arapça - KT ve TT bağlamında morfolojik, semantik ve sentaktik bakımdan Türk İslam Eserleri Müzesinde (TİEM, 73) kayıtlı eserin yardımıyla incelenmeye çalışılmıştır. *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Çevirisi*⁶ adlı eser, Ünlü tarafından *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-Arası Transkribeli Kur'an Tercümesi (Tiem 73) - Türkiye Türkçesi Mealli Karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim* adıyla (KKT) yayımlanmıştır. Tercümede mütercim Arapça kelimelere en uygun Türkçe karşılıklar bulmaya yoğunlaştığı söylenebilir. Âyetin anlamı cümle olarak ifade edilmediği için, cümle kurma/söz dizimi yapma işi başka bir deyişle cümle öğelerini yerine yerleştirme işi okuyucuya bırakılmış olur. Kelime kelime tercümenin algılanabilmesi ise, okuyucunun anlamına göre tercüme hâline getirmesine, kaynak dili bilmesine ve hedef dilin art zamanlı lehçeleri KT'yi ve TT'yi bilmesine bağlıdır. Örnek olarak *يَا سِينَ 36/31* *أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهَلَّكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ* Yâsîn 36/31 âyetinin KT'ye tercümesi "*körmezler mü neçe yo:kattımız anlarda burun gürühdin anlar anlar:ka yanmazlar*"⁷ şeklinde yapılmıştır. Satır arası tercüme gereği kelime anlamları verildikten sonra yazım sırasına göre söz dizimi yapılmıştır. Cümlede iki farklı kavramı gösteren farklı iki anlar zamiri vardır. Biri evvelenden yaşayan ve yok edilen toplum, diğeri ise kendilerine hitap edilen toplum. Tercümenin sonunda "onlar onlara dönmezler" şeklinde kelime kelime tercüme yapıldığından dolayı özne olan "topluluk" ile dolaylı tümleç olan "topluluk" belirginleştirilememiştir. Buradaki zamirden kaynaklanan anlam karışıklığı, meâllerde "kendi"

¹ Faruk Gürbüz, *Çeviride Sadakat Problemi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 134.

² Aysu Ata, *Karahanlı Türkçesi: Türkçe İlk Kur'an Tercümesi* (Rylands Nüshası), Giriş, Metin, Notlar, Dizin (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004); Suat Ünlü, *Türk İslam Eserleri Müzesi Kur'an Tercümesi (235-450v)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004); A. Kök, *Türk İslam Eserleri Müzesi Kur'an Tercümesi (1-235v)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

³ Gülden Sağol Yüksekaya, "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirilerinde Esmâ-i Hüsnâ", *Türk Dilleri Araştırmaları* 15 (2005) 181-211; Suat Ünlü, "İlk Türkçe Kur'an Tercümelemlerine Göre Esmâ-i Hüsnâ", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 215-285; Ali Öztürk, "İslâmî Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ", *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 27-42; Ahat Üstüner vd., "Karahanlı Dönemi Eserlerinde Esmâ-i Hüsnânın Türkçe Karşılıkları", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 50 (2020), 23-46.

⁴ Hanife Gezer, "Karahanlı Dönemi Kur'an Tercümelemlerindeki Dinî Terimlerin Dönemin Söz Varlığına Katkısı ve Diğer Kur'an Tercümelemleri ile Karşılaştırılması", *Türkoloji* 108 (2021), 90-125.

⁵ Sunay Deniz, *Karahanlı, Harezmi ve Kıpçak Dönemi Eserlerinde Dinî Terimler* (Elâziğ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 35-82; Zafer Önler, "Karahanlı Dönemi Metinlerinde İnançla İlgili Türkçe Terimler", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2009), 187-197; Teoman Güneş, "Rylands Nüshası Kur'an Tercümesine Göre Türkçe'nin Unutulan Soyut Kelimeleri", *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 7 (2015), 61-68.

⁶ *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Çevirisi* (İstanbul: Türk İslam Eserleri Müzesi TİEM, 73), 1-451.

⁷ Suat Ünlü, *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-Arası Transkribeli Kur'an Tercümesi (Tiem 73) - Türkiye Türkçesi Mealli Karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim* (Konya: Konya Selçuklu Belediyesi, 2018), 3/266.

zamiri kullanılarak giderilmiştir: “Kendilerinden önce nice nesilleri helâk ettiğimizi; onların artık kendilerine dönmeyeceklerini görmediler mi?”⁸ ve “Kendilerinden önce nice milletleri helak ettiğimize bakmıyorlar mı? Onlar, kendilerine dönüp gelmiyorlar.”⁹ gibi.

Tercüme ve meâlde karşılıkların çevirisinde farklı zaman kipinin kullanılması anlam değişmesine neden olur. *وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ* Yâsîn 36/32 âyetinin, “anlar barça bizim üskümüzde hâzır kılmışlar”¹⁰, “Onların hepsi, toplanıp Bizim katımıza getirilmiştir.”¹¹ ve “dağı degül dükeli illâ dirilü bizüm kıatumuzda hâzır olınmışlar”¹² şeklindeki tercümelerinde geçmiş zaman kipi kullanılmıştır. Bu çevirilerden, helak edilen kavmin toplandığı ve Allah katında an itibarıyla bekletildiği anlaşılmaktadır. Bazı meâllerde “Onların hepsi de mutlaka toplanıp (hesap için) huzurumuza çıkarılacaklardır”¹³ ve “Ve hep birlikte huzurumuza çıkarılacaklarını”¹⁴ gibi gelecek zaman kipi kullanılmıştır. Bu çevirilerde, helak edilen kavmin toplanma işinin gerçekleşmediğini, sonradan gerçekleşeceğini ifade eden bir anlam oluşturulmuştur.

Bir başka tanık *فَلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ* el-Mülk 67/30 âyetinin tercümesi “*aygıl ne körür siler eger bolsa suwuğızlar yerke tégigli kim keldürgey silerke bu suw aķar yul birle*” şeklindedir.¹⁵

Tercümede geçen kelimeler, Türkiye Türkçesine kelime kelime şöyle aktarılabilir: “*aygıl / söyle, ne / ne, körür siler / görürsünüz, eger bolsa / eğer olsa, suwuğızlar / sularınız, yerke / yere, tégigli / degen (batan) kim / kim, keldürgey / getirecek, silerke / size, bu suw / su, aķar yul / akar pınar, birle / ile.*” *Söyle ne görürsünüz eger olsa sularınız yere degen kim getirecek size bu su akar pınar ile* cümlesi KT’de kurallı “*Söyle: “Ne görürsünüz eger sularınız yere degen (batan) olsa, size bu su[yu] akar pınar ile kim getirecek?”* söz dizimiyle aktarılabilirdi. Burada iki durum göze çarpar: *ne görürsünüz?* ünlem cümlesi ve *bu su akar pınar ile* (suyun akar pınarla getirilmesi) eş dizimlisi TT’de kullanılmamaktadır. *Ne görürsünüz* anlamı verilen *أَرَأَيْتُمْ* *e-re’eytüm* kelimesinin sözlük tanımında görmek anlamıyla birlikte *ahbirni* “haber ver” anlamı bulunmaktadır. Belki “göremezsın” veya târîzli bir şekilde “görürsen bana da haber ver” gibi bir eş dizimlilik oluşturularak ifade edilebilir. *Su akar pınar birle* kelime grubu ise “pınar suyu” gibi isim tamlaması ile TT’de kullanılabilir. Bu cümleler TT söz dizimi mantığına göre çözümlenirse anlam karışıklığı meydana gelir. Bu karışıklığı gidermek için meâllerde *De ki: “Söyleyin bakayım, sabaha kadar suyunuz batıp yok oluverirse, size kim bir kaynak suyu getirebilir?”*¹⁶; *De ki: “Söyleyin bakalım: Suyunuz çekilirse, size kim temiz bir akar su getirir?”*¹⁷ gibi farklı dizimler yapıldığı görülür.

*KKT*deki “*ne görürsünüz?*” tercümesi yerine TT meâllerinde lügatteki *ahbirni* tanımı bağlamında “*söyleyin, söyleyin bakayım / bakalım*” tercümesi kullanılmıştır. *Bu suw aķar yul birle* “bu su akar pınar ile” eş dizimindeki zarf işlevli *suw aķar yul birle* kelime grubu yerine ise “*temiz bir kaynak suyu*”, “*bir kaynak suyu*”, “*temiz bir akar su*” gibi isim veya sıfat tamlaması grubu kullanılmıştır. Bunların yanında bir diğer husus ise Arapça *ye’tî* fiili cer harfi *bi-* ile kullanılmaktadır. Acaba cer

⁸ *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Yâsîn 36/31.

⁹ Özel, *Kur’an-ı Kerim Renkli Kelime Meâli*, Yâsîn 36/32.

¹⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/266.

¹¹ Özel, *Kur’an-ı Kerim Renkli Kelime Meâli*, Yâsîn 36/32.

¹² Cem Tuna, *Berlin El Yazmaları Kütüphanesin’deki Eski Anadolu Türkçesi Satır-Arası Kur’an Tercümesi (Giriş-Metin)* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 265.

¹³ Altuntaş-Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/32.

¹⁴ *Kısa Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Mahmut Kısa (Konya: Armağan Kitaplar, 2012), Yâsîn 36/32, 415.

¹⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/221.

¹⁶ Özel, *Kur’an-ı Kerim Renkli Kelime Meâli*, el-Mülk 67/30.

¹⁷ Altuntaş-Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/30.

harfi *bi-* Türkçeye genellikle “ile” anlamıyla çevrildiği için *suw aḵar yul birle* şeklinde *birle* kelimesinin tercümede kullanıldığını söyleyebilir miyiz?

Yukarıda Arapça KT-TT bağlamında yapılan karşılaştırmalar tercümelerde ve meâllerde dikkatin yoğunlaştırılması gereken durumları işaret eder niteliktedir. Bu özel durumlar, maddeler hâlinde şöyle sıralanabilir:

- Tercümede Arapça kelime veya kelime grubunun hemen altında anlamlarının bulunması.
- Tercümede bazı Arapça kalıplar için belli başlı Türkçe şekillerin kullanılması.
- Bazı Arapça kelimelerin anlamı için fazladan ek veya kelimenin kullanılması.
- Üst satırdaki Arapça söz dizimiyle alt satırdaki Türkçe söz diziminin uyumsuz olması
- Arapça söz diziminin, çeviri yazıda Türkçe söz dizimine uygun bir şekle getirilmesi hâlinde morfolojik açıdan bağlaşıklık sorununun meydana gelmesi.

Bu maddeler, satır altı Kur’an tercümelerinin genel olarak hem döneme özgü sentaktik özellikler oluşturduğunu hem de satır altı kelime çeviri metodunun bir gereği olarak kendi içinde mantığa dayalı bir çeviri dili oluşturduğunu göstermektedir. O hâlde metni doğru değerlendirebilmek için günümüz Türkçesinin söz dizimsel mantığı yerine, dönemin dil özelliklerine uygun yapılan “kelime çevirisi” bağlamını dikkate almak gerekir. Satır arası Kur’an tercümeleleri neşri kelime çevirisi bağlamında yapılır, Arapça söz dizimi sırası korunur. Bu durumda günümüz okuyucusu bazen söz dizimini anlar, bazen söz dizimi yapısını çözemez. Satır arası Kur’an tercümesini tam anlayabilmek için önce KT döneminin kelime çeviri metodunu kavramak gerekir, sonra Arapça dil bilgisi yanında tercüme ve meâllerdeki söz dizimini karşılaştırabilecek seviyede bilgi edinmek gerekir.

Genel itibarıyla Arapça söz dizimini, sırasıyla yüklem, özne, sonra yer tamlayıcıları ve çeşitli anlamlar taşıyan zarflar oluşturur; fakat bunlarla sınırlı kalmaz, cümle içinde birçok çekimlenmiş fiil ve isim cümlesi bulunabilir. Anlamları bilinen kelimelerin dizimi Türkçe söz dizimine göre düzenlenmeye çalışılır, gerekli ekler ve edatlar olmadığı için söz dizimi oluşturulamaz ve cümle anlaşılabilir. Tercümede bu anlaşılabilirliğin giderilebilmesi yani söz diziminin, kelime grubunun veya kelime yapısının çözümü, meâllerdeki söz dizimleri, kelime grupları ve kelime yapılarıyla mukayese edilmesiyle ve ona göre söz dizimi yapılmasıyla mümkün olur.

KKT’de tercümenin cümlelerle yapılmaması metnin sentaks / söz dizimi bakımından incelenmesinde olumsuzluk oluştururken, kelimelerin tek tek veya gruplar hâlinde tercüme edilmesi ise kelimelerin morfolojik / şekil bilgisi ve semantik / anlam bilgisi incelemeleri bakımından olumlu katkılar sunar. Bundan dolayı fiili icrâ eden veya fiilin icrâsından etkilenen varlıkları / kavramları ifade eden kelimeler / kelime kalıpları çalışmanın konusu olarak tercih edilmiştir. Tercüme edilen kaynak metin Arapçanın *fâil*, *mef’ûl*, *mübâlağa ism-i fâil*, *sıfat-ı müşebbehe* ve *ism-i tafdil* yapıları ana başlıklar, karşılıkları olan Türkçe yapılar ise alt başlıklar olarak sunulmuştur.

2. Arapça Fâil, Mef’ûl, Mübâlağa İsm-i Fâil, Sıfat-ı Müşebbehe ve İsm-i Tafdil Yapıları

Bir cümlenin temelinde işi, oluşu veya hareketi ifade eden fiil ile birlikte bu fiili yapan veya fiilden etkilenen bir varlık / kavram bulunur. Herhangi bir cümle içinde; fiili icrâ eden özne veya fiilin icrasından etkilenen nesne isimlendirilirken çoğunlukla fiil veya isim kökündeki seslerden faydalanılır ve o dildeki yerleşik kalıplar / yapılar kullanılır. Arapçada *ism-i fâil*, *ism-i mef’ûl*, *mübâlağa-i fâil*, *sıfat-ı müşebbehe*, *ism-i tafdil* gibi kalıplar, Türkçede de *sıfat-fiil*, *basit*, *türemiş isim* gibi yapılar yer alır.

Tercümelerde yukarıda belirtilen Arapça kalıpların karşılıkları, bazen *kéçmiş*, *bilgen* kelimelerinde olduğu gibi fiil tabanına getirilen sıfat-fiil ekiyle oluşturulur. Bazen de karşılıklar, *fermân tutar*, *yârîçî*, *rûzî berigli tağrı*, *rağıman içî*, *meniğ .kuvvetim* gibi farklı yapılarla oluşturulur.

Arapçadaki kalıpların karşılığını kavrayabilmek için öncelikle *fâil* ve *mef'ûl* kalıplarında karşılık olarak kullanılan Türkçe yapıları incelemek gerekir. Genellikle *fâil* kalıbının Türk diline tercümesi etken fiil tabanına herhangi bir sıfat-fiil eki, *mef'ûl* kalıbının tercümesi ise edilgen fiil tabanına herhangi bir sıfat-fiil eki getirilerek yapılır. Böylece elde edilen bu kelimelerin yapısının da: “âlim: *bilen*” ve “ma ‘lûm: *bilinen*” gibi sıfat-fiil yapısına dönüştüğü görülür. Ayrıca *âlim* ve *ma ‘lûm* kelimelerinin sözlüklerdeki tanımlarında {-An} ile oluşturulmuş sıfat-fiil yapısına vurgu yapılması dikkati çeker.

Kur'an-ı Kerim'de *fâil* ve *mef'ûl* kalıbının birlikte bulunduğu *لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ* ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/25 tanığında âyetin TT'ye çevirisinde birçok mütercim “sıfat-fiille çeviri” hassasiyeti gösterdiği görülür: *sâil* ve *mahrûm* kelimeleri kök ve anlam bakımından birbirleriyle ilişkisi olduğundan *sâil* “isteyen” sıfat-fiil kalıbıyla, aynı şekilde *mahrûm* “istemeyip (*sâil* kelimesi bağlamında zarf-fiil olarak eklenmiştir) *mahrûm kalan*” gibi sıfat-fiil kalıbıyla tercüme edilmiştir:

“... (yardım) *isteyen* ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) *mahrûm olanlar* için ...”¹⁸

“*Yardım isteyenlere ve yoksullara*¹⁹ ... / *isteyene ve yoksul kalmışa*”²⁰

“isteyenlerin ve yardıma muhtaçların”²¹

“... *isteyenler* ve (istemeyip) *mahrûm kalanlar* için ...”²² gibi.

KT ve EAT dönemlerinde de *fâil* ve *mef'ûl* kalıplarının sıfat-fiil yapılarıyla tercüme edildiği görülür:

“ve dilencilere ve *dilencilik idebilmeye[nlere]*”²³

“dileyici için dağı mağrum için ya 'nî *dileyimeyen*”²⁴ gibi.

Fâil ve *mef'ûl* yapısını birbirinden ayıran en önemli fark, sıfat-fiil eklerinin *fâilde bil-en > bilen* gibi etken fiil tabanına, *mef'ûlde* ise *bilin-en > bilinen* gibi edilgen fiil tabanına getirilmesidir. Kur'an-ı Kerim'de aynı kök harflerinden müştak olan hem *fâil* hem *mef'ûl* kalıbının birlikte yer aldığı âyetler de vardır. Bu kalıplar, TT meâllerinde birçok yerde sıfat-fiil eki alan *et- / edil-* ve *ol- / olun-* yardımcı fiillerinin bulunduğu birleşik fiillerle tercüme edilmiştir:

وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ el-Burûc 85/3 âyetinde *fâil* olan “şâhid”, *eden* ve *olan* sıfat-fiilleriyle *mef'ûl* olan “meşhûd” ise *edilen* ve *olunan* sıfat-fiilleriyle aktarılmıştır:

“Şâhitlik edene ve şahitlik edilene andolsun”²⁵ TT

“Ve şehâdet eden ve şehâdet olunana”²⁶ TT

¹⁸ Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, ez-Zâriyât 51/19.

¹⁹ *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), ez-Zâriyât 51/19.

²⁰ Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, el-Meâric 70/25.

²¹ Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*, ez-Zâriyât 51/19, 486.

²² Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, ez-Zâriyât 51/19.

²³ Mustafa Toker, *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*, ez-Zâriyât 51/19, (Erişim 30 Kasım 2023).

²⁴ Tuna, *Eski Anadolu Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi*, 350.

²⁵ Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Burûc 85/3.

²⁶ *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, çev. Ömer Nasuhi Bilmen (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1979), el-Burûc 85/3.

“şahit olana ve şahit olunana yemin olsun”²⁷ TT gibi.

صَغَفَتِ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ el-Hac 22/73 âyetinde *fâil* olan “tâlib” *isteyen* ve *mef’ûl* olan “matlûb” ise *istenen* sıfat-fiiliyle aktarılmıştır:

“İsteyen de âciz, istenen de”²⁸ TT

“İsteyen de âciz, kendinden istenen de!”²⁹ TT

“... isteyen de âciz, istenen de!”³⁰ TT gibi.

Fâil ve *mef’ûl* kalıpları için KT’de ve EAT’de de TT’deki gibi sıfat-fiil yapıları kullanılmıştır. صَغَفَتِ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ el-Hac 22/73 âyetinde *fâil* olan “tâlib” *tilegli* ve *mef’ûl* olan “matlûb” *istenilmiş / tilenmiş* gibi sıfat-fiillerle aktarılmıştır:

“Za’îf oldu *isteyici* kimse, *istenilmiş* nesne”³¹ EAT

“küçsüz boldı *tilegli tilenmiş* yaraşınça”³² KT gibi.

Arap dilinde fiili icrâ eden kişi / varlık için *fâil* kalıbı, icrâ kendisi için yapılan veya icrâdan etkilenen varlık için *mef’ûl* kalıbı kullanılır. “Vallâhu bi-küllî şey’in ‘alîm / Allah her şeyi bilendir” cümlesine göre bilme işini icrâ eden *âlim* Allah’tır, *âlim* kelimesinden etkilenen “her şey” ise *ma’lûmdur*. Kurulacak cümleler içinde *fâil* kalıbı yeterli olurken yanında *mef’ûl* kalıbının bulunma zorunluluğu yoktur. Bazen fiilin icrâsı ânında fiilin devamlılığı, fiilin farklılığı ve fiilde aşırılık gibi durumlar söz konusu olabilir. Bu durumlarda *fâil* kelime cinsi / kalıbı değişir. Çok bilene *allâme*, işi yük taşıma olan kişiye *hammâl*, çok hareketli olan kişiye *fa’ ‘âl*, yazıyı meslek edinen kişiye *hattât* ismi verilerek kelime *fâil* olmaktan çıkarılır, *mübâlağa ism-i fâil* kalıbına sokulur. Alçaklıkta ileri giden kişiye *esfel* kelimesiyle *ef’al* kalıbının, merhamet sahibi olana *rahîm* kalıbının veya merhametli olanlardan daha merhametli olana *erhamû’r-râhimîn* kalıbının kullanılması gibi örnekler çoğaltılabilir.

Kur’an’da fiilin icrâsıyla ilgili kavramlar / varlıklar için kullanılan *ism-i fâil*, *ism-i mef’ûl*, *mübâlağa ism-i fâil*, *sıfat-ı müşebbehe* ve *ism-i tafdil* gibi Arapça kalıplar, *KKT*’de Türkçenin farklı yapılarıyla karşılanmıştır. Arapça kelimenin karşılığı olarak düşünülen her bir Türkçe kelimenin de kendine has kalıbı ve ekleri olduğu görülür. Yazma eserde Arapça kelimelerin ve karşılıkları olan kelimelerin alt alta gelecek şekilde istinsah edilmesi, kaynak metin ile hedef metindeki yapıların mukayesesine imkân sağlamaktadır. Böylece tercümede kullanılan kelimeler, söz öbekleri, kelime tabanlarına getirilen ekler ve kelimenin kazandığı anlamlar belirlenebilmektedir. Ancak Arapça yapılar ile yapılan aktarmada karşılık olarak düşünülen Türkçe yapılar, zaman zaman her iki dilin söz diziminin farklılığına bağlı olarak uyumsuzluk gösterebilmektedir.

İşi icrâ eden varlık / kavram, bükünlü / çekimli dil Arapçada kelimenin kök harflerinin kendine has kalıplarıyla ifade edilir. Bu kalıpların sondan eklemeli bir dil olan KT’de karşılıklarının, *KKT* bağlamında kelime tabanlarına getirilen sıfat-fiil ekleriyle türetilen *sıfat-fiiller* veya yapımlar ekleriyle türetilen *isimler / sıfatlar* olduğu görülür. KT’de geçmiş zaman sıfat-fiil eklerine {-mİş} ve {-gAn}; geniş zaman sıfat-fiil eklerine {-Ar} / {-Ir}, {-mAz} / {-mAs}, {-(X)gll}, {-gUçl} ve

²⁷ Özel, *Kur’an-ı Kerîm Renkli Kelime Meâli*, el-Burûc 85/3.

²⁸ Altıntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, el-Hac 22/73.

²⁹ Karaman, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir 3*, el-Hac 22/73.

³⁰ Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, el-Hac 22/73, 323.

³¹ Toker, *Anonim Satır Altı Kur’an Tercümesi*, el-Hac 22/73.

³² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 2/418.

gelecek zaman sıfat-fiil eklerine {-gU} ve {-Daçl} ekleri örnek verilebilir.³³ Türetilen sıfat-fiiller, gerçekleştirilen fiil bağlamında fiili icrâ edene verilen kalıcı veya geçici isim olur. Bu eklerden {- (X)gll}, {-gUçl}, {-gU}, {-DAçl} ekleri ise, TT'de kullanımdan düşmüştür.

Bundan sonraki bölümde; Arapça sıfat cinsinden olan *ism-i fâil*, *ism-i mef'ûl*, *mübâlağa ism-i fâil*, *sıfat-ı müşebbehe* ve *ism-i tafdîl* kalıplı kelimelerin, sıfat-fiil ekleriyle veya isim yapım ekleriyle türetilen karşılıkları ele alınmıştır. Ayrıca Arapça kelimeler ile bu kelimelerin karşılığı olarak kullanılan diğer kelime / kelime grubu yapıları da art ve eş zamanlı olarak mukayese edilmiştir. Arapça kelime cinsi üst başlıkta, sonra bu kelimelerin karşılığı olan kelimeler, KT'de kullanılan ekler bağlamında alt başlıklarda tasnife tabi tutulmuş, kelimelerin mukayesesi için "Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-Arası Transkribeli Kur'an Tercümesi (TİEM 73)" ile "Diyamet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâlî" (DKM) " esas alınarak örnekler sunulmuştur.

2.1. İsm-i Fâiller

KKT'de ism-i fâillerin tercümesi genellikle sıfat-fiillere getirilen {-mış} ve {-gAn} ekleriyle yapılmıştır. Tanıklarda *fâil*'in müzekkeri, müennesi, sülasisi, mezidi ve çoklukları bulunmakla birlikte, karşılıkları için kullanılan Türkçe sıfat-fiillerde de farklı görevler, farklı zamanlar tespit edilmiştir.

2.1.1. İsm-i Fâillerin {-mış} Geçmiş Zaman Sıfat-Fiil Ekli Kelimelerle Tercümesi

Tanık olarak alınan bölümdeki tercümelerde ism-i fâil kalıbı için geçmiş zaman sıfat-fiil eki {-mış} kullanılmıştır. Bu ek, *fâil* karşılığı olan kelimenin türetiminde kullanılırken, aynı zamanda ekin fiille ilgili öznelerine ve nesnelere işaret eden farklı çatılarına da eklendiği görülür.

a. Arapça *fâil* kalıbındaki bazı kelimelerin tercümesi, KT'de de TT'de de aynı kelime tabanları ve aynı {-mış} eki kullanılarak yapılır. Kelimenin çatısı hem tercümede hem meâlde aynı olur:

hâliye خَالِيَةً³⁴ → *keçmiş* KKT → *geçmiş* TT gibi.

b. Arapça kelimenin tercümesi, bazen günümüz meâllerinde bulunan ve yaygın kullanılan kelimenin yakın anlamlısı olur. Yazı dilinde kullanılmayan bu kelimeler, günümüzde eskicil / arkaik olarak adlandırılır. Zaman zaman tercüme ve meâlde çatı birlikteliği görülür: *hâsi* ' kelimesinin karşılığı eş anlamlı *yıra-* ve *uzaklaş-* fiilleri geçişsiz fiiller, *nâsibe* kelimesinin karşılıkları olan *emgeklen-* ve *yorul-* fiilleri, *mü'minûn* kelimesinin karşılığı *kértgün-* ve *inan*-³⁵ fiilleri dönüşlü fiillerdir:

hâsi ' خَاسِبًا³⁶ → *yıramış* KKT → *uzaklaşmış* TT

mü'minûn مَوْمِنُونَ³⁷ → *kértgünmiş mü'minler* KKT → *inananlar* TT

nâsibe نَاصِبَةٌ³⁸ → *emgeklenmiş* KKT → *boşa yorulmuşlar* TT gibi.

c. Tercümede *fâil*'in karşılığı olan kelime edilgen çatı özelliği de taşıyabilir. Edilgen çatı, cümlede geçen öznenin gerçek özne olmadığı ve işi yapanın başka bir varlık / kavram olduğu izlenimini verir. Mesela مَبِيَّنَاتٍ en-Nûr 24/34 âyetindeki مَبِيَّنَاتٍ *mübeyyinât fâil* yapısının karşılığı KKT'de

³³ Mustafa Argunşah-Gülden Sağol Yüksekaya, *Karahanlıca Harezme Kıpçakça Dersleri* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2021), 81-82.

³⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/238; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, el-Hâkka 69/24.

³⁵ *İnanmak* kelimesi Kubbealtı Lügatinde geçişsiz fiil olarak etiketlenir; bk. İlhan Ayverdi, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2006), "inanmak", 2/1403.

³⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/215; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, el-Mülk 67/4.

³⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/39; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, el-Fetih 48/12.

³⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/376; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, el-Gâşiye 88/3.

geçişsiz fiil türeten {-r}, oldurganlık eki {-t} ve edilgenlik eki {-l} ile *belgürtül-* fiildir. Geçişsizlik ve oldurganlık çatıları cümlelerin içindeki özne olan kavrama aittir. Edilgenlik eki, gerçek özneye etki eden başka bir varlığı / kavramı gizli olarak vurgular. Örnekte mübeyyinât kelimesinin karşılığı olarak edilgen çatılı *belgürtülmüş* sıfat-fiilinin tercih edilmesi, açıklama işini yapanın / açıklayıcının Hz. Allah olduğuna işaret etmek ve gerçek özneyi çağrıştırmak içindir. TT'de meâlde ise *آيَاتٍ مَّبَيَّنَاتٍ* âyâtin mübeyyinâtin Arapça yapısı, “açıklayıcı âyetler” sıfat tamlaması ile tercüme edilmiştir. Burada sıfat tamlaması bağlamdan koparılıp tek başına “Âyetler açıklayıcıdır” isim cümlesi yapısıyla ele alındığında, açıklama işini yapan öznenin “âyetler” olduğu vurgusu vardır. Tercümede gizli / gerçek özneye işaret görülürken, meâlde görülmediği anlaşılır:

mübeyyinât *آيَاتٍ مَّبَيَّنَاتٍ*³⁹ → (*belgüler*) *belgürtülmüşler* KKT → *açıklayıcı (âyetler)* TT gibi.

Yine *KKT*'de *mutme'* inne ve *musaytir* kelimelerinin karşılığı, edilgenlik ekiyle türetilen *amrulmuş* kelimesine “(biri tarafından) insan huzurlu hâle getirilmiş” ve *kömerlenmiş* kelimesine “(biri tarafından) zorbalık / saltanat / güç kendisine verilerek hesap sorucu hâle getirilmiş” anlamları verilerek gerçek öznenin başkası olduğuna vurgu görülür. Meâlde ise *mutme'* inne ve *musaytir* kelimeleri etken fiillerle ifade edilirken birincil öznenin insan olduğu vurgusu ön plandadır, ikincil bir özneye vurgu yoktur:

mutme' inne *مُطْمَئِنَّةً*⁴⁰ → *amrulmuş*⁴¹ KKT → *huzur içinde olan TT*

musaytir *مُصْنِطِرٌ*⁴² → *kömerlenmiş*⁴³ KKT → *zorba* TT gibi.

d. *KKT*'de fâiller tercüme edilirken zaman zaman *et-*, *ol-* ve *kıl-* yardımcı fiillerinden faydalanılmıştır. Etken ve geçişli çatılı *et-* ve *kıl-* yardımcı fiilleri, isim soylu kelime sonuna getirilir. Sonra {-mı} eki alan bu birleşik fiil, fâillerin eş anlamlı karşılığı olarak kullanılır:

mukassırîn *مَقْصَرِينَ*⁴⁴ → (başlarıyızın) *kıska kılmışlar* KKT → *saçlarınızı kısaltmış* TT

âmile *عَامِلَةٌ*⁴⁵ → *iş kılmış* KKT → *çalışmış* TT gibi.

Bazen edilgen ve geçişsiz çatılı *ol-* yardımcı fiili, isim soylu kelimelerle birleşip {-mı} eki alarak fâillerin karşılığı olur:

Hâşi'a *حَاشِيَةٌ*⁴⁶ → *hır bolmuş* KKT → *zillete bürünmüşler* TT

râziye *رَاضِيَةٌ*⁴⁷ → *hoşnûd bolmuş* KKT → *râzı olarak* TT

kâziye *قَاضِيَةٌ*⁴⁸ → *etöz bolmuş* KKT → *ölüm* TT gibi.

³⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/12; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, en-Nür 24/34.

⁴⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/387; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fecr 89/27.

⁴¹ *Amul* = *amil* = *amal* “sakin, yavaş”, *amir* - “sakin olmak” ve *amran* - “sevmek”, *amril* - “sakinleşmek”, *amra* - “sevmek” *amru*/l/- “sükuna kavuşmak”; bk. Annemarie von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın (Ankara: TDK Yayınları, 1988), 260. *Amrılmak* “yatıştırmak, sakinleşmek” *amrilturmak*, *amirtgurtmak* ve *amirtgurdacı* “yatıştırmak(mak/ıcı)” gibi nesne kabul eden fiildir; bk. Ahmet Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 13-14.

⁴² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/380; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/22.

⁴³ *Kömerle-* “musallat etmek” dört yerde ve *kömerlen-* “yardım edilmek” üç yerde geçmektedir; bk. Suat Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi TİEM 73* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 541. *Kömerle-* fiilinden türetilen *kömerlen-* fiiline “kendine yapılan yardım sayesinde başkalarına musallat olmak” tanımını yapmak yerinde olur.

⁴⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/45; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/27.

⁴⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi* 4/376; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/3.

⁴⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/376; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/2.

⁴⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/387; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fecr 89/28.

⁴⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi* 4/238; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/27.

Bazen fâil olan kelimenin çevirisi hem tercümede hem meâlde isim soylu kelime ve yardımcı fiilden oluşan birleşik fiil grubu ile yapılabilir: *hor* ve *zillet* gibi. hâşi 'a fâilinin karşılığı için tercümede *hor* sıfatı ile *bol-* yardımcı fiili birleştirilerek *hor bolmuş* sıfat-fiili, meâlde *zillet* ismi ile *bürün-* yardımcı / asıl fiil ile *zillate bürünmüşler* sıfat-fiili oluşturulmuştur. *KKT*'de *hor bolmak* geçişsiz fiil özelliği taşırken meâldeki karşılıkta *bürünmek*, dönüşlü fiil özelliği taşımaktadır. *Hor bolmak* birleşik fiilinin gerçekleşmesinde öznenin herhangi bir etkisi hissedilmezken, *zillate bürünmek* fiilinin gerçekleşmesinde öznenin yapılan işi kabullendiği anlamı gözlemlenir. Yine râziye kelimesinin karşılığı *râzî* ve *hoşnut* kelimelerinin türü sıfattır. *KKT*'de *hoşnûd* sıfatı ile *bolmuş* yardımcı fiilinin {-mlş} ekiyle oluşturduğu sıfat-fiil yapısının kullanılması, *fâil* kalıbını sıfat-fiille karşılama geleneğini gösterir.

e. *Fâil* kalıbının karşılığı, tercümede ve meâlde farklı eklerle türetilebilir. *KKT*'de *fâil* kalıbı *isin-miş* > *isinmiş* ve *taplan-mış* > *taplanmış* gibi {-mlş} sıfat-fiil eki ile yapılırken, meâlde *kız-gın* > *kızgın* ve *hoşnut ol-acak-ı* > *hoşnut olacağı* gibi farklı yapılabilir:

hâmiye حَامِيَّة⁴⁹ → *isinmiş* KKT → *kızgın* TT

râziye رَاضِيَّة⁵⁰ → *taplanmış* KKT → *hoşnut olacağı* TT gibi.

f. *Fâil* olan kelimenin karşılığı olarak tercümede {-mlş} ekli bir sıfat-fiil tercih edilirken, Arapça kelimenin temel ve yan anlamları kullanılabilir. Tercümede sâffât kelimesinin çevirisinde, *sâffât*'ın mazisi *saffa*'nın "sıralamak, sıraya koymak ve dizi oluşturmak"⁵¹ temel anlamı kullanılmıştır. Meâlde göz önünde bulundurulanan *saffa* kelimesinin masdarı *saf* kelimesi, *MBTS*'de "i. (Ar. şaff) Yan yana düzgün bir şekilde sıralanan kimselerin meydana getirdiği dizi, sıra" şeklinde tanımlanır.⁵² Fâil olan *sâff* ve cemisi olan *sâffât* kelimesi bu temel anlam bağlamında *KKT*'de *tüzülmüşler* sıfat-fiil yapısıyla çevrilmiştir. *DKM*'de ise *es-saff* kelimesinin lügatlerde bulunan صف ان يبسط الطائر جناحيه⁵⁴ ve indan larşeklindeki yan anlam⁵⁴ الطائر جناحيه: بسطهما و لم يحركهما faydalanılmıştır. *Saffa* "kanatları yaymak" ve *kabaza* "kanatları tutmak" anlamları *kanatları çırpma* birleşik fiilinde toplanmıştır. "*sâffâtin ve yakbizne*" kelimelerinin anlamları birleşimiyle "kanat çırparak uçan" sıfat-fiil grubu oluşturularak sâffât kelimesinin karşılığı yapılmıştır:

sâffât صَفَّاتٍ و يُقْفِضَنَّ KKT → *kanat çırparak uçan* TT gibi.

g. *KKT*'de *fâil*, mecazlı anlatımla tercüme edilebilir, *DKM*'de ise kelimeye karşılık verilmeden bırakılabilir:

kâhin كَاهِنٍ⁵⁶ → *tüy taçmış kişi* KKT → *kâhin* TT gibi.

2.1.2. İsm-i Fâillerin {- (X)gII} Geniş Zaman Sıfat-Fiil Ekli Kelimelerle Tercümesi

a. Arapça *fâil* kalıbındaki bazı kelimelerin tercümesinde {- (X)gII} geniş zaman sıfat-fiil eki kullanılırken, TT'de meâlde genellikle geniş zaman ifade eden {-An} eki kullanılır, bir yerde ise {-mlş} ekli sıfat-fiil tespit edilmiştir:

⁴⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/377; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/4.

⁵⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/426; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Kâri'a 101/7.

⁵¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 2012), 526.

⁵² Ayverdi, "saf", 3/2626.

⁵³ Çevirisi: "**saffa**: kuşun iki kanadını yayması ve hareketsiz kalması" şeklindedir; bk. Luvîs Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-luğa ve'l-a'lâm* (Beyrut, 1986), "صف", 425.

⁵⁴ Çevirisi: "**saff**: kuşun iki kanadını yayması" şeklindedir. bk. Firûzâbâdi, "صف", 889.

⁵⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/218; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/19.

⁵⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/241; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/42.

zânnîn ظانين⁵⁷ → *sézinigliler* KKT → *zanda bulunanlar* TT

sâdikîn صادقين⁵⁸ → *çın sözlemliler* KKT → *doğru söyleyenler* TT

mü'minîn موءمينين⁵⁹ → *kértgünügliler* KKT → *inananlar* TT

vâsi واسع⁶⁰ → *kérü bérigli* KKT → *lütfu geniş olan* TT

müşrikîn, müşrikât مشركين مشركات⁶¹ → *orta:k katıglı erenler, orta:k katıglı tişiler* KKT → *Allah'a ortak koşan erkekler, Allah'a ortak koşan kadınlar* TT

mükezzibîn مُكذِّبين⁶² → *yalğan tutuğlılar* KKT → *yalanlayanlar* TT

câriye جارية⁶³ → *yoriğli* KKT → *akan* TT

muhallikîn محلقين⁶⁴ → *yülügliler* KKT → *kazıtmış* TT gibi.

b. Arapça *fâil* kalıbındaki bazı kelimelerin tercümesi, *KKT*'de geniş zaman işlevli {-(X)gll} sıfat-fiil eki ile yapılırken, *DKM*'de farklı geçmiş, şimdiki ve geniş zaman ekleriyle çekimlenmiş fiille yapılabilir:

hâmidûn حامدون⁶⁵ → *ölüp tüşügliler* KKT → *sönüp gittiler* TT

mütteki' ün متكون⁶⁶ → *tayanıglılar* KKT → *yaslanmaktadırlar* TT

mu 'rizîn معرضين⁶⁷ → *yüz ewrüglliler* KKT → *yüz çeviriyor (olmasınlar)* TT

dâniye دانية⁶⁸ → *yağuglı* KKT → *sarkar (kolaylıkla devşirilebilir)* TT

sâbık سابق⁶⁹ → *ozuğlı* KKT → *geçebilir* TT

hâcizîn حاجزين⁷⁰ → *yığüglılar* KKT → *engelleyip savamazdı* TT

gâ'ibîn بغائبين⁷¹ → *çıkıglılar* KKT → *kaybolup kurtulacak* TT

münzilîn منزلين⁷² → *ıdıglı* KKT → *indirecek* TT

hâlidîn خالدين⁷³ → *mengü kalıglılar* KKT → *temelli kalacaklar* TT gibi.

c. Arapça *fâil* kalıbındaki bazı kelimelerin tercümesi, *KKT*'de geniş zaman işlevli {-(X)gll} sıfat-fiil eki ile yapılırken, *DKM*'de bazen {-lcl} ve {+Cl} isim yapım ekleri kullanılabilir:

⁵⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/37; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/6.

⁵⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/270, 4/220; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/48, el-Mülk 67/25.

⁵⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/44; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/26.

⁶⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/11; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, en-Nür 24/32.

⁶¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/226, 4/37; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Ahzâb 33/73, el-Fetih 48/6.

⁶² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/242; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/49.

⁶³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/379; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/12.

⁶⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/45; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/27.

⁶⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/265; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/29.

⁶⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/271; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/56.

⁶⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/269; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/46.

⁶⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/238; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/23.

⁶⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/268; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/40.

⁷⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi* 4/242; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/47.

⁷¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi* 4/347; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-İnfıtâr 82/16.

⁷² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/265; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/28.

⁷³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/37; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/5.

mubsıra مُبْصِرَةٌ⁷⁴ → *körkitügli* KKT → *aydınlatici* TT

mübeşşir مَبْشَرٌ⁷⁵ → *sewünç berigli* KKT → *müjdeci* TT

kâfirîn كَافِرِينَ⁷⁶ → *tanıglılar* KKT → *inkarcılar* TT

müzekkir مُذَكِّرٌ⁷⁷ → *pend bérigli* KKT → *öğüt verici* TT gibi.

d. Arapça *fâil* kalıbındaki bazı kelimelerin tercümesi, *KKT*'de geniş zaman işlevli {- (X)gll} sıfat-fiil eki ile yapılırken, *DKM*'de bazen isim soylu kelime veya kelime grubuyla yapılabilir:

vâlid وَالِدٌ⁷⁸ → *tuğuruğlı* KKT → *baba* TT

rükke رُكْعَةٌ⁷⁹ → *yüknügliler, secde kıılıglılar* KKT → *rükû ve secde hâlinde* TT gibi.

e. Arapça *fâil* kalıbındaki bazı kelimelerin tercümesi, *KKT*'de geniş zaman işlevli {- (X)gll} sıfat-fiil eki ile yapılırken, *DKM*'de bazen fâil kalıbının kendisi olur:

kâfirûn كَافِرُونَ⁸⁰ → *kın tanıglılar* KKT → *kâfirler* TT

kâfirîn كَافِرِينَ⁸¹ → *tanıglılar* KKT → *kâfirler* TT

mü'minîn مَوْءَمِنِينَ⁸² → *kértgünügliler* KKT → *mü'minler* TT

mü'minîn, mü'minât مَوْءَمِنَاتٌ مؤمنات⁸³ → *kértgünüglü erenler, kértgünüglü tişiler* KKT → *mü'min erkekler, mü'min kadınlar* TT

ğâşiye غَاشِيَةٌ⁸⁴ → *örtüglü* KKT → *dehşeti her şeyi kaplayan felaket* TT gibi.

2.1.3. İsm-i Fâillerin {-gAn} Geçmiş Zaman Sıfat-Fiil Ekli Kelimelerle Tercümesi

Fâil kalıbındaki kelimelerin {-gAn}⁸⁵ eki taşıyan kelimelerle tercümesi, metinde üç yerde tespit edilmiştir. İki yerde {-gAn} eki, Arapça ve Farsça kelimelerle oluşturulan birleşik fiillerin sonuna getirilmiştir:

râziye رَاضِيَةٌ⁸⁶ → *hoşnüd bolğan* KKT → *hoşnut* TT

fâkihûn فَكِيهُونَ⁸⁷ → *ni' met étgenler* KKT → *nimetler* TT

kâdir قَادِرٌ (أَوْلِيَيْنِ ile)⁸⁸ → *uğan turur* KKT → *gücü yetmez mi?* TT gibi.

⁷⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 2/250; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, İsrâ 17/12.

⁷⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/38; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/8.

⁷⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/40; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/13.

⁷⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/380; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/21.

⁷⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/389; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Beled 90/3.

⁷⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/45; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/29. Burada geçen iki kelime de Arapça söz diziminde zarf yapan tenvinle kullanıldığı için TT'ye kelime grubu olarak çevrilmiştir.

⁸⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/274; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/70

⁸¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/243; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/50.

⁸² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/42; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/20.

⁸³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/226; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Ahzâb 33/73

⁸⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/376; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/1.

⁸⁵ Akar, -gAn sıfat-fiil ekinin Karahanlı Türkçesi metinlerden itibaren geçmiş zaman eki göreviyle kullanıldığını belirtir. Bu konuda Divanü Lügati't-Türk'ten [*bu er ol kuşuğ uçurğan* "Bu kişi o kuşu süreklî uçurdu" (DLT I, 156)] gibi birçok örnek verir. Ali Akar, "-GAn Sıfat-Fiil Eki", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 14 (2003), 109.

⁸⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/378; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/9.

⁸⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/271; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/55.

⁸⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/277; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/81.

2.1.4. İsm-i Fâillerin Nadiren {-mAs} Geniş Zaman, {-DAçI} Gelecek Zaman Sıfat-Fiil Eki ve {-gAll} Zarf-Fiil Ekli Kelimelerle Tercümesi

Olumsuzluk {-mAs} eki, gelecek zaman sıfat-fiil eklerinden {-DAçI} eki ve zarf-fiil eklerinden {-gAll} eki metinde birer kelimedede tespit edilmiştir. Bu kalıpların karşılığı, *DKM*'de türemiş sıfat ve Farsça sıfat olan kelimedir:

râziye رَاضِيَّةٌ⁸⁹ → *taplamas*⁹⁰ KKT → *hoşnut* TT

mübeşşir مَبَشِّرٌ⁹¹ → *sewünç berdeçi* KKT → *müjdeci* TT

mübeşşirât مَبَشِّرَاتٌ⁹² → *sewünç berdeçi* KKT → *müjdeciler* TT

mübeşşir مَبَشِّرًا⁹³ → *sewünç bérgeli*⁹⁴ KKT → *müjdeleyici (olarak gönderdiği)* TT gibi.

2.1.5. İsm-i Fâillerin {+çI}, {-IçI}, {+IXg}, {-k}, {+IXk} ve {+sXz} İsim Yapım Ekli Kelimelerle Tercümesi

{+çI} eki. {+çI} eki kılıcı adlar türeten çok işlek bir ektir. Sanatçı adları ve alışkanlık sıfatları elde etme yanında daha birçok görevleri bulunmaktadır.⁹⁵ Tercümede de meâlde de karşılıklar verilirken çoğullara dikkat edilmiştir:

hâfizîn حَافِظِينَ⁹⁶ → *küdezçiler*⁹⁷ KKT → *bekçiler* TT

kâtibîn كَاتِبِينَ⁹⁸ → *bitigçiler*⁹⁹ KKT → *yazıcılar* TT gibi.

{-IçI} eki. {-IçI} yapım eki, ET'de {-gUçI} olarak kullanılmış olup kılıcı ad ve sıfatlar yapan bir türetim ekidir:¹⁰⁰

mübeşşir مَبَشِّرٌ¹⁰¹ → *buştı bériçi* KKT → *müjdeleyici* TT gibi.

{-k} eki. Eylem sonucunu bildiren adlar ve nitelikler türeten bu ekin tercümede kullanıldığı görülür. Taş, *KB*'de bu ekten türetilen arꞑuꞑ, azuꞑ, bedük, buzuꞑ... gibi 94 türemiş kelimededen söz eder.¹⁰² Taranan yerlerde üç farklı *fâil*in karşılığında ek olarak kullanılmıştır. *DKM*'de ise art damak /u/ ünlüsünün yardımıyla eklenen {-k} türetim ekiyle oluşturulan birçok kelimeye {-An} ekli sıfat-fiille karşılık verildiği görülür:

şâhid شَاهِدًا¹⁰³ → *tanuꞑ* KKT → *şâhit* TT

gâfilûn غَافِلُونَ¹⁰⁴ → *osanuꞑlar* KKT → *gaflet içinde olan (bir kavim)* TT

⁸⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/237; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/21.

⁹⁰ Üç yerde hoşnüd bolğan, hoşnüd bolmış ve taplanmış gibi olumlu geçerken burada sehven olumsuz olarak istinsah edilmiştir.

⁹¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/38; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Furkân 25/56.

⁹² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/177; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, er-Rûm 30/46.

⁹³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/186; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, es-Saf 61/6.

⁹⁴ Arapça söz diziminde zarf yapan tenvinle kullanılan kelimenin çevirisi, zarf-fiil eki {-gAll} ile çevrilmiştir.

⁹⁵ Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1990), 162.

⁹⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/346; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-İnfîtar 82/10.

⁹⁷ Eskicil olan bu kelimenin birçok türevleri bulunmaktadır. *küzed*: "nöbet" anlamında isim *bişinç küzedte* "beşinci nöbette" Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, 75. *küdemek* = *kütmek*: bakmak, beklemek; *küteçi*: güden, saklayan; *küzedmek* = *küzetmek*: gözetmek, muhafaza etmek. Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 124-125.

⁹⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/346; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-İnfîtar 82/11.

⁹⁹ *bitig* "yazı" anlamında olup, insanların amellerini kayda alan meleklere için *bitigçiler* kullanılmıştır.

¹⁰⁰ Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 246.

¹⁰¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/217; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Ahzâb 33/45.

¹⁰² İbrahim Taş, *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı* (Ankara: TDK Yayınları, 2015), 143-153.

¹⁰³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/38; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/8.

¹⁰⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/260; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/6.

muttakîn مُتَّقِينَ¹⁰⁵ → *sa:knu:klar* KKT → *Allah'a karşı gelmekten sakınanlar* TT gibi.

{+IXg} eki. Çok yaygın olan bu ek isimlere ve sıfatlara gelerek donatım sıfatları meydana getirir. Günümüzde Arapça ve Farsça birçok kelimenin çevirisinde kullanılır.¹⁰⁶ *KKT*'de Arapça *fâil* kalıbının karşılığı, {+IXg} ekiyle türetilen kelime olurken, *DKM*'de ise çok farklı yapıların olduğu görülür.

a. *KKT*'de Arapça *fâil* kalıbının karşılığı, {+IXg} ekiyle türetilen kelime olurken, *DKM*'de fâil olan kelime dilimize yerleştiği için olduğu gibi kalabilir:

münâfikîn, münâfikât منافقين منافقات¹⁰⁷ → *ékki yüzlüglér, ékki yüzlüg tişiler* KKT → *münafık erkekler, münafık kadınlar* TT

münâfikîn, münâfikât منافقين منافقات¹⁰⁸ → *ékki yüzlüg érenler, ékki yüzlüg tişiler* KKT → *münafık erkekler, münafık kadınlar* TT gibi.

b. *KKT*'de Arapça *fâil* kalıbının karşılığı, {+IXg} ekiyle türetilen kelime olurken, *DKM*'de sıfat-fiil olabilir:

müsrifûn مسرفون¹⁰⁹ → *arta:k işlig* KKT → *aşırı giden (bir kavim)* TT

sâlihât صالحات¹¹⁰ → *edgülgüglér* KKT → *sâlih amel (işleyen)ler* TT gibi.

c. *KKT*'de Arapça *fâil* kalıbının karşılığı, {+IXg} ekiyle türetilen kelime olurken, *DKM*'de Arapça, Farsça veya Türkçe eş / yakın anlamlı kelimeler kullanılarak türetilen günahkarlar < günahkar+lar; suçlular < suç+lu+lar; itibarlı < itibar+lı; apaçık < ap+aç-ık; açık < aç-ık; mutlu < mut+lu gibi sıfatlar olabilir:

hâti'ûn خاطؤون¹¹¹ → *yazu:kluglar* KKT → *günahkârlar* TT

füccâr فُجَّار¹¹² → *yawuz işligler* KKT → *günahkârlar* TT

mücrimûn مجرمون¹¹³ → *yazu:kluglar* KKT → *suçlular* TT

mekîn مكين¹¹⁴ → *orunluğ* KKT → *itibarlı* TT

nâ'ime نَاعِمَةٌ¹¹⁵ → *sewünçlüg* KKT → *nimet içinde mutlu* TT

mübîn مبين¹¹⁶ → *belgülg* KKT → *apaçık* TT

mübîn مبين¹¹⁷ → *belgülg* KKT → *açık* TT gibi.

¹⁰⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/242; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Hâkka 69/48.

¹⁰⁶ Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 191-193.

¹⁰⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/37; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/6.

¹⁰⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/226; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Ahzâb 33/73.

¹⁰⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/263; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/19.

¹¹⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/45; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/29.

¹¹¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/240; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/37.

¹¹² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/346; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-İnfîtâr 82/14.

¹¹³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/272; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/59.

¹¹⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/342; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, et-Tekvîr 81/20.

¹¹⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/377; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/8.

¹¹⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/18; 3/261, 263; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Nûr 24/54, Yâsin 36/12, 17.

¹¹⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/264, 4/36, 220, 221; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/24, el-Fetih 48/1, el-Mülk 67/26,29.

d. *KKT*'de Arapça *fâil* kalıbının karşılığı, {+IXg} ekiyle türetilen kelime olurken, *DKM*'de *fâil* kalıbı çekimli bir fiil olabilir:

mâlikûn مالكون¹¹⁸ → *erklig* KKT → *sahip oluyorlar* TT

müstebşire مُسْتَبْشِرَةٌ¹¹⁹ → *sewünçlüg* KKT → *sevinirler* TT gibi.

{+sXz} eki. {+sXz} türetim eki, sahip olan anlamında sıfatlar türeten {+IXg} ekinin olumsuzluğu olup, nesneden veya nitelikten yoksun olanı gösteren giderme sıfatları / adjektif privatif yapar.¹²⁰ *KKT*'de *fâil* kalıbının tercümesi, {+sXz} eki *âminîn* ve *fecere fâil* kalıplarının *emniyet* ve *fücûr* masdarlarının zıt anlamlıları olan *kor.kunç* ve *arığ* kelimelerine eklenerek *korkunç* > *korkunç+suz+lar* ve *arığ* > *arığ+sız+lar* gibi yapılmıştır. *DKM*'de, Arapça kelimelerin *güven* ve *günah* gibi tanımlarından faydalanılarak yapılmıştır:

fecere فَجْرَةٌ¹²¹ → *arığsızlar* KKT → *günaha dalarlar* TT

âminîn آمين¹²² → *kor.kınçsızlar* KKT → (*siz*) *güven içinde* TT gibi.

{+IXk} eki. {+IXk} eki soyut ve somut isim veya sıfatlar türeten bir ektir. Bu ek de *fâil* kalıbının karşılığı olarak kullanılmıştır:

tâ'ir طائر¹²³ → *kıtsuzluk* KKT → *uğursuzluk* TT

muzlimûn مظلومون¹²⁴ → *karanlık içinde kalurlar* KKT → *karanlık içinde kalmışlar(dır)* TT gibi.

2.1.6. İsm-i Fâillerin Arapça Fâil Vezinli Kelimelerle, Sıfat / Sıfat-Fiil Grubu, İsim, Zarf / Zarf-Fiil Grubu veya Çekimli Fiil ile Tercümesi

KKT'de *fâil* olan kelimenin tercümesi, hiçbir değişikliğe uğramadan kendisi olabilir. Bazen eş anlamlı başka bir Arapça veya Türkçe kelime / kelime grubu olabilir. *Fâil* kalıbı *KKT*'deki tercümede, bazen olduğu gibi *fâil* kalıbıyla kalabilir, bazen de müzekkerlik ve mü'enneslik durumunu belirten “kişi, er, kadın, tişi” gibi kelimelerle sıfat tamlaması yapılarak aynı vezinli başka bir kelime olabilir:

a. Fâillerin Arapça *fâil* vezinli kelimelerle tercümesi

KKT'de bazen kelime yine kendi vezniyle tercüme edilirken, bazen aynı vezinde başka Arapça kelimelerle tercüme edilmiştir. Mü 'minîn, şâ 'ir ve kefare kelimeleri *mü'minler*, *şâ 'ir* ve *kâfirler* gibi *fâil* kalıbıyla tercüme edilmiştir. Bu kelimelerin *DKM*'de “inananlar, şair ve kâfirler” gibi ya Arapça aynı kelimelerle ya da {-An}, {-mış} sıfat-fiil ekli veya {-lcl} ekli sıfatlarla aktarıldığı görülür:

mü'minîn, mü'minât *inanan erkek ve kadınlar* → KKT *mine tişiler ' mü'minler*, mü → ¹²⁵ مؤمنين مؤمنات TT

mü 'minîn مؤمنين¹²⁶ → *mü'minler* KKT → *inananlar* TT

¹¹⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/275; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/71.

¹¹⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/336; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Abese 80/39.

¹²⁰ Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 201.

¹²¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/337; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Abese 80/42.

¹²² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/45; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/27.

¹²³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/263; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/19.

¹²⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/267; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/37.

¹²⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/37; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/5.

¹²⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/42; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/18.

mü'minât مؤمنات¹²⁷ → mü'mine tişiler KKT → inanan kadınlar TT

mü'minât مؤمنات (ile نساء)¹²⁸ → mü'min tişiler KKT → inanmış kadınlar TT

mü'minîn مؤمنين¹²⁹ → mü'minler KKT → inananlar TT

mü'minûn مؤمنون¹³⁰ → kértgünmiş mü'minler KKT → inananlar TT

mü'minûn مؤمنون (رجال ile)¹³¹ → mü'min erenler KKT → inanmış erkekler TT

şâ'ir شاعر¹³² → şâ'ir KKT → şair TT

kefere كفرة¹³³ → kâfirler KKT → kâfirler TT

mübeyyinât مبيئات¹³⁴ → mu' cizâtlar KKT → açıklayıcı TT gibi.

b. Fâillerin Türkçe sıfat veya sıfat-fiil grubuyla tercümesi

Bazen Arapça *fâil* kalıbı *KKT*'de sıfat türündeki eş anlamlı bir kelimeyle yapılırken *TT*'de karşılığı isim yapım ekli türemiş kelime olur:

müstakîm مستقيم¹³⁵ → köni KKT → dosdoğru TT

'âliye عالية¹³⁶ → yüksek KKT → yüksek TT

'âliye عالية¹³⁷ → ağın KKT → yüksek TT gibi.

Bazen *fâil* kalıbı için sıfat olan kelime yeterli olmaz, sıfat tamlaması grubuyla tercüme edildiği görülür. Bu durumun hem *KKT*'de hem *DKM*'de aynı şekilde uygulandığı görülür:

hâsıb حاصب¹³⁸ → uşak taş KKT → taş yağdıran rüzgâr TT

sâhha صاخة¹³⁹ → bedük iş KKT → kulakları sağır edercesine şiddetli ses TT

lâgiye لاغية¹⁴⁰ → beyhüde söz KKT → boş söz TT

âniye آنية¹⁴¹ → katıg isig KKT → son derece kızgın TT gibi.

c. Fâillerin bir isimle tercümesi

Fâil olan kelimenin çevirisi tercümede ve meâlde yakın anlamlı isimlerle yapılabilir:

tâ'ir طائر¹⁴² → bitig KKT → amel TT

¹²⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/37; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/5.

¹²⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/44; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/25.

¹²⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/37, 42; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/5, 18.

¹³⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/39; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/12.

¹³¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/44; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/25.

¹³² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/241; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/41.

¹³³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/337; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Abese 80/42.

¹³⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 2/16; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Nür 24/46.

¹³⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/260, 272; 4/36, 42; 4/219; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/4, 61, el-Fetih 48/2, 20, el-Mülk 67/22.

¹³⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/378; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/10.

¹³⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/237; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Hâkka 69/22.

¹³⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/218; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/17.

¹³⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/335; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Abese 80/33.

¹⁴⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/378; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/11.

¹⁴¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/377; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/5.

¹⁴² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 2/251; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, İsrâ 17/13.

sefere سَفَرَةٌ¹⁴³ → *ferişteler* KKT → *melekler* TT

berere بَرَرَةٌ¹⁴⁴ → *tüzler* KKT → *değerli* TT

fâkihe فَاكِيَةٌ¹⁴⁵ → *yemiş* KKT → *meyveler* TT

sâhibe صَاحِبَةٌ¹⁴⁶ → *ewgük* KKT → *eş* TT

sâhib صَاحِبٌ¹⁴⁷ → *eş* KKT → *arkadaş* TT gibi.

d. Fâillerin zarf, zarf-fiil grubu veya çekimli fiille tercümesi

Arapça söz dizimine bağlı olarak *fâil* kalıbındaki kelime, tenvin alarak *mudiyyen* ve *mükibben* gibi zarf işlevinde ise, *KKT* ve *DKM*'de çeviri için zarf-fiil veya zarf-fiil grubu kullanılabilir:

mudiyy مُضِيًّا¹⁴⁸ → *keçe* KKT → *ileri gide(bil)ir(ler)* TT

mükibb مَكْبًا¹⁴⁹ → *teğde tüşüp* KKT → *kapanarak* TT gibi.

Öte yandan isim cümlesinin yüklemi durumunda ise *KKT*'de de *DKM*'de de aynı şekilde çekimli fiille tercüme edildiği görülür:

müsfire مُسْفِرَةٌ¹⁵⁰ → *yaldıranur*¹⁵¹ KKT → *pırl pırl parlarlar* TT

dâhike ضَاحِكَةٌ¹⁵² → *küle turur* KKT → *gülerler* TT gibi.

2.2. İsm-i Mef'ûller

KKT'de *mef'ûl* kalıbı *amrulğu yer, ıdılmışlar, köndürülmüş, tulu yüklüğü, ağırlıklar, kötrülmüş ve tüşeklig* gibi kelimelerle karşılandığı görülür. Arapça ism-i mef'ûl olan kelimeler, metinlerde hem müzekker hem müennes hâlinde tekil ve çoğul olarak bulunmaktadır. Bu farklı özellikleri içinde bulunduran kalıpların karşılığında çoğu zaman **{-mış}** ve **{+IXg}** ekleriyle, bazen de **{-(X)gII}** ve **{-gU}** ekleriyle türetilen kelimeler kullanılır.

2.2.1. İsm-i Mef'ûllerin Çoğunlukla {-mış}, Bazen {-(X)gII} ve {-gU} Sıfat-Fiil Ekleriyle Türetilmiş Kelimelerle Tercümesi

a. {-mış} sıfat-fiil eki

KKT'de {-mış} eki *mef'ûl* kalıbının tercümesinde en fazla kullanılan sıfat-fiil ekidir. İster müzekker ister müennes olsun tekillerinde ve çoğullarında {-mış} eki kullanılır, çoğul eki ise sıfat-fiil ekinden sonra eklenir. *DKM*'de ise kelime karşılığı sıfat-fiiller, sıfatlar veya çekimli fiillerle oluşturulur.

¹⁴³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/332; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Abese 80/15.

¹⁴⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/332; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Abese 80/16.

¹⁴⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/335; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Abese 80/31.

¹⁴⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/336; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Abese 80/36.

¹⁴⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/342; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, et-Tekvir 81/22.

¹⁴⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/274; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/67.

¹⁴⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/219; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/22.

¹⁵⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/336; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Abese 80/38.

¹⁵¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/336; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Abese 80/38. Kelime kelime وَجُوهُ yüzyüzlük, وَجُوهُ o günde ve مُسْفِرَةٌ kelimesi için de fâil kalıbıyla "parlayan, parlayıcı veya parlak" gibi isim veya isim soylu bir tanım yapılabilir. Söz dizimi isim cümlesi olarak yapılmayıp, fiil cümlesi olarak düşünülmüş ve *yaldıranur* şeklinde yapılması uygun görülmüştür. Devamı olan ضَاحِكَةٌ مُسْتَبِيرَةٌ Abese 80/38 ayeti de bir evvelki âyete bağlı olarak birinci fâil kalıbı *küle turur* gibi çekimli fiille yapılırken ikinci fâil kalıbı ise *sevinirler* gibi isim soylu kelime ile yapılmıştır. *DKM*'de ise *sevinçli* kelimesi tercih edilmeyle çekimli fiil ile "sevinirler" kullanılmıştır.

¹⁵² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/336; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Abese 80/39.

Tercümede {-mlş} ekiyle türetilen sıfat-fiil *mef'ûl* kalıbının karşılığı olurken, meâlde de aynı şekilde sıfat-fiil olabilir:

ma 'kûf معكوفاً¹⁵³ → *yıgılmış erdiler* KKT → *bekletilen* TT

mürselîn مرسلين¹⁵⁴ → *ıdılmışlar* KKT → *gönderilenler* TT

mürselîn مرسلين¹⁵⁵ → *ıdılmışlar* KKT → *gönderilmiş elçiler* TT

mühtedûn مهتدون¹⁵⁶ → *köni yol;ka köndürülmüş* KKT → *hidayete erdirilmiş* TT gibi.

Tercümede {-mlş} ekiyle türetilen sıfat-fiil *mef'ûl* kalıbının karşılığı olurken, meâlde karşılığı sıfat olabilir:

merfû 'a مرفوعة¹⁵⁷ → *kötrülmüş* KKT → *yüksek* TT

marziyye مرضية¹⁵⁸ → *hoşnûd bolmuş* KKT → *razi* TT

mükerreme مُكْرَمَةً¹⁵⁹ → *ağırlanmış* KKT → *şerefli* TT

mutahhare مُطَهَّرَةٌ¹⁶⁰ → *arıtılmış* KKT → *tertemiz* TT

Tercümede {-mlş} ekiyle türetilen sıfat-fiil *mef'ûl* kalıbının karşılığı olurken, meâlde karşılık çekimli fiil olabilir:

muhdarûn محضرون¹⁶¹ → *hâzır kıılınmışlar* KKT → *(huzurumuza) çıkarılacaktır* TT

muhdarûn محضرون¹⁶² → *anuğ keltürülmüşler* KKT → *çıkartılmışlardır* TT

mu' sade مُؤَصَّدَةٌ¹⁶³ → *örtülmüş* KKT → *kapatılacaktır* TT gibi.

Tercümede {-mlş} ekiyle türetilen sıfat-fiil *mef'ûl* kalıbının karşılığı olurken, meâlde isim olabilir:

mürselîn مرسلين¹⁶⁴ → *ıdılmışlar* KKT → *peygamberler* TT

mürselîn مرسلين¹⁶⁵ → *ıdılmışlar* KKT → *elçiler* TT

mürselîn مرسلين¹⁶⁶ → *ıdılmış yalavaçlar* KKT → *elçiler* TT gibi.

Tercümede {-mlş} ekiyle türetilen sıfat-fiil *mef'ûl* kalıbının karşılığı olurken, meâlde isnat grubu veya isnat grubunun yer aldığı sıfat tamlaması olabilir:

mukmehûn مقمحون¹⁶⁷ → *başların kuğı kemişmişler* KKT → *kafaları yukarıya kalkık durumdadır* TT

¹⁵³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/44; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/25.

¹⁵⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/259; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/3.

¹⁵⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/262, 263; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/14, 16.

¹⁵⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/264; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/21.

¹⁵⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/378; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Abese 80/14, el-Gâşiye 88/13.

¹⁵⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/387; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fecr 89/2.

¹⁵⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/331; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Abese 80/13.

¹⁶⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/331; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Abese 80/14.

¹⁶¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/266; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/32.

¹⁶² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/271; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/53.

¹⁶³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/433; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Hümeze 104/8.

¹⁶⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/270; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/52.

¹⁶⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/263; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/20.

¹⁶⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/262; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/13.

¹⁶⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/260; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/8.

muhtarūn محضرون¹⁶⁸ → *hāzır kılinmışlar* KKT → (*hizmete*) *hazır* TT

b. {-(X)gll} ve {-gU} sıfat-fiil ekleri

{-(X)gll} sıfat-fiil eki *meʿûl* karşılığı olarak bir kelimeye görülmüştür. Meâlde bu kelimenin karşılığında {An} sıfat-fiil eki kullanılmıştır:

muhallefîn مَخْلُوفُونَ¹⁶⁹ → *kerü kalıglılar* KKT → (*savaştan*) *geri bırakılanlar* TT

muhallefîn مَخْلُوفُونَ¹⁷⁰ → *soy kalıglılar* KKT → *savaştan*¹⁷¹ *geri bırakılanlar* TT

muhallefîn مَخْلُوفُونَ¹⁷² → *keç kalıglılar* KKT → (*savaştan*) *geri bırakılanlar* TT gibi.

KB'de {-gU} sıfat-fiil ekinin eylem, araç ve yer adı, somut ve soyut adlar türettiği tespit edilmiş, farklı örnekler sunulmuştur.¹⁷³ KB'de çok farklı işlevlerde kullanılan bu ek, tercümede sadece *meʿûl* olan müstekar kelimesinin karşılığı olarak *amrul-* “karar kılmak, yerleşmek” fiilinden “karar kılınan yer, yörunge” anlamındaki *amrulgu* kelimesinde geçer:

müstekar مستقر¹⁷⁴ → *amrulgu yer*¹⁷⁵ KKT → *yörunge* TT gibi.

2.2.2. İsm-i Meʿûllerin {+IXg} Yapım Ekli Kelimelerle Tercümesi

KKT'de *meʿûl* kalıbının tercümesi, daha çok isimden isim yapım eklerinden {+IXg} ekiyle türetilen kelimelerle yapılmıştır. DKM'de karşılığı çoğu zaman sıfat-fiiller olmuştur:

mükremîn مكرمین¹⁷⁶ → *ağırlıklar* KKT → *ikram edilenler* TT

mebsûse مَبْسُوءَةٌ¹⁷⁷ → *töşeklig* KKT → *serilmiş gösterişli* TT

mevzû'a مَوْضُوعَةٌ¹⁷⁸ → *koçluğu* KKT → *konulmuş* TT

mu'sade مَوْصَدَةٌ¹⁷⁹ → *örtüglüg* KKT → *etrafı sımsıkı kapatılmış* TT gibi.

KKT'de *meʿûl* kalıbının tercümesi, isimden isim yapan {+IXg} ekiyle türetilen kelimelerle yapılırken DKM'de karşılığı bazen sıfat olur:

meşhûn مَشْحُونٌ¹⁸⁰ → *ıolu yüklüg* KKT → *dolu* TT

masfûfa مَصْفُوفَةٌ¹⁸¹ → *tizekmişiklig* KKT → *sıra sıra* TT gibi.

2.2.3. İsm-i Meʿûllerin Çekimli Fiillerle veya Eş / Yakın Anlamlı Kelimelerle Tercümesi

İsm-i meʿûllerin KKT'de {-Ar} geniş zaman çekimli kelimelerle tercüme edildiği bir yerde tespit edilmiştir. Arapça itâ'at masdarının *meʿûl* kalıbı **mutâ'** kelimesinin karşılığı tek başına açık bir şekilde ifade edilemediği için DKM'de “(meleklerce) itaat edilen” şeklinde aktarılmıştır. KKT'de

¹⁶⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/276; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/75.

¹⁶⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/39; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/11.

¹⁷⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/40; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/15.

¹⁷¹ DKM'de kelime parantezsiz yazılmıştır. Diğer iki yerde “savaştan” kelimesi parantezli yazılmıştır.

¹⁷² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/41; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/16.

¹⁷³ Taş, *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*, 133-136.

¹⁷⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/267; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/38.

¹⁷⁵ *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi*'nde de aynı kelime ile tercüme edilmiştir; bk. Aysu Ata, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüşhası)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004), 90.

¹⁷⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/265; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/27.

¹⁷⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/379; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/16.

¹⁷⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/378; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/14.

¹⁷⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/393; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Beled 90/20.

¹⁸⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/268; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/41.

¹⁸¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/379; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Gâşiye 88/15.

de aynı şekilde kapalılığı gidermek için özne, nesne ve çekimli fiil birlikte mutâ ' kelimesini karşılayabilmiştir:

mutâ ' مُطَاع¹⁸² → *ķamuğ feriştelere anıy yarlığın tutarlar* KKT → (*meleklerce*) *itaat edilen* TT gibi.

İsm-i mef'ûllerin *KKT*'de kendisiyle eş / yakın anlamlı kelimelerle tercüme edildiği bir yerde tespit edilmiştir. *Mef'ûl* olan bir kelime, *KKT*'de eş anlamlı başka bir isim soylu kelimeyle tercüme edilmiştir. *DKM*'de de kelimenin art zamanlı kullanımı tercih edilmiştir:

mecnûn مَجْنُون¹⁸³ → *télwe* KKT → *deli* TT gibi.

2.3. Mübâlağa İsm-i Fâiller

Metinde mübâlağa ism-i fâil vezni olarak *fa' 'âil* ve *fa' 'ûl* vezinlerinin kullanıldığı görülür. Türkiye Türkçesi meâlinde *mübâlağa ism-i fâil* kalıplarının dört farklı şekilde tercüme edildiği görülür.

a. Arapça kelime kökünün karşılığı olan kelime tabanına sıfat-fiil eki getirilir. Bu sıfat-fiil bir zarf tümleciyle sıfat-fiil grubu hâline getirilir: *hakkıyla yaratan* gibi.

b. Arapça kelime karşılığı olan kelime tabanına sıfat-fiil eki getirilir ve "çok" zarfıyla sıfat-fiil grubu yapılır: *çok başlayan* gibi.

c. Arapça kelimenin Arapça ism-i fâili veya Türkçe yapım ekli fâili alınarak başına "çok" zarfı getirilir: *çok zalim, çok aceleci* gibi.

d. Bazen TT'de kullanılmayan kelimelerin kelime kökünden farklı olarak serbest tercüme metodu kullanılır. *Zelûl* kelimesinde zelillik insana mahsus bir özellik olduğu için zelillik / horluk kullanılmamış, Arapça sözlükteki "düşüklük, değersizlik; rezalet, ahlaksızlık; boyun eğme, yumuşak başlılık"¹⁸⁴ anlamlarından üçüncüsü "boyun eğme, itaat" tanımı tercih edilmiştir.

KKT'de ele alınan tanıklar bağlamında *mübâlağa fâil* kalıplarının karşılığı {-gAn} ve {-Ar} sıfat-fiil ekleri yanında {+sXz} isimden isim yapım eki ve {-gAk} / {-Ak} fiilden isim yapım eki kullanılmış, *törütgen, örtgen, kılğan, évek* gibi kelimelerden anlaşılacağı üzere mübâlağa ifade eden herhangi bir ek kullanılmamıştır.

2.3.1. Mübâlağa İsm-i Fâillerin Sıfat-Fiil Ekli Kelimelerle Tercümesi

Mübâlağa ism-i fâil kalıbının tercümesinde çoğunlukla sıfat-fiil eklerinden {-gAn}¹⁸⁵, bazen de {- (X)gll} ve fiil çekim eklerinden {-Ar} ekinin kullanıldığı görülür.

a. {-gAn} sıfat-fiil ekli kelimeler

Taş, karakter özelliğine ya da alışkanlığına işaret eden fail isimleri türeten bu eke *KB*'den *igidgen, tiken, törütgen, uğan* ve *yaratğan* kelimelerini tanık olarak gösterir.¹⁸⁶ *KKT*'de Arapça خلق kelimesinin kök karşılığı olan *törüt-*, aynı şekilde *yazuk ört-* ve *küç kıl-* fiillerine getirilen {-gAn} ile türetilen *törütgen, örtgen* ve *küç kılğan* sıfat-fiilleri *mübâlağa ism-i fâil* kalıplarının karşılığı olarak kullanılmıştır. *DKM*'de kelimenin karşılığı çoğunlukla {-An} ekli sıfat-fiildir:

¹⁸² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/342; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, et-Tekvîr 81/21.

¹⁸³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/342; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, et-Tekvîr 81/22.

¹⁸⁴ Mutçalı, "zelûl", 332.

¹⁸⁵ Balcı, *TİEM 73*'te zaman zaman fiil icracısı olarak -ĠAn sıfat-fiil ekli kelimeler kullanılsa da -Ġll ile türetilmiş olanların daha yaygın olduğunu belirler. bk. Mustafa Balcı, "Türkiye Türkçesinin Yazı Dili Olarak Kuruluşunda -İc Ekinin Durumu", *Journal of Turkology* 29/2 (2019), 378. Metnimizde sınırları belirlenen bölümde mübâlağa ism-i fâillerde -Ġan eki, sıfat-ı müşebbehelerde -Ġll eki daha fazla kullanıldığı görülmektedir.

¹⁸⁶ Taş, *Kutadgu Bilig*'de Söz Yapımı, 130.

hallâk خلاق¹⁸⁷ → *törütgen* KKT → *hakıyla yaratan* TT

gafûr غفور¹⁸⁸ → *yazuk örtgen* KKT → *çok bağışlayan* TT

gafûr غفور¹⁸⁹ → *örtgen* KKT → *çok bağışlayan* TT

zalûm ظالم¹⁹⁰ → *küç kılğan* KKT → *çok zalim* TT gibi.

b. {- (X)gll} sıfat-fiil ekli kelime

Gabain, sıfat yapan {(l)-gll} ekine *okıgılı üntegli teğri* “çağırın ve cevap veren Tanrı”, *buzuğlı* “mahveden” ve *artatıgılı* “tahrip edici” örneklerini verir.¹⁹¹ KKT’de bu ek iki yerde görülür. DKM’de karşılığındaki kelimelerde {-An} sıfat-fiil ekinin ve fiilden isim yapan {-lcl} ekinin kullanıldığı görülür:

fa‘‘âl فَعَالٌ¹⁹² → *kılıgılı* KKT → *mutlaka yapan* TT

zallâm ظلام¹⁹³ → *küç kılıgılı* KKT → *(zerre kadar) zulmedici* TT gibi.

c. Geniş zaman {-Ar} eki

{-Ar} eki olumsuzuyla birlikte Eski Türkçeden beri sıfat-fiil eki olarak kullanılmaktadır. Gabain sever “sevimli”, *uçar* “uçucu” ve *közünür* “görünür” *ermes iş* “cinayet” ve *bilig bilmez kişi* “cahil” örneklerini verirken¹⁹⁴, Taş ise /-ar/ eylem sıfatı yapan bu ekin *batar* “batı”, *tawar* “davar” ve *tuğar* “doğu” gibi üç kelimedede kalıcı ad türettiğini belirtir.¹⁹⁵ Kalıcı ad türetmeyen bu ekin kullanıldığı kelimeler hem sıfat-fiil hem de çekimli bir fiil oluştururlar. KKT’de *zelûl* kelimesinin karşılığı, “Ol ol idi kıldı yèrni siler *fermân tutar*” cümlesinde *fermân tutar* çekimli fiildir. *Mübâlağa ism-i fâil* kalıbındaki *zelûl* kelimesi Arapça söz diziminde جَعَلَ fiilinin mef’ûlüdür. Renklendirilerek hazırlanan meâlde جَعَلَ ve ذَلُول kelimeleri aynı renkle boyanmış, “boyun eğdirmiştir” karşılığı verilmiştir.¹⁹⁶ Lügatlerde ise “yumuşak başlı, serkeş olmayan, uysal, muti”¹⁹⁷ ve “muti, yavaş, râm”¹⁹⁸ karşılığı verilerek sıfat ve mübâlağa ism-i fâil olduğu belirtilmiştir. Hem tercümede hem meâlde *zelûl* kelimesinin karşılığı, söz dizimi gereği lügatteki belirlenen türlerden farklı tür olmuştur. Tercümede *fermân tutar* gibi geniş zamanlı, meâlde *boyun eğdirmiştir* gibi geçmiş zamanlı fiille karşılık verilmiştir. DKM’de *zelûl* kelimesine âyetteki *yer* kelimesinin özelliği “ayak altına serilen” anlamı verilmesi beklenirken, söz diziminin öznesi olan “Allah” kelimesine bağlı olarak etken fiil kullanılarak, “ayak altına seren” sıfat-fiil grubuyla ifade edilmiştir:

zelûl ذلول¹⁹⁹ → (ol ol idi kıldı siler yèrni) *fermân tutar* KKT → (*O, yeryüzünü*) *sizin ayaklarınızın altına serendir* TT gibi.

¹⁸⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/277; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/81.

¹⁸⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/226, 4/40; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Ahzâb 33/73, el-Fetih 48/14.

¹⁸⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/214; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/2.

¹⁹⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/225; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Ahzâb 33/72.

¹⁹¹ Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, 56.

¹⁹² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/365; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Burûc 85/16.

¹⁹³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/395; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Fussilet 41/46.

¹⁹⁴ Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, 57-58.

¹⁹⁵ Taş, *Kutadgu Bilig’de Söz Yapımı*, 116.

¹⁹⁶ Özel, *Kur’ân-ı Kerim Renkli Kelime Meâli*, el-Mülk 67/15.

¹⁹⁷ Ayverdi, “zelûl”, 3/3487.

¹⁹⁸ Sâmî, “zelûl”, 649.

¹⁹⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/217; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/15.

2.3.2. Mübâlağa İsm-i Fâillerin İsim ({+sXz}, {-gAk}) Yapım Ekli Kelimelerle Tercümesi

Mübâlağa ism-i fâillerin tercümesinde isim yapım eklerinden {+sXz} ve {-gAk} ekleri kullanılmıştır. {+sXz} türetim eki yukarıda belirtildiği gibi *fâil* kalıbının tercümesinde de kullanılmıştır.²⁰⁰ Ayrıca Taş, fâil isimleri türeten {-gAk} ekinden Karahanlı döneminde /g/ sesinin düşürüldüğü, ekin {-Ak} şekline dönüştürüldüğü ve örnek aldığı kelimenin *ew-gek* > *éwek* gibi değiştiği görüşündedir.²⁰¹ *DKM*'deki *mübâlağa ism-i fâil* kalıbının çevirisinde dikkati çeken husus, fâilin eş anlamlısı olarak düşünülen kelimelerin evveline “çok” zarfının getirilmesidir:

cehûl جَهْلٌ²⁰² → *biligsiz* KKT → *çok cahil* TT

acûl عَجُولٌ²⁰³ → *évek* KKT → *çok aceleci* TT gibi.

2.4. Sıfat-ı Müşebbeheler

KKT'de *sıfat-ı müşebbehe* kalıplarından أَفْعَالٌ، فَعْلَانٌ، فَعِيلَةٌ ve فَعِيلٌ kalıplarına örnek kelimeler tespit edilmiştir. *Sıfat-ı müşebbehe* olan Arapça kelimelerin karşılıkları, satır arası Kur'an tercümesi veya Türkçe söz dizimi bağlamı dikkate alındığında özellikle {-mIş}, {-gAn}, {-Ar}, {-(X)gII}, {-DAçı} ve {-gUçı} sıfat-fiil ekleri veya {-mAk} isim-fiil eki ile türetilen kelimeler olmuştur.²⁰⁴ Bazen *sıfat-ı müşebbehe* karşılığı olan kelimeleri türetmede yapım eklerinin kullanıldığı görülür. Sıfat-ı müşebbehelerin karşılığı, bazen fiilden isim yapım ekleri {-g}, {-GI}, {-ş}, {-I} ve {-k} ile türetilen kelimelerle, bazen isimden isim yapım ekleri {+çI}, {+IXg} ve {+ş} ile türetilen kelimelerle sağlanır.

Sıfat-ı müşebbehe tek bir kelime ile tercüme edildiğinde Arapça kelime köküne eş değerde kabul edilen bir kelime tabanı alınır ve sonra veznine bağlı olarak sıfat-fiil ekleri veya kalıcı isimler yapan yapım ekleri eklenir. Eş değer olarak kabul edilen kelime tabanı, Arapça kelimenin eş anlamlısı veya yakın anlamlısı olarak adlandırılabilir, bunun örneklerine sıkça rastlanır. *Sıfat-ı müşebbehe* karşılıklarının *KKT*'de çoğunlukla sıfat-fiil ekleriyle türetilen *bükütülmüş* ve *uğan* gibi kelimelerle verilmeye çalışıldığı dikkat çeker. Fiili icrâ eden varlıklar / kavramlar, bazen fiilden isim yapım ekleriyle *katığ*, *kéçki* ve *tanu:k* gibi, bazen de Arapça kelimelerin kök anlamı karşılığı olarak kullanılan Türkçe kelimedenden farklı olup aynı anlamı çağrıştıran başka *güç birle*, *az*, *dost*, *îdi*, *meni:ḡ*, *kuvvetim* ve *feryâd tégmek* gibi kelime veya kelime grupları ile karşılanır. Bu durumlar üç madde hâlinde şöyle tasnif edilebilir:

a. *KKT*'de *sıfat-ı müşebbehe* karşılığı, çoğunlukla eş / yakın anlamlı farklı sıfat-fiil ekiyle türetilen tek kelime ile verilir:

hakîm حَكِيمٌ²⁰⁵ → *bükütülmüş* KKT → *hikmet dolu* TT

racîm رَجِيمٌ²⁰⁶ → *sürülmüş* KKT → *kovulmuş* TT

²⁰⁰ Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 201.

²⁰¹ Taş, *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*, 129.

²⁰² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/225; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Ahzâb 33/72.

²⁰³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 2/250; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-İsrâ 17/11.

²⁰⁴ Balcı, -GAn ve -GI ekleri sıfat-fiil olarak kullanıldıklarından sıfat-ı müşebbehe ve mübâlağa-i ism-i failer için tam bir karşılık oluşturamadıklarının kabul edilmesini ister. Anadolu sahasında büyük oranda -An ile karşılanabilecek olan yapıları (-GAn ve -GI), nadiren kalıcı isimler yapma kabiliyetine sahip olsalar da mütercimler tarafından Kur'an'ın ifade şeklinin aktarılmasında ikna edici bir anlam alanı oluşturamadıklarının düşünülmüş olduğunu ifade eder; bk. Balcı, “Türkiye Türkçesinin Yazı Dili Olarak Kuruluşunda -Ic Ekinin Durumu”, 379.

²⁰⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/259; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/2.

²⁰⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/343; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, et-Tekvîr 81/25.

alîm عَلِيمٌ²⁰⁷ → *bilgen* KKT → *hakıyla bilen* TT

kadîr قَدِيرٌ²⁰⁸ → *uğan* KKT → *hakıyla gücü yeten* TT

rahîm رَحِيمٌ²⁰⁹ → *yarlıkağlı* KKT → *çok merhametli olan* TT gibi.

b. *KKT*'de ve *DKM*'de bazen *sıfat-ı müşebbehe* karşılığı kelime gruplarıyla verilir:

sa 'îr سَعِيرٌ²¹⁰ → *küyer ot* KKT → *alevli ateş* TT

sa 'îr سَعِيرٌ²¹¹ → *küyer ot* KKT → *alevli ateş* TT

rahîm رَحِيمٌ²¹² → *yarlıkağlı idi* KKT → *çok merhametli Allah* TT

hasîm حَصِيمٌ²¹³ → *hüşümet kılıklı* KKT → *düşman kesilmiş(tir)* TT

rahmân رَحْمَنٌ²¹⁴ → *rûzj berigli taşrı* KKT → *Rahman* TT gibi.

c. *DKM*'de *sıfat-ı müşebbehe* karşılığı, çoğu zaman vezne fazla sadık kalmadan cümle yapısına uygun olan farklı kelime grupları ile verilebilir:

hakîm حَكِيمٌ²¹⁵ → *bekütülmüş* KKT → *hikmet dolu* TT

alîm عَلِيمٌ²¹⁶ → *bilgen* KKT → *hakıyla bilen* TT

azîz عَزِيزٌ²¹⁷ → *küsüş idi* KKT → *mutlak güç sahibi* TT gibi.

2.4.1. Sıfat-ı Müşebbelerinin Sıfat-Fiil Ekli Kelimelerle Tercümesi

KKT'deki sıfat-fiil ekleriyle türetilen kelimeler, sıfat-ı müşebbehe olan kelimelerin karşılığı olarak pek çok yerde kullanıldığı görülür. Kullanılan sıfat-fiil ekleri {-mİş}, {-gAn}, {-(X)gİl}, {-Ar}, {DAçl} ve {-gUçl}, bir yerde isim-fiil eki {-mAk} ekidir.

a. {-mİş} geçmiş zaman sıfat-fiil eki

Tercümede *sıfat-ı müşebbehe* karşılığı olarak sıfat-fiillerde sınırlı sayıda kullanılan {-mİş} eki, *bekü-* geçişsiz fiil, *bekütül-* ve *sürül-* edilgen fiil tabanlarına getirilerek kullanılmıştır. TT'de ise karşılığı olarak {-mİş}, {+Il} ve {-I} isim yapım ekleriyle türetilen birer sıfat olmuştur:

racîm رَجِيمٌ²¹⁸ → *sürülmüş* KKT → *kovulmuş* TT

hakîm حَكِيمٌ²¹⁹ → *bekütülmüş* KKT → *hikmet dolu* TT

hakîm حَكِيمٌ²²⁰ → *bekümüştü* KKT → *hikmetli* TT gibi.

b. {-gAn} geçmiş zaman sıfat-fiil eki

²⁰⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/267, 276, 277; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/38, 79, 81.

²⁰⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/214; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/1.

²⁰⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/272; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/58.

²¹⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/40; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-el-Fetih 48/13.

²¹¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/215; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/5.

²¹² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/260; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/5.

²¹³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/276; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/77.

²¹⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/270; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/52.

²¹⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/259; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/2.

²¹⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/267, 277; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/38, 81.

²¹⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/260, 267; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/5, 38.

²¹⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/343; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, et-Tekvîr 81/25.

²¹⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/259; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/2.

²²⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/437; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, ed-Duhân 44/4.

Sıfat-ı müşebbehe olan *alîm*, *habîr*, *elîm*, *rahîm* ve *kadîr* kelimelerinin karşılıkları, fiil tabanına getirilen geçmiş zaman sıfat-fiil eki {-gAn} ile türetilen ve bir kelimeden oluşan *bilgen*, *uğğan*, *agritğan*, *yarlıkağan* ve *uğan* sıfat-fiilleridir. *habîr* ve *latîf* sıfat-ı müşebbeleri, cümle bağlamında bir başka *sıfat-ı müşebbehe* olan *basîr* kelimesinin karşılığı *körgen* veya *körügli* kelimesi ile karşılandığında tamamlayıcı unsur olarak *aḡaru* ve *yinçge* gibi zarflarla kullanıldığı görülür.²²¹ Aynı şekilde *DKM*'de *habîr* kelimesi “(her şeyden)” kelime grubu eklenerek, *latîf* kelimesi de farklı bir dizimle çekimli fiil kullanılarak “en gizli şeyleri bilir” şeklinde aktarılmıştır. Meâlde {-gAn} ekli sıfat-fiillerin karşılığı, {-An} ekli sıfat-fiil, geniş zaman çekimli fiil, fiilden türetilmiş bir sıfat ve Arapça veya Farsça isim gibi çok farklı yapılarla verilmiştir:

alîm علم²²² → *bilgen* KKT → *hakkıyla bilen* TT

habîr خبير²²³ → *uğğan* KKT → *haberdar* TT

habîr خبير²²⁴ → (*aḡaru*) *bilgen* KKT → (*her şeyden*) *hakkıyla haberdar* TT

elîm اليم²²⁵ → *agritğan* KKT → *elem dolu* TT

rahîm رحيم²²⁶ → *yarlıkağan* KKT → *çok merhamet eden* TT

rahmân رحمان²²⁷ → *yarlıkağan* KKT → *Rahmân* TT

kadîr قدير²²⁸ → *uğan* KKT → *hakkıyla gücü yeten* TT

latîf لطيف²²⁹ → (*aḡaru*) *körgen* KKT → *en gizli şeyleri bilir* TT gibi.

c. -(l)gll} geniş zaman sıfat-fiil eki

KKT'de {-(X)gll} ekiyle yapılan sıfat-fiillerle tercüme edilen *sıfat-ı müşebbehe* kalıplarının birçok yerde kullanıldığı görülmektedir. Ancak *rahmân* ve *hasîm* gibi karşılıkları *rûzj berigli taḡrı* ve *ḥuşûmet kılığlı* gibi kelime grubuyla verilenler de bulunmaktadır. Meâlde ise *Rahmân* kelimesinin aynen alındığı görülürken, *hasîm* kelimesinin karşılığında *düşman kesilmek* eş dizimlisinden faydalandığı gibi bazı kelimelerin karşılıklarında farklı eş dizimlilerden faydalanılır. Özetle yukarıdaki {-gAn} ekli sıfat-fiillerde olduğu gibi bu ekten türetilen sıfat-fiillerin karşılığı, {-An} ekli sıfat-fiil, geniş zaman çekimli fiil, fiilden türetilmiş bir sıfat ve Arapça veya Farsça isim gibi çok farklı yapılarla verilmiştir:

alîm علم²³⁰ → *biligli* KKT → *hakkıyla bilen* TT

rahîm رحيم²³¹ → *yarlıkağlı içi* KKT → *çok merhametli (Allah)* TT

rahîm رحيم²³² → *yarlıkağlı* KKT → *çok merhametli olan* TT

²²¹ *aḡaru* için bk. Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/217; *yinçge* için bk. Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/186.

²²² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/267; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/38.

²²³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/39; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/11.

²²⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/217; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/14.

²²⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/44; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/25.

²²⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/40; 3/226; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/14, el-Ahzâb 33/73.

²²⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/221; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/29.

²²⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/42; 4/214; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/21, el-Mülk 67/1.

²²⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/217; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/14.

²³⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/44; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/26.

²³¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/260; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/5.

²³² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/272; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/58.

rahmân رحمان²³³ → *rūzj berigli taḡrı* KKT → Rahman TT

nezîr نذير²³⁴ → *ḵorḵutuḡlı* KKT → uyarıcı TT

nezîr نذير²³⁵ → *korkıḡlı? / korkıtıḡlı* KKT → uyarıcı TT

elîm اليم²³⁶ → *aḡrıḡlı* KKT → *elem dolu* TT

basîr بصير²³⁷ → *körüḡlı* KKT → *hakıyla görmektedir* TT

basîr بصير²³⁸ → *körüḡlı* KKT → *hakıyla gören* TT

hasîm خصيم²³⁹ → *ḡuşümet ḵılıḡlı* KKT → *düşman kesilmiş(tir)* TT gibi.

d. {-Ar} geniş zaman, {-DAçı} ve {-gUçı} gelecek zaman sıfat-fiil ekleri ve {-mAk} isim-fiil eki

{-Ar} sıfat-fiil eki, Taş'ın geniş yuvarlak /ö/ sesiyle *köy-* okuduḡu²⁴⁰ ve “yanar” anlamındaki *küyer* sıfat-fiilinde görülür. Sıfat-ı müşebbehe, *KKT*'de *küyer ot* sıfat tamlaması grubuyla karşılanırken TT'de de başka bir sıfat tamlaması ile karşılanmıştır:

sa 'ır سعير²⁴¹ → *küyer ot* KKT → *alevli ateş* TT gibi.

{-DAçı} ve {-gUçı} sıfat-fiil ekleri ve {-mAk} isim-fiil ekiyle tercüme edilen *sıfat-ı müşebbehe*, sınırlanan metinde nezîr kelimesiyle sınırlı kalır. Arapça نذر kelimesinin kök anlamı, ḵorḵ- ve ḵorḵut- tabanlarıyla karşılanmıştır. koru- / korı- fiilinden öze dönüşlülük bildiren {-k-} ekiyle²⁴² türetilen *koru-k-* > *kork-* fiili, {-mAk} ekiyle *ḵorḵmaḵ* ve *ḵorḵmaḵım* gibi nezîr'in karşılığı olarak kullanılmıştır. Oldurganlık fiili olan *korkut-* tabanı ise {-DAçı} ve {-gUçı}²⁴³ ekleriyle birleşerek nezîr'in başka bir karşılığını oluşturmuştur. TT'de ise fiilden isim yapım eki {-lcl} ile türetilen kelimeler karşılık olarak kullanılmıştır:

nezîr نذير²⁴⁴ → *ḵorḵıttaçı / korkuttaçı* KKT → uyarıcı TT

nezîr نذير²⁴⁵ → *korkutḡuçı* KKT → uyarıcı TT

nezîr نذير²⁴⁶ → *ḵorḵmaḵ(ım)* KKT → uyarı(m) TT

nezîr نذير²⁴⁷ → *ḵorḵmaḵ* KKT → uyarıcı TT gibi.

²³³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/270; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/52.

²³⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/38; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/8.

²³⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/216; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/8; el-Mülk 67/9.

²³⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/263; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/18.

²³⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/43; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/24.

²³⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/219; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/19.

²³⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/276; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/77.

²⁴⁰ Taş, *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*, 21.

²⁴¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/40, 4/215; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/13, el-Mülk 67/5.

²⁴² Taş, *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*, 186.

²⁴³ Balcı, “-ĠUçı” ekinin, Orhun Yazıtları'nda ve Kuansı İm Pusar'da ikişer defa, Uygurca Altun Yaruk'ta “yarlıkaguçı”da, Altun Yaruk 3. Kitap'ta 6 kelimedede 32 defa, Atabetü'l-hakayık'ta 4 defa ve Dîvânü Lugâti't-Türk'te 18 farklı örnekte görülmesinin tarihi metinlerin kelime sıklığı göz önünde tutulduğunda çok işlek bir ek olmadığının anlaşılacağını belirtir; bk. Balcı, “Türkiye Türkçesinin Yazı Dili Olarak Kuruluşunda -lcl Ekinin Durumu”, 376-377.

²⁴⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/235, 237, 240, 4/220; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Sebe' 34/28, 34, 44; el-Mülk 67/26.

²⁴⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/217; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Ahzâb 33/45.

²⁴⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/218; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/17.

²⁴⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/280; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Müddessir 74/36.

2.4.2. Sıfat-ı Müşebbehelerin Fiilden İsim Yapan Ekle Türetilen Kelimelerle Tercümesi

KKT'de *sıfat-ı müşebbehe* karşılığı, bazen fiilden isim yapan {-g}, {-Gl}, {-ş}, {-l}, {-k} ve {-n} ekleriyle türetilen isimler olabilir.

a. {-g} yapım eki. Taş, eylem sonucunu bildiren isimler türeten bu eke *KB*'den sunduğu *acığ*, *busuğ*, *katığ*, *koyuğ*, *yağağ* gibi {-g} ile türetilen 92 tanıktaki²⁴⁸ bu ekin düşürülerek *TT*'de “acı, pusu, katı, koyu, yaya” gibi kullanıldığı bilinmektedir. Banguoğlu, /-ig/ ekinin çok eski ve yaygın bir sıfat-fiil eki olduğunu, damak sesi /g/ yi düşürerek *TT*'ye {-i} eki ve bu ekten türeyen kılışın ürünü (nom de produit) olan *yapı*, *çatı*, *pusu*, *çeki*, *yakı*, *koku*, *örtü* gibi isimler bıraktığını ifade eder.²⁴⁹ {-g} eki, *KB*'deki “Kayu aydı ötrüm içürgü kerek, özi katmış emdi boşutğu kerek” (*KB*, 1059) beytinde “kabız olmak, insan içinin katılması” anlamına gelen *kat-* fiiline *kat-ı-g* > *katığ* getirilerek, tercümede şedîd شديد ve eşiddâ اشداء sıfat-ı müşebbehesi olarak kullanılmıştır. Ayrıca bu ekin “yanmak, tutuşmak” anlamında geçen *tammağ*²⁵⁰ fiilinde de türetim eki olarak *tam-u-g* > *tamuğ* gibi kullanıldığı görülür. Aynı zamanda *tamuğ* kelimesindeki damak ünsüzünün *tamu* gibi *KKT*'de de düştüğü görülür. Meâlde {-g} yapım ekiyle türetilen kelimeler yerine kullanılan karşılıklar {+IX} ekli sıfatlardır:

sa 'ır سعير²⁵¹ → *tamu* *KKT* → *alevli ateş* *TT*

şedîd شديد²⁵² → *katığ* *KKT* → *güçlü* *TT*

eşiddâ اشداء²⁵³ → *katığ* *KKT* → *çetin* *TT*

cahîm جحيم²⁵⁴ → *tamuğ* *KKT* → *cehennem* *TT* gibi.

b. {-Gl} yapım eki. Taş, geçişli eylemlerin nesnesine, geçişsiz eylemlerin de öznesine işaret eden isimler ve sıfatlar türeten bu eke, *KB*'den *katıkı*, *kötki*, *terki* ve *yomğı* örneklerini verir.²⁵⁵ {-Gl} ekiyle, geçişsiz *kéc-* fiilinin öznesi olan “zaman” kavramına işaret eden *kéçki* sıfatı elde edilmiş, tercümede *sıfat-ı müşebbehe* kadîm karşılığı olarak üç yerde tespit edilmiştir. *TT*'de iki yerde aynı kelime (eski), birinde sıfat türünde farklı kelime tercih edilmiştir:

kadîm قديم²⁵⁶ → *eski* (*yitüklüg*) *KKT* → *eski* (*şaşkınlık*) *TT*

kadîm قديم²⁵⁷ → *kéçki* (*yalғанçı*) *KKT* → *eski* (*bir uydurma*) *TT*

kadîm قديم²⁵⁸ → *kéçki* (*egülmüş butak*) *KKT* → *kuru* (*hurma*) *TT* gibi.

c. {-k} yapım eki. Eylem sonucunu bildiren adlar ve nitelikler türeten bu ek, oldukça işlek bir ektir.²⁵⁹ {-k} eki tanu- “tanımak” ve yawu- “yaklaşmak” eylemi sonucunda oluşturulan *tanuğ* ve *yawuğ* niteliğini türetmiştir. Metinde *tanuğ* *Tağrı* ve *yawuğ* *él açmağ* olarak sıfat tamlamalarında geçmektedir:

²⁴⁸ Taş, *Kutadgu Bilig*'de Söz Yapımı, 117-128.

²⁴⁹ Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 244.

²⁵⁰ Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 241.

²⁵¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi* 4/216, 217; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/10, 11.

²⁵² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/41; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/16.

²⁵³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/45; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/29.

²⁵⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/346; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-İnfîtâr 82/14.

²⁵⁵ Taş, *Kutadgu Bilig*'de Söz Yapımı, 131.

²⁵⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 2/148; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yûsuf 12/95.

²⁵⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/15; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Ahkâf 46/11.

²⁵⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/268; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/39.

²⁵⁹ Taş, *Kutadgu Bilig*'de Söz Yapımı, 143-153.

şehîd شهيد²⁶⁰ → *tanuḳ* KKT → *şahit* TT

karîb قريب²⁶¹ → *yawuḳ* KKT → *yakın* TT gibi.

Bağar ve *bağır* kelimelerinin anlamları “bağır, göğüs, sevgili, akraba” olup, *bağarsuḳ* ve *bağırsaḳ* türevleri ise “bağır sak ve merhametli” anlamlarında eş anlamlı kelimelerdir.²⁶² Taş, tapuḳsaḳ kelimesinin *tapuḳsa- “hizmet etmek istemek” fiilinden {-k} ekiyle türediği bilgisini verir.²⁶³ İsimden fiil yapan +sa- ekine ise, kökse- “göge yükselmek istemek”, suwsa- “su içmek istemek” ve yügse- “yükseklere çıkmak istemek” fiillerini tanık olarak verir.²⁶⁴ Bu kelimeler gibi bağır isminin *bağırsa- “bağırına almak istemek” şeklinde önce fiil hâline geldiğini, sonra {-k} ekiyle bağırsaḳ hâlini aldığını söyleyebiliriz:

ruhamâ رحماء²⁶⁵ → *bağırsaḳ* KKT → *merhametli* TT

rahmân رحمان²⁶⁶ → *bağırsaḳ idî* KKT → *Rahmân* TT

rahmân رحمان²⁶⁷ → *bağırsaḳ idî* KKT → *Rahmân* TT gibi.

**ter*- “koşmak, kaçmak” fiilinden {-k} ekiyle türetilen *terk* “tez, acele” kelimesi eylem sonucunu bildiren bir niteliktir. Ayrıca **tawra*- “davranmak, acele etmek” fiilinden türetilen *tavraḳ* kelimesi de *terk* kelimesiyle yakın anlamlıdır. *ter-k tavra-ḳ* > *terk tavraḳ* ikilemesi karîb’in karşılığı olmuştur:

ḳarîb قريب²⁶⁸ → *terk tavraḳ* KKT → *yakın* TT gibi.

d. {-l} yapım eki. Geçişsiz eylemlerden *amul* “sakin”, *inal* “inanılır”, *osal* “gafil” ve *tükel* “bütün” gibi sıfatlar türeten bir ektir.²⁶⁹ Meâllerde *sıfat-ı müşebbehe* olan kerîm kelimesi “büyük, ulu ve muhteşem” gibi miktar ifade eden sıfatlarla ve “güzel, şerefli, değerli, iyi” gibi nitelik ifade eden sıfatlarla tercüme edilmiştir. *KB*’de 114. ve 189. beyitlerde geçen *tüke*- “bitmek, tükenmek” tabanından türetilen *tüke-l* > *tükel* kelimesi tanıklarda bir örneğine rastlanmıştır:

kerîm كريم²⁷⁰ → *tükel* KKT → *güzel* TT gibi.

e. {-n} yapım eki. Taş’ın eylem sonucunu bildiren isimler türeten bu eke sunduğu 29 kelimedenden biri de *bütün* kelimesidir. *büt-* kelimesinin anlamlarından birinin “bir şeye inanmak, ikrar etmek”²⁷¹ olduğunu belirler:

emîn أمين²⁷² → *bütün* KKT → *güvenilir* TT gibi.

f. {-ş} yapım eki. Bu ek, *KT*’de *ağış*, *biliş*, *keliş*, *toḳış*, *uḳuş*, *üküş* gibi örneklerde görüldüğü üzere soyut eylem adları ile geçişli eylemlerin nesnesine işaret eden isimler türeten ektir.²⁷³ Tercümede kesir kelimesinin karşılığı olarak geçen **ük-ü-ş* > *üküş* kelimesine *Eski Uygur Türkçesi*

²⁶⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/45; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/28.

²⁶¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/42; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/18.

²⁶² Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 31.

²⁶³ Taş, *Kutadgu Bilig’de Söz Yapımı*, 149.

²⁶⁴ Taş, *Kutadgu Bilig’de Söz Yapımı*, 111.

²⁶⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/45; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/29.

²⁶⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/262, 264; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/15, 23.

²⁶⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/219, 219; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/19, 20.

²⁶⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/45; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/27.

²⁶⁹ Taş, *Kutadgu Bilig’de Söz Yapımı*, 153.

²⁷⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/261; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/11.

²⁷¹ Taş, *Kutadgu Bilig’de Söz Yapımı*, 163-166.

²⁷² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/342; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, et-Tekvir 81/21.

²⁷³ Taş, *Kutadgu Bilig’de Söz Yapımı*, 169.

Sözlüğü'nde "çok" anlamı verilir. *Ükmek* olduğu düşünülen fiilin çekimli hâline rastlanmadığı anlaşılır. *Ügmek* "yığınak", *ügün / ügin* "yığın" gibi isim, *ükilmek* "büyümek" ve *üklitmek* "artırmak" gibi fiil türevleri bulunmaktadır:²⁷⁴

kesîr كثير²⁷⁵ → *üküş* KKT → *pek çok* TT

kesîre كثيرة²⁷⁶ → *üküş* KKT → *birçok* TT gibi.

2.4.3. Sıfat-ı Müşebbehelerin İsimden İsim Yapan Ekle Türetilen Kelimelerle Tercümesi

KKT'de *sıfat-ı müşebbehe* kalıbının karşılığı, bazen isim tabanlarına getirilen {+çl}, {+IXg} ve {+ş} ekleriyle türetilen isimler olur.

a. {+çl} yapım eki. Türkçede meslek mensubu ya da bir işi sürekli yapan anlamında adlar türeten {+çl} eki ile türetilen *yârîçî* kelimesi, nasîr kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Yârî kelimesi Farsça olup "dostluk" ve "meded-reslik" anlamlarındadır.²⁷⁷ *yârîçî* kelimesinin karşılığı *meded-res* "yardıma yetişen, yardımcı, muîn" anlamları²⁷⁸ tercümede nasîr'in eş anlamlısı olarak kullanılmış, meâlde de Farsça yârî ile kökdeş olduğu varsayılan *yardımcı* kelimesi kullanılmıştır:

nasîr نصير²⁷⁹ → *yârîçî* KKT → *yardımcı* TT gibi.

b. {+IXg} yapım eki. Genellikle {+IXg} eki "sahip olan" anlamında sıfatlar türetir.²⁸⁰ Aynı zamanda ön ekli veya son ekli birçok Arapça ve Farsça kelime, Türkiye Türkçesinde {+IXg} > {-IX} eki ile Türkçeleştirilmiştir: zî-kıymet > kıymetli; vefâkâr > vefalı; asabî > sinirli gibi.²⁸¹ *Sıfat-ı müşebbehe* kalıplarının eş anlamlısını türetmede de kullanılmıştır. Hakîm kelimesinin eş anlamlısı *bütün işlig* tamlaması KB'de "*Könilik öze işlese iş bütün / yakurmasa özke yarağsız otun*" (KB, 2151) şeklinde bulunur. *Bütün iş* eş dizimli kelimelerdendir. *Bütün* kelimesine "doğru, dürüst, sahih, bütün" anlamları verilmiştir.²⁸² *büt-* "inanmak ve ikrar etmek" anlamlarında olup *bütünsüz* "güvensiz" anlamındadır. *ed-Dürretü'l-Mudiyye* adlı sözlükte الصحيح *bütün* "sahih" kelimesinin karşılığıdır.²⁸³ Güncel Türkçe Sözlük'te *dini bütün* din bilimi terimi olup, "Dinine çok bağlı, inancı sağlam olan, dinin buyruklarını eksiksiz yerine getiren" anlamında sıfat görevindedir.²⁸⁴

hakîm حكيم²⁸⁵ → *bütün işlig* KKT → *hüküm ve hikmet sahibi* TT gibi.

Danîn kelimesinin eş anlamlısı "şüphe" anlamıyla bağlantılı olan *séz-i-k+lig* > *séziklig* kelimesidir. Mütercim tarafından âyet "O, gayp hakkında şüphede değildir." şeklinde anlaşılması olmalıdır. Meâllerde "gizlemek, esirgemek, saklamak, ketmetmek" gibi fiiller ve "bahil, cimri, hasıs" gibi isimler kullanılmıştır. Kâmûsü'l-Muhî'te danîn kelimesine "bahil"²⁸⁶ tanımı yapılmıştır:

danîn صَنِين²⁸⁷ → *séziklig* KKT → *cimri* TT gibi.

²⁷⁴ Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 271; krş. *üküş* Taş, *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*, 172.

²⁷⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/273; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/62.

²⁷⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi* 4/ 42, 42; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/19, 20.

²⁷⁷ Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-i Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015), 1526.

²⁷⁸ Sâmî, "meded-res", 1313.

²⁷⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/43; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/22.

²⁸⁰ Taş, *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*, 48; Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, 44, 47.

²⁸¹ Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 193.

²⁸² Taş, *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*, 164.

²⁸³ Bilgehan Atsız-Seyfullah Türkmen, *ed-Dürretü'l-Mudiyye Fî'l-Lugati't-Türkiyye* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 162.

²⁸⁴ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011), "dini bütün", 671.

²⁸⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/37, 38, 42; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/4, 7, 19.

²⁸⁶ Firûzâbâdi. *el-Kâmûsü'l-muhî't* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1432/2011), "danîn", 1305.

²⁸⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/342; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, et-Tekvîr 81/24.

ul “temel” anlamındaki kelimeye +luğ ekinin gelmesi ve orta ünlünün düşürülmesiyle *uluğ* kelimesi elde edilmiş ve *sıfat-ı müşebbehe* karşılığı olarak kullanılmıştır. TT’de ise son sesin düşmesiyle *ulu* “büyük” şekline girmiştir:

azîm عظیم²⁸⁸ → *uluğ* KKT → *büyük* TT

kebîr كبير²⁸⁹ → *uluğ* KKT → *büyük* TT gibi.

c. {+ş} yapım eki. Taş, *küşüş* kelimesinin **küş* kelimesinden küçültme görevinde kelimeler türeten {+ş} ile türetildiğini belirtir. Ayrıca art ve eş zamanlı olarak “istemek, arzu etmek” anlamlarındaki *küş+e-*, *küş+se-* ve *küşu-* türevlerini sıralar.²⁹⁰ *küş+ü-ş / küş+ü-ş > küşüş / küşüş* kelimesi dört yerde tespit edilmiştir. Bu kelimenin karşılığı olarak *DKM*’de aynı isim tamlaması kullanılmıştır:

‘azîz عزیز²⁹¹ → *küşüş* KKT → *mutlak güç sahibi* TT

‘azîz عزیز²⁹² → *küşüş* KKT → *mutlak güç sahibi* TT

‘azîz عزیز²⁹³ → *küşüş içi* KKT → *mutlak güç sahibi* TT

‘azîz عزیز²⁹⁴ → *küşüş içi* KKT → *mutlak güç sahibi* TT gibi.

2.4.4. Sıfat-ı Müşebbehelerin İsim Soylu Kelimelerle Tercümesi

velî, rahmân şehîk, kalîl gibi *sıfat-ı müşebbehe* kalıplarının karşılığı için kökenleri farklı isim soylu *dost*, *icâi*, *ün*, *az* kelimeleri tercih edilmiştir. Arapçanın söz dizimine bağlı olarak kelime türü isim, sıfat veya zarf olmuştur.

Arapça velî kelimesinin Türk Dil Kurumunun *Türkçe Sözlük*’ünde ve *MBTS*’de “dost” tanımına rastlanmaz. *MBTS*’de velî kelimesinin dördüncü tanımında “*İmanlı kullarının dostu olan, onlara yardım eden, iyi işlerinde başarı nasip eden, sıkıntılarını gideren*” anlamında *esmâ-i hüsnâdan (Allah’ın en güzel isimlerinden)dır.*” şeklinde Allah Taala için kullanılmıştır.²⁹⁵ el-Fetih sûresinde Hüdeybiye Anlaşmasını yapan kafirlerin *dost* bulamayacakları ifade edilir. Türkçede isim ve sıfat olarak kullanılan Farsça *dost* kelimesi velî kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır:

velî ولي²⁹⁶ → *dost* KKT → *dost* TT gibi.

“Sahip” anlamında kullanılan *icâi* kelimesi *sıfat-ı müşebbehe* rahmân karşılığı olarak kullanılmıştır:

rahmân رحمن²⁹⁷ → *icâi* KKT → *Rahmân* TT

rahmân رحمن²⁹⁸ → *rahmân icâi* KKT → *Rahmân* TT gibi.

şuhâk ve teşhâk kelimeleri gibi Arapça شهيق kökünden gelen “nefes almak, iç çekmek, hırlamak, anırmak” olarak tanımlanan şehîk²⁹⁹ kelimesi, isim olan *ün* kelimesiyle karşılanmıştır:

²⁸⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/37, 39, 45; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/5, 10, 29.

²⁸⁹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/216, 217; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/9, 12.

²⁹⁰ Taş, *Kutadgu Bilig’de Söz Yapımı*, 82.

²⁹¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/38, 42; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/ 7, 19.

²⁹² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/214; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/2.

²⁹³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/260; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/5.

²⁹⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/267; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/38.

²⁹⁵ Ayverdi, “velî”, 3/3313.

²⁹⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/43; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/ 22.

²⁹⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/215; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/3.

²⁹⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/261; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/11.

²⁹⁹ Mutçalı, “şehîk”, 501. Ayrıca bk. el-Yesûi, *el-Müncid*, 406.

şehik شهيق³⁰⁰ → ün KKT → korkunç uğultu TT gibi.

Arapça zarf yapan tenvin -An ile zarf hâline getirilen kalil kelimesi, tercümede de *uḵmazlar meger az* “Az anlarlar” gibi az zarfıyla aktarılmıştır. Mülk sûresinin قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ “aygıl ol ol içi törütü silerni kıldı siler kulağını közlerini yme köḡüllerni. az turur ol kim şükr öter siler”³⁰¹ tercümesinde kalil kelimesi, *şükr öt-* fiilinin zarfıdır. Bu kelime *şükr* kelimesinin azlığını ifade için *az turur* şeklinde sıfat görevinde kullanılmış ve ek almadan *sıfat-ı müşebbehe* kalıbını karşılamıştır. Kalil ve kesir kelimeleri, Eski Türkçede sıfat-ı müşebbehe olarak kullanıldığı gibi karşıt anlamlıları *az* ve *üküş* kelimeleri KB’de 72. beyitte *Üküş sözleme söz birer sözle az* “Sözü çok söyleme, sırasında ve az söyle”³⁰² tanığındaki gibi *sıfat-ı müşebbehe* olarak kullanılmıştır. Bu kelime, DKM’de ise zarf türüyle karşılanmıştır:

kalil قليل³⁰³ → az (uḵarlar) KKT → pek az TT

kalil قليل³⁰⁴ → az turur KKT → ne kadar da az TT gibi.

2.4.5. Sıfat-ı Müşebbehelerin Kelime Gruplarıyla Tercüme Edilmesi

Bazen sıfat-ı müşebbeheler Türkçe söz dizimine bağlı olarak farklı kelime gruplarıyla tercüme edilebilir. Kalıcı veya geçici isim / sıfat olan kelimeler tercih edilmeyebilir. Fiilimsi veya çekimli fiillerle tercüme edilebilirler: azîz عزيز *güç birle* < *güç bir+le*; ramîm رميم *püdeh bol(sa)* < *püdeh + bol-(sa)*; hasîr حسير arış tégmek < ar-ı-ş tég-mek; sarîh صريح *feryâd tégmek* < *feryâd tég-mek*; nekîr نكير (meniḡ) *kuvvetim* < (men+iḡ) *kuvvet+i+m* tanıklarında olduğu gibi.

azîz kelimesinin kökü olan *izzet* masdarının sırasıyla “ikram, yücelik, şeref ve kuvvet” olmak üzere dört tanımı bulunmaktadır.³⁰⁵ Tercümede dördüncü anlam, zarf yapan “birle” kelimesiyle birleşerek *güç birle* “kuvvet ile” şeklinde sıfat-ı müşebbeheyi karşılamıştır:

azîz عزيز³⁰⁶ → *güç birle* KKT → şanlı TT gibi.

er-rimme kelimesi العظام البالية “aşınmış kemikler” anlamını taşımaktadır.³⁰⁷ Türkçe “uzun iplik” ve “lahme لحمه” anlamını taşıyan *arğaç* kelimesinin karşılığında *pûd* kelimesi geçer. *arğaçlamak* fiili ise *stamini inferere tramam* “ipliği atkıya getirmek” anlamındadır.³⁰⁸ Güncel sözlükte *pûde*: “Elden gitmiş, telef, tebah” anlamı verilirken,³⁰⁹ yukarıda sözlüklerde geçen “gerilerek, gevşeyerek ve aşınarak telef olma” tanımlarına herhangi bir gönderme yapılmamıştır. Tanıkta geçen *sıfat-ı müşebbehe* ramîm, Farsça *püdeh* sıfatı ve Türkçe *bol-* yardımcı fiilinden oluşan birleşik fiil yapısıyla anlamlandırılmıştır. Ramîm, Arapça hâl cümlesi içinde kullanıldığı için, *püdeh bolsa* şeklinde zarf tümleci görevinde cümle ile aktarılmıştır:

ramîm رميم³¹⁰ → *püdeh bol(sa)* KKT → *çürümüşler(ken)* TT gibi.

³⁰⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/216; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/7.

³⁰¹ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/220.

³⁰² Appspot Google Play Uygulaması (APPSPOT), “Kutadgu Bilig” (Erişim 20 Aralık 2023).

³⁰³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi* 4/40; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/15.

³⁰⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/220; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/23.

³⁰⁵ Ayverdi, “azîz”, 2/1486.

³⁰⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/37; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Fetih 48/3.

³⁰⁷ Firûzâbâdi, “er-rimme”, 1201.

³⁰⁸ Franciscus à Mesgnien Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae* (İstanbul: Simurg Yayınları, 2000), “arğaç”, 144.

³⁰⁹ Mütercim Asım Efendi, *Burhân-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs (İstanbul: TDK Yayınları, 2009), “pûde”, 609.

³¹⁰ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/276; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/78.

hasîr kelimesi كل و انقطع من طول مدى “bıkmak, usanmak, emelden vazgeçmek” anlamlarını taşır.³¹¹ Clauson, *ar-³¹² fiilinden *argurmak* “yormak”, *arış*, *arık* ve *arğaç*³¹³ kelimelerinin aynı şekilde “dokuma kumaşın çözgüsü” anlamlarında olduğunu belirtir. *Eski Uygurca Sözlük*’te *arış* kelimesine “temiz, pak, arı” anlamları verilirken *armağ* isim-fiiline “aldatmak, yorulmak ve hulul etmek” anlamı verilir. *arımak* fiilinin “temizlemek” anlamı yanında “gücünü kaybetmek” anlamı kaydedilir.³¹⁴ O hâlde *arı-* ve *ar-* fiilinin “eksilme, güçten düşme” anlamları ortaktır. Günümüz Türkçesine yâdigar kalan *yorgun argın* ikilemesinde görülen *ar-* fiilinin isim-fiili *armağ* olarak kaydedilirken, *arı-* “temizlemek, gücünü yitirmek, ölçmek” fiilinin isim-fiili *arış* olarak kaydedilmiştir. *KKT*’de *arış tégmek* birleşik fiilinin “gücünü yitirmek” tanımından hareket ederek TT’de “yorgunluk değmek” şeklinde açıklanıp, *armak* fiilinin tanığı olarak kaydedilmesi mümkündür:

hasîr حسير³¹⁵ → *arış tégmek* KKT → *âciz ve bitkin* TT gibi.

Arapça صرخ kök harflerinden elde edilen *surâh* ve *sarîh* kelimeleri “çığlık, feryat, imdat sesi” olarak tanımlanmıştır.³¹⁶ Yarı yardımcı fiil *tég-* ile oluşan birleşik fiil “İmdat sesi ulaşmak” anlamı kazanmıştır. TT’de bu birleşik fiil oldurganlık eki ile “imdat sesini duyuran” isim-fiil grubu hâline getirilmiştir:

sarîh صريخ³¹⁷ → *feryâd tégmek*³¹⁸ KKT → *imdat çağrısı yapan* TT gibi.

nekîr kelimesi için “inkar, ret kabul etmeme, iğrenç, menfur, nefret uyandırıcı, kabul edilemez, Nekir [melek]” tanımları yapılmıştır.³¹⁹ *el-Müncid*’de ise نكر fiiline *sa‘b* ve *şiddet* kelimeleri kullanılarak “zor oldu, şiddetli oldu” anlamları verilir,³²⁰ sonra nekîr kelimesinin *inkar* kelimesinden müştak bir isim olduğu belirtilir ve “zor ve şiddetli” sıfatlarının nekîr kelimesinde barındığı belirlenir.³²¹ Tercümede “kuvvet” kelimesiyle karşılanan nekîr kelimesinin masdar olarak kullanıldığı ve “meniğ kuvvetim” şeklinde isim tamlamasıyla tercüme edildiği görülür:

nekîr نكير³²² → *meniğ kuvvetim* KKT → *inkar etmenin sonucu* TT gibi.

2.5. İsm-i Tafdiller

KKT’de *tafdîl* olan kelime cinsi karşılığı, önce ism-i fâillik göstergesi olan yapım eki getirilir, sonra sıfat işlevli kelimeye *tafdîl* ifadesi için üstünlük veya karşılaştırma eki {+rAk} eklenir.

2.5.1. İsm-i Tafdîlin İsimden İsim Türeten {+rAk} Ekli Kelimelerle Tercümesi

Tanıklarda önce fâiliyet ifadesi olan yapım eki (iş-lig gibi) veya sıfat-fiil eki (*kıl-ğan* gibi) kullanılarak sıfat işlevli kelime elde edilir, sonra *edgü işligrek* ve *ziyân kılğanrağ* gibi üstünlük

³¹¹ Firüzâbâdî, “îasîr”, 399.

³¹² Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* (Oxford: At The Clarendon Press, 1972), “*ar-“, 218.

³¹³ Clauson, “arğaç”, 239.

³¹⁴ Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 19-20.

³¹⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/215; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/4.

³¹⁶ Mutçalı, “şarağa”, 519. Ayrıca bk. el-Yesûî, “şarağa”, 421.

³¹⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 3/268; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Yâsin 36/43.

³¹⁸ Türkçe İlk Kur’an Tercümesinde *sarîh* kelimesinin tercümesi *feryâd teggen* (Ata, *Türkçe İlk Kur’an Tercümesi*, 91) şeklindedir.

³¹⁹ Mutçalı, “nekîr”, 938.

نكر : ١ - نَكَرُ نَكَارَةً الْأَمْرُ ضَعْبٌ
³²⁰ واشتدَّ • نَكَرَ - نَكَرًا وَنَكَرًا وَنَكَرًا (el-Yesûî, “nekr”, 836).

النَّكِيرُ : اسمٌ مِنَ الْإِنكَارِ الَّذِي مَعْنَاهُ
³²¹ التَّغْيِيرُ | الْأَمْرُ نَكَيرٌ : شَدِيدٌ صَعْبٌ | (el-Yesûî, “nekîr”, 836).

³²² Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur’an Tercümesi*, 4/218; Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/18.

veya karşılaştırma eki {+rAk} getirilir. Zaman zaman ism-i tafdil'in görevi olan karşılaştırma yönü söz dizimi bağlamında edgü *işligrek* ve inğarağ *tiriglik* gibi kelime grubu içinde *tafdil* kalıbı olmayan diğer kelimeye geçebilir. *DKM*'de ise tafdil karşılığı isim ve sıfat tamlamaları, zamir gibi farklı yapılarla verilir:

ahsen احسن (عملا ile)³²³ → *edgü işligrek* KKT → *daha güzel (amel yapacağı...)* TT

ekser اكثر³²⁴ → *üküşrekler* KKT → *çoğu* TT

ahkem احكم³²⁵ → *kesgen bıçgenlerde kesgen bıçganrak?* KKT → *en iyi hükmeden* TT

erzel ارزل (العمر ile)³²⁶ → *inğarağ tiriglik* KKT → *ömrünün en düşkün çağı* TT

ahserin اخسرین³²⁷ → *ziyān kılganraklar* KKT → *en çok ziyana uğrayanlar* TT gibi.

2.5.2. İsm-i Tafdil'in {+rAk} Eki Almayan Sıfatla Tercüme Edilmesi

KKT'de {+rAk} ekinin kullanılmadığı *tafdil* kalıbına bir yerde rastlanmıştır:

ahserin اخسرین³²⁸ → *hırlar* KKT → *en çok zarar edenler* TT gibi.

Sonuç

Karahanlı Türkçesi Satır arası Kuran Tercümesindeki (TIEM 73) ve Türkiye Türkçesi Kur'an-ı Kerim Meâli'ndeki Yâsîn, el-Fetih, el-Mülk ve konu bağlamında belirlenen diğer sûrelerde *ism-i fâil*, *ism-i mef'ûl*, *mübâlağa ism-i fâil*, *sıfat-ı müşebbehe* ve *ism-i tafdil* kalıpları bulunmuştur, karşılıkları olarak 177 tanık tespit edilmiştir.

1. *Fâil* için 94 tanıkta 53 sıfat-fiil eki, 14 isimden isim ve 4 fiilden isim yapım eki, *mef'ûl* için 26 tanıkta 18 sıfat-fiil eki, 6 isimden isim yapım eki, *mübâlağa ism-i fâil* için 9 tanıkta 7 sıfat-fiil eki, 1 isimden isim ve 1 fiilden isim yapım eki, *sıfat-ı müşebbehe* için 49 tanıkta; 24 sıfat-fiil eki, 11 fiilden isim yapım eki, 5 isimden fiil yapım eki, *ism-i tafdil* için 6 tanıkta; 5 isimden isim yapım eki kullanılmıştır.

Karşılıklarda kullanılan 102 (%58) sıfat-fiil eki, 31 (%17,5) isimden isim yapım eki, 16 (%9) fiilden isim yapım eki dikkate alındığında hedef dile aktarmada sıfat-fiil ekinin önemli yeri olduğu ortaya çıkmaktadır. Tercümede daha çok sıfat-fiil eklerinden {-mİş}, {-gAn} ve {-(X)gll} ekleri kullanılırken, {-gAn} ve {-(X)gll} eklerinin eskicil hâle gelmesi dikkat çeker. *KKT*'de bazen sıfat olan kelimeler de sıfat-fiile dönüştürülmüştür: râziye → *hoşnûd bolğan* "hoşnut", fâkihûn → *ni'met étgenler* "nimetler"; muhdarûn → *hâzır kılmışlar* gibi (bk. 2.1.3.).

Özetle *fâil* ve *mef'ûl* kalıbında {-mİş} sıfat-fiil eki ile {+IXg} isim yapım eki; *fâil* ve *sıfat-ı müşebbehe* kalıbında {-(X)gll} sıfat-fiil eki; *mübâlağa ism-i fâil* ve *sıfat-ı müşebbehe* kalıbında {-gAn} sıfat-fiil eki, *ism-i tafdil* kalıbı için {+rAk} eki ortak ek olarak tercih edilmiştir.

2. Tercümede bazen fiil icrâcısı kalıpların karşılığı olarak fâil kalıplı Arapça isim, vezne bağlı olmayan Arapça isim, sıfat / sıfat-fiil grubu, zarf / zarf-fiil grubu veya çekimli fiil yapıları kullanılır. Bu farklı yapıların aynı şekilde art zamanlı olarak hem EAT Kur'an tercümelerinde hem TT

³²³ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/214; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Mülk 67/2.

³²⁴ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 3/260; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Yâsîn 36/7.

³²⁵ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 4/409; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, et-Tîn 95/8.

³²⁶ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 2/228; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, en-Nahl 16/70.

³²⁷ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 2/308; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Kehf 18/103.

³²⁸ Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Kur'an Tercümesi*, 2/385; Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Enbiyâ 21/70.

meâllerinde yakın anlamlı karşılıklar oluşturması Türk dilinin bütün dönemleriyle ölçünlülüğünü devam ettirdiğini gösterir.³²⁹

a. Tercümede kullanılan karşılık, bazen TT'de kullanılan kelimenin Karahanlı dönemi varyantıdır: *ékki yüzlügler, ékki yüzlüg tişiler* KKT = *münafık erkekler, münafık kadınlar* TT; *korkıglı? / korkıtıglı* KKT = uyarıcı TT (bk. 2.1.5.); *keç alıglılar* KKT = (*savaştan*) *geri bırakılanlar* KKT (bk. 2.2.1.) gibi.

b. Tercümede kullanılan karşılıklarda, Arapça ve Farsça kelimeler de tercih edilir: *kâfirûn* → *kâfirler* KKT; *şâir* → *şâ'ir* KKT; *sefere* → *ferişteler* KKT (bk. 2.1.6.); *müzekkir* → *pend bêrigli* KKT (bk. 2.1.2.); *lâgiye* → *beyhûde söz* KKT; *ahserin* → *ziyân ılğanraqlar* KKT (bk. 2.5.1.) gibi.

c. Tercümede kalıplar, bazen söz dizimine bağlı olarak zarflardır: *dâhike* → *küle turur* KKT; *mudiyy* → *keçe* KKT; *mükibb* → *tede tüşüp* KKT gibi (bk. 2.1.6.).

d. Tercümede ve meâlde aktarmanın, kalıp bağlamından bağımsız farklı ortak özellikler taşıdığı görülebilir. Mesela kalıplar tamlama gruplarıyla karşılanır: *hâsıb* → *uşa taş* KKT = *taş yağdıran rüzgâr* TT; *âniye* → *atıg isig* KKT = *son derece kızgın* TT gibi (bk. 2.1.6.).

e. Tercümede ve meâlde kalıplar, birbirlerinden farklı temel, yan ve mecaz anlamlarla karşılanabilir: *sâffât* → *tüzülmüşler* (temel anlam) KKT = *kanat ırparak uçan* (yan anlam) TT; *kâhin* → *tüy tamış kişi* (mecaz anlam) KKT = *kâhin* TT (gerçek anlam) (bk. 2.1.1.); *nekir* → *meni uvvetim* (yan anlam) KKT = *inkâr etmenin sonucu* TT (temel anlam) (bk. 2.4.5.) gibi.

f. Kelime karşılıklarında kullanılan fiiller tercümede de meâlde de aynı çatı özelliği taşıyabilir: *hâsi'* → *yıramış* (geçişsiz) KKT → *uzaklaşmış* TT (geçişsiz); *nâsibe* → *emgeklemiş* (dönüslü) KKT → *boşa yorulmuşlar* TT (dönüslü) gibi (bk. 2.1.1.).

3. Tercümede ve meâlde Arapça kalıp için kullanılması beklenen yapılar yerine Türkçe söz dizimi gereği farklı yapılar kelime karşılığı olarak kullanılabilir.

a. Sıfat olması beklenen karşılık, söz dizimi gereği farklı kelime türü olabilir: *azîz* → *güç birle* KKT (zarf) → *şanlı* TT (sıfat); *kalîl* → *az turur* KKT (fiil) → *ne kadar da az* TT (zarf); *ramîm* → *püdeh bol(sa)* KKT (fiil) → *çürümüşler(ken)* TT (zarf) gibi (bk. 2.4.5.).

b. Tercümede karşılıklar, yardımcı veya yarı yardımcı fiillerle kurulan isim-fiiller / masdarlar olabilir: *hasîr* → *arış tégmek* KKT → *âciz ve bitkin* TT; *sarîh* → *feryâd tégmek* KKT → *imdat ağırısı yapan* TT gibi (bk. 2.4.5.).

c. Karşılık olarak belirlenen fiillerin çatısı tercüme ve meâlde farklı olabilir: *hâsi' a* → *or bolmuş* KKT (geçişsiz) → *zillete bürünmüşler* TT (dönüslü); *mübeyyinât* → (belgüler) *belgürtülmüşler* KKT (edilgen) → *açıklayıcı (âyetler)* TT (etken); *mutme' inne* → *amrulmuş* KKT (edilgen) → *huzur içinde olan* TT (etken) gibi (bk. 2.1.1.).

4. Eserde kelimelerle ilgili farklı bazı hususlar da gözlemlenmiştir. Meâllerde danîn kelimesine “gizlemek, esirgemek, bahil, cimri” gibi anlamlar verilirken, tercümede farklı olan zannîn ve danîn kelimelerine, harf benzerliğinden veya kelimenin cümle içinde ağırıştırdığı tanım benzerliğinden dolayı *séziklig* anlamı verilmiş olabilir (bk. 2.4.3.). Ayrıca râziye kelimesi, metinde Arapça olumsuzluk eklerinden herhangi biri olmadığı hâlde *taplamas* şeklinde olumsuz anlamlandırılmıştır (bk. 2.1.4.). Bu gibi durumlar, eserde birtakım müstensih hatalarıyla karşılaşılabileceğini göstermektedir.

5. Tercümede kullanılan Türkçe fiillerin büyük bir kısmının günümüz Türkçesinde kullanılmaması Türkiye Türkçesi için olumsuz bir durumdur. Kullanılmayan bu kelimeler eskicil olarak kabul edilebilir. Karaoğlu ve Alan, alışmalarında kelimelerin eskicilliği hakkında ileri sürölen farklı göröşleri birleştirerek kelimelerin ses, biçim ve anlam bağlamında altı farklı eskicilik durumunun

³²⁹ Erol Kuyma, “Eski Anadolu Türkçesi Kur'an Tercümelerinde Esmâ-ul'Hüsnâ'yı Karşılayan Söz Varlığı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 434.

olduğunu belirlemişlerdir.³³⁰ Buna göre KKT ve TT'de yazımı ve anlamı bir olan 19 (%12) kelime, KKT ve TT'de anlamında veya yazımında farklılık olan 65 (%38) eskicil kelime, TT'de hiç kullanılmayan 85 (%50) eskicil kelime olduğu tespit edilmiştir. Tercümede fiil görevinde kullanılan kelimelerin %50'sinin TT'de hiç kullanılmaması, %38'inin değişime uğrayarak kullanılması, sonraki dönem eserlerinde Türkçe fiillerin ihmal edildiğini göstermektedir. Buna bağlı olarak TT konuşurlarının KT eserleri ile iletişime geçmesi zorlaşmaktadır. Bu zorluğun aşılması için, araştırmacılar Kur'an tercümeleri üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmalıdır. KT çeviri metinlerinin eş ve art zamanlı söz dizimi, KT'de Arapça fiillerin ve türevlerinin karşılığı olan Türkçe fiiller, KT'de Türkçe fiillerin semantik açıdan incelenmesi gibi birçok konular belirlenmeli ve üzerinde çalışmalar yapılmalıdır. Bu çalışmaların ve incelemelerin çoğaltılması, Türkçe yapıllı fiillerin canlanmasına ve KT metinlerinin anlaşılır hâle gelmesine katkı sağlayacaktır.

³³⁰ Serdar Karaoğlu-Nazmi Alan, "Afyonkarahisar Ağzlarında Eskicil Ögeler", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 31 (2022), 548.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Akar, Ali. “-GAn Sıfat-Fiil Eki”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 14 (2003), 103-115.
- APPSPOT, Appspot Google Play Uygulaması. “Kutadgu Bilig”. Erişim 20 Aralık 2023. <https://kutadgubilig.appspot.com/>
- Argunşah, Mustafa-Sağol Yüksekaya, Gülden. *Karahanlıca Harezmece Kıpçakça Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.
- Ata, Aysu. *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.
- Atsız, Bilgehan-Türkmen, Seyfullah. *ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-Lugati't-Türkiyye*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealti, 2006.
- Balcı, Mustafa. “Türkiye Türkçesinin Yazı Dili Olarak Kuruluşunda -İcl Ekinin Durumu”. *Journal of Turkology* 29/2 (2019), 367-390.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1990.
- Caferoğlu, Ahmet. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Deniz, Sunay. *Karahanlı, Harezme ve Kıpçak Dönemi Eserlerinde Dinî Terimler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 2013.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1432/2011.
- Gabain, Annemarie von. *Eski Türkçenin Grameri*. çev. Mehmet Akalın. Ankara: TDK Yayınları, 1988.
- Gezer, Hanife. “Karahanlı Dönemi Kur'an Tercümelerindeki Dinî Terimlerin Dönemin Söz Varlığına Katkısı ve Diğer Kur'an Tercümeleleri ile Karşılaştırılması”. *Türkoloji* 108 (2021), 90-125.
- Güneş, Teoman. “Rylands Nüshası Kur'an Tercümesine Göre Türkçe'nin Unutulan Soyut Kelimeleri”. *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 7 (2015), 61-68.
- Gürbüz, Faruk. *Çeviride Sadakat Problemi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Karaoğlu, Serdar-Alan Nazmi. “Afyonkarahisar Ağzlarında Eskicil Ögeler”. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 31 (2022), 538-549. doi.org/10.29000/rumelide.1221913
- Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Mahmut Kısa. Konya: Armağan Kitaplar, 2012.
- Kök, Abdullah. *Türk İslam Eserleri Müzesi Kur'an Tercümesi (1-235v)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 24. Basım, 2013.
- Kur'an-ı Kerim Renkli Kelime Meâli*. çev. Mustafa Özel. İstanbul: Asır Yayınları, 2008.
- Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*. çev. Ömer Nasuhi Bilmen. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1979.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kuyma, Erol. “Eski Anadolu Türkçesi Kur'an Tercümelerinde Esmâ-l Hüsnâ'yı Karşılamanın Söz Varlığı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 399-438.
- Meninski, Franciscus à Mesgnien. *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2000.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 2012.
- Mütercim Asım Efendi. *Burhân-ı Katı*. haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs. İstanbul: TDK Yayınları, 2009.
- Önler, Zafer. “Karahanlı Dönemi Metinlerinde İnançla İlgili Türkçe Terimler”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2009), 187-197.

- Öztürk, Ali. "İslâmî Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ". *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 27-42.
- Şemseddîn Sâmî. *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015.
- Taş, İbrahim. *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*. Ankara: TDK Yayınları, 2015.
- Toker, Mustafa. *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*. Erişim 30 Kasım 2023. <https://www.kuranmeali.com/>
- Topaloğlu, Ahmet. *XIV. Yüzyılın Ortalarında Yapılmış Satırasarı Kur'an Tercümesi*. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Tuna, Cem. *Berlin El Yazmaları Kütüphanesi'ndeki Eski Anadolu Türkçesi Satır-arası Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Türk Dil Kurumu. *Derleme Sözlüğü*. 6 Cilt. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Türk Dil Kurumu. *Tarama Sözlüğü*. 8 Cilt. Ankara: TDK Yayınları, 1965-1988.
- Ünlü, Suat. *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi TİEM 73, giriş-metin-inceleme-analitik dizin*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Ünlü, Suat. "İlk Türkçe Kur'an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 215-285.
- Ünlü, Suat. *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-Arası Transkribeli Kur'an Tercümesi (Tiem 73) - Türkiye Türkçesi Mealli Karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim*. 4 Cilt. Konya: Konya Selçuklu Belediyesi, 2018.
- Üstüner, Ahat vd. "Karahanlı Dönemi Eserlerinde Esmâ-i Hüsnânın Türkçe Karşılıkları". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 50 (2020), 23-46. <https://doi.org/10.24155/tdk.2020.139>
- Yesûî, Luvîs Ma'lûf. *el-Müncid fi'l-luğa ve'l-a 'lâm*. Beyrut: y.y., 1986. Erişim 15 Kasım 2023. <https://maktbah.net/>
- Yüksekkaya, Gülден Sağol. "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirilerinde Esmâ-i Hüsnâ". *Türk Dilleri Araştırmaları* 15 (2005), 181-211.

EK1- Kısaltmalar

- DKM** Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Meâli
EAT Eski Anadolu Türkçesi
KB *Kutadgu Bilig*
KBSY *Kutadgu Bilig'de Söz Yapımı*
KKT Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-Arası Transkribeli Kur'an Tercümesi (Tiem 73)
KT Karahanlı Türkçesi
MBTS *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*
TT Türkiye Türkçesi

EK2- Tablolar

KKT'de geçen ama TT yazı dilinde kullanılmayan dil bilgisi yapıları eskicil olarak değerlendirilmiştir. Metinde tespit edilen kelimeler, ekler ve eş dizimliler eskicilik durumlarına göre üç tablo hâlinde sunulmuştur.

Tablo 1: KKT'de ve TT'de Yazımı ve Anlamı Aynı Olan Kelimeler (19: %11)

| | |
|--|---|
| <i>arıtılmış</i> "tertemiz" | <i>ķutsuzluk</i> "uğursuzluk" |
| <i>az (uķarlar)</i> "pek az" | <i>meniķ kuvvetim</i> "inkar etmenin sonucu" |
| <i>beyhūde söz</i> "boş söz" | <i>mu 'cizātlar</i> "açıklayıcı" |
| <i>dost</i> "dost" | <i>mū'minler</i> "inanananlar" |
| <i>eski (yitüklüg)</i> "eski (şaşkınlık)" | <i>örtülmüş</i> "kapatılacaktır" |
| <i>ferişteler</i> "melekler" | <i>pūdeh bol(sa)</i> "çürümüşler(ken)" <i>sürülmüş</i> "kovulmuş" |
| <i>feryād tégmek</i> "imdat çağrısı yapan" | <i>şā 'ir</i> "şair" |
| <i>hāzır kılınmışlar</i> "((hizmete)) hazır" | <i>yémış</i> "meyveler" |
| <i>ķorlar</i> "en çok zarar edenler" | <i>yüksek</i> "yüksek" |
| <i>kāfirler</i> "kâfirler" | |

Tablo 2: KKT'de ve TT'de Yazımı veya Anlamı Farklı Kelimeler (65: %22)

| | |
|--|--|
| <i>ağritģan</i> "elem dolu" | <i>ağritıģlı</i> "elem dolu" |
| <i>belgülg</i> "açık" | <i>belgürtülmüşler</i> "açıklayıcı" |
| <i>bilgen</i> "hakkıyla bilen" | <i>buştı bérıci</i> "müjdeleyici" |
| <i>ķıķıģlılar</i> "kaybolup kurtulacak" | <i>ékki yüzlüģler, ékki yüzlüģ tişiler</i> "münafık erkekler, münafık kadınlar" |
| <i>emgeklemiş</i> "boşa yorulmuşlar" | <i>erklig</i> "sahip oluyorlar" |
| <i>êş</i> "arkadaş" | <i>etöz bolmış</i> "ölüm" |
| <i>fermān tutar</i> "(O, yeryüzünü) sizin ayaklarınızın altına serendir" | <i>ķor bolmış</i> "zillete bürünmüşler" |
| <i>ķoşnūd bolmış</i> "hoşnut, râzı olarak, razı" | <i>ķuşümet kılıģlı</i> "düşman kesilmiş(tir)" |
| <i>isinmiş</i> "kızgın" | <i>iş kılınmış</i> "çalışmış" <i>katıģ</i> "güçlü, çetin" |
| <i>ķatıģ işig</i> "son derece kızgın" | <i>ķarańķuluķ içinde ķalurlar</i> "karanlık içinde kalmışlar(dır)" |
| <i>keç ķalıģlılar</i> "(savaştan) geri bırakılanlar" | <i>keçe</i> "ileri gide(bil)ir(ler)" |
| <i>kécki (yalģançı)</i> "eski, kuru" | <i>keçmiş</i> "geçmiş" |
| <i>kerü ķalıģlılar</i> "(savaştan) geri bırakılanlar" | <i>ķılıģlı</i> "mutlaka yapan" |
| <i>(başlarıģızni) ķısķa ķılmıģlar</i> "saçlarınızı kısaltmış" | <i>ķorkutuģlı / korkıtıģlı</i> "uyarıcı" |
| <i>ķorkıģlı?</i> "uyarıcı" | <i>ķorkıttaçı / korkuttaçı</i> "uyarıcı" |
| <i>ķorkutģuı</i> "uyarıcı" | <i>ķorkmak</i> "uyarı, uyarıcı" |
| <i>ķorkınģsızlar</i> "(siz) güven içinde" | <i>ķörüģli</i> "hakkıyla gören" |
| <i>küç ķılıģan</i> "çok zalim" | <i>küç ķılıģlı</i> "(zerre kadar) zulmedici" |
| <i>küle turur</i> "gülerler" | <i>mengü ķalıģlılar</i> "temelli kalacaklar" |
| <i>mū'min erenler</i> "inanmış erkekler" | <i>mū'mine / mū'min tişiler</i> "inananan kadınlar" |
| <i>ni ' met étgenler</i> "nimetler" | <i>ortaķ katıģlı erenler / tişiler</i> "Allah'a ortak koşan erkekler / kadınlar" |
| <i>ölüp tüşüģliler</i> "sönüp gittiler" | <i>örtgen</i> "çok baģışlayan" |
| <i>örtüģlüģ</i> "etrafı sınıksız kapatılmış" | <i>pend bérigli</i> "öğüt verici" |

| | |
|---|---|
| <i>secde kıllıglılar</i> “secde hâlinde” <i>sewünçlüg</i> <i>sewünç berigli</i> “müjdecî” “nimet içinde mutlu” | |
| <i>sewünç berdeçi</i> “müjdecî” | <i>sewünç bérgeli</i> “müjdeleyici (olarak gönderdiği)” |
| <i>soᅇ kıllıglılar</i> “savaştan geri bırakılanlar” | <i>tanuᅇ</i> “şâhit” |
| <i>teᅇde tüşüp</i> “kapanarak” | <i>ᅇolu yüklüg</i> “dolu” |
| <i>tüzülmüşler</i> “kanat çıparak uçan” | <i>tüy taᅇmış kişi</i> “kâhin” |
| <i>tüzler</i> “değerli” | uluᅇ “büyük” |
| <i>ün</i> “korkunç uğultu” | <i>yalᅇan tutuᅇlılar</i> “yalanlayanlar” |
| <i>yawuz işligler</i> “günahkârlar” | <i>yıramış</i> “uzaklaşmış” |
| <i>yülügliler</i> “kazımış” | <i>yüz ewrügiler</i> “yüz çeviriyor (olmasınlar)” |
| <i>ziyân kıllıᅇnraᅇlar</i> “en çok ziyana uğrayanlar” | |

Tablo3: Kelime Tabanı KKT’de kullanılırken TT’de Eskicil / Arkaik Hâle Gelen Kelimeler (85: %51)

| | |
|---|---|
| <i>aᅇın</i> “yüksek” | <i>aᅇırlıᅇlar</i> “ikram edilenler” |
| <i>aᅇırlanmış</i> “şerefli” | <i>amruᅇu yer</i> “yörüᅇge” |
| <i>amrulmuş</i> “huzur içinde olan” | (<i>aᅇaru</i>) <i>bilgen</i> “(her şeyden) hakkıyla haberdar” |
| (<i>aᅇaru</i>) <i>körᅇen</i> “en gizli şeyleri bilir” | <i>anuᅇ keltürülmüşler</i> “çıkarılmışlardır” |
| <i>arıᅇsızlar</i> “günaha dalanlar” | <i>arıᅇ tēᅇmek</i> “âciz ve bitkin” |
| <i>artaᅇ işlig</i> “aşırı giden (bir kavim)” | <i>baᅇırsâᅇ</i> “merhametli” |
| <i>başların kuᅇdi kemışmişler</i> “kafaları yukarıya kalkık durumdadır” | <i>beᅇüᅇ iş</i> “kulakları sağır edencesine şiddetli ses” |
| <i>bekümüᅇ</i> “hikmetli” | <i>bekütülmüş</i> “hikmet dolu” |
| <i>biligli</i> “hakkıyla bilen” | <i>biligsiz</i> “çok cahil” |
| <i>bitig</i> “amel” | <i>bitigçiler</i> “yazıcılar” |
| <i>bütün</i> “güvenilir” | <i>bütün işlig</i> “hüküm ve hikmet sahibi” |
| <i>çın sözleᅇliler</i> “doᅇru söyleyenler” | <i>éᅇᅇü işligrek</i> “daha güzel (amel yapacaᅇ...)” |
| <i>edᅇülüᅇliler</i> “sâlih amel (işleyen)ler” | <i>éveᅇ</i> “çok aceleci” |
| <i>ewᅇük</i> “eᅇ” | <i>ᅇüᅇ birle</i> “şanlı” |
| <i>ıᅇıᅇli</i> “indirecek” | <i>ıᅇılmışlar</i> “peygamberler, elçiler, gönderilenler” |
| <i>ınᅇaraᅇ tiriglik</i> “ömrünün en düşkün çaᅇı” | <i>ıᅇi</i> “Rahmân” |
| <i>kértᅇünmüş mü’minler</i> “inananlar” | <i>kértᅇünüᅇliler</i> “inananlar, mü’minler” |
| <i>kēᅇrü bérigli</i> “lütᅇu geniş olan” | <i>kesᅇen bıçᅇenlerde kesᅇen bıçᅇanraᅇ?</i> “en iyi hükmeden” |
| <i>kın taᅇıᅇlılar</i> “kâfirler” | <i>ᅇoᅇıᅇliᅇ</i> “konulmuş” |
| <i>kömerlenmiş</i> “zorba” | <i>kōni</i> “dosdoᅇru” |
| <i>kōni yol,ka köndürülmüş</i> “hidayete erdirilmiş” | <i>körkitüᅇli</i> “aydınlatici” |
| <i>kōtrülmüş</i> “yüksek” | <i>küᅇᅇçiler</i> “bekçiler” |
| <i>küşüş / küᅇüş</i> “mutlak ᅇüᅇ sahibi” | <i>küyer ot</i> “alevli ateᅇ” |
| <i>ozuᅇli</i> “geçebilir” | <i>orunluᅇ</i> “itibarlı” |
| <i>osanuᅇlar</i> “gaflet içinde olan (bir kavim)” | <i>örtüᅇlü</i> “dehᅇeti her şeyi kaplayan felaket” |
| <i>rūᅇᅇ berigli taᅇrı</i> “Rahman” | <i>saᅇnuᅇlar</i> “Allah’a karşı gelmekten sakınanlar” |
| <i>séziklig</i> “cimri” | <i>sézinigliler</i> “zanda bulunanlar” |
| <i>tamu</i> “alevli ateᅇ” | <i>tamuᅇ</i> “cehennem” |
| <i>taplanmış</i> “hoᅇnut olacaᅇı” | <i>taᅇıᅇlılar</i> “inkarcılar” |
| <i>taplamas</i> “hoᅇnut” | <i>tayanıᅇlılar</i> “yaslanmaktadırlar” |
| <i>télwe</i> “deli” | tizeᅇmişiklig “sıra sıra” |
| <i>terᅇ tavraᅇ</i> “yakın” | <i>törütᅇen</i> “hakkıyla yaratan” |
| tōᅇeklig “serilmiş gösteriᅇli” | <i>tuᅇuruᅇli</i> “baba” |
| <i>tükel</i> “güzel” | <i>uᅇan</i> “hakkıyla ᅇücü yeten” |
| <i>uᅇᅇan</i> “haberdar” | <i>uᅇaᅇ taᅇ</i> “taᅇ yağdıran rüzᅇâr” |

| | |
|---|--|
| <i>üküş</i> "pek çok" | <i>üküşrekler</i> "çoğu" |
| <i>yağuglı</i> "sarkar (kolaylıkla devşirilebilir)" | <i>yaldıranur</i> "pırıl pırıl parlarlar" |
| <i>yārīçī</i> "yardımcı" | <i>yarlığın tutarlar</i> "(meleklerce) itaat edilen" |
| <i>yarlıkağan</i> "çok merhamet eden" | <i>yarlıkağı</i> "çok merhametli olan" |
| <i>yazukluğlar</i> "günahkârlar, suçlular" | <i>yazuk örtgen</i> "çok bağışlayan" |
| <i>yawuk</i> "yakın" | <i>yıgıglılar</i> "engelleyip savamazdı" |
| <i>yıgmiş erdiler</i> "bekletilen" | <i>yoriğı</i> "akan" |
| <i>yüknügliler</i> "rükû hâlinde" [yükünmek: eğilmek] | |



**HİTİT
UNIVERSITY
PRESS**